

『楞伽師資記』考

『楞伽經』と『文殊般若經』の受容を手がかりに――

齋藤 智寛

はじめに

唐・淨覺（六八三〜？）撰の『楞伽師資記』は、劉宋の第一祖求那跋陀羅、梁の第二祖菩提達摩より盛唐の神秀門人に至るまで八世代にわたる禪僧たちの師弟関係とそれぞれの伝記および説法を収録する、現存最古の禪宗史書（以下、燈史と呼ぶ）である。『楞伽經』の翻訳者である求那跋陀羅を第一祖とする本書の法系説は、踵を接して成立した『伝法宝紀』および後発の燈史が菩提達摩を唐土初祖とするのに比して際立った特徴となっている。しかしながら本書を一読してみると、『楞伽經』伝持者の記録というたてまえに背くかのような記載が見られるのもまた事実である。神秀章で神秀（七〇六）が所依の經典として自称するのが『楞伽經』ではなく『文殊説般若經』なのはその著しい例であるし、繰り返し説かれる坐禪や觀想念仏の方法

も、矛盾はしないまでも『楞伽經』との関わりがわかりにくくおもえる。

こうした形式と内容との齟齬、本文間に見られる矛盾とおもわれる点について、鈴木大拙「『楞伽師資記』とその内容概観」（一九四一年）^①は本書に「特に『楞伽』を力説するところが見えない」ことを指摘したが、その困惑に明確な回答を与えることはしなかった。のちの柳田聖山「初期禪宗史書の研究」第二章「北宗に於ける燈史の成立」（一九六七年）^②は、東山法門が長安・洛陽に進出するにあたって、北地における「楞伽師の伝統」に結びついて行く必要があったが、道信や弘忍、神秀を『楞伽經』伝持者とする淨覺の試みは、『文殊般若經』の依用を否定できずに記録するなど結局は不成功に終わっているのだという。しかし柳田氏が主張の前提として繰り返す「楞伽師の伝統」「楞伽主義」といった語の指し示す内容は説明されないままで

あるし、『文殊般若経』の重視が本書の立場と矛盾するかどうかは大いに検討の餘地がある。これに対して、杜繼文『中国禪宗通史』第二章第五節「弘忍門徒之二——京師楞伽禪系」（江蘇古籍出版社、一九九三年）は本書について特に矛盾を見出さず、著者の浄覚が一貫した体系のもとに楞伽師説の総括をおこなったのだとして本書の「安心」説を詳論する。しかし本書が『楞伽経』を宣揚することの意味は、やはり明らかにされていない。

だが『楞伽師資記』を理解するためには、何よりもまず本書の、あるいは編者浄覚の『楞伽経』理解のあり方を明確にするべきであろう。その上で、本書が『文殊般若経』に言及し、またさまざまな禅観の方法を記すことの意味をかんがえることが必要だとおもわれる。拙稿ではかかる手順で『楞伽師資記』の基本理念と、それにもとづいて構想される仏道のあり方とを明らかにし、さらにその源流をさぐって禅思想史研究における本書の資料価値を再考したい。引用テキストとしては、序文には敦煌文書ペリオ三三九四（上海古籍出版社）『法国家図書館藏敦煌西域文献』二二三、本文にはペリオ三四三六（同）二四（二四）を用いる。スタイン二〇五四や『大正新脩大藏経』八五、柳田聖山校注『禅の語録 2 初期の禅史 I』（筑摩書房、一九七一年）によって字を改めた箇所もあるが、注記はし

ない。

一、浄覚と『楞伽師資記』の撰述

まずは著者浄覚の修学と本書撰述の關係について考察したい。^①彼の伝記資料には王維「大唐大安国寺大德浄覚禪師碑銘并序」、彼の著作『注般若波羅蜜多心経』に付された李知非序、そして本書の自序があるが、『楞伽師資記』撰述の経緯を考察するには自序に語られる自伝が主要な資料となる。

『楞伽師資記』序では、出家のいきさつを浄覚がみずから語ることはない。「浄覚碑銘」によれば彼は中宗の皇后韋氏の「弟」^②で、武周政権の崩壊後、中宗が復辟して韋氏一族が専権を振るい、彼にも爵位が与えられようとしたのだが、浄覚はそれを拒んで洛陽を離れ、太行山におもむき出家したのだという。「注心経序」は出家の経緯を明言しないが、太行山に入ったのを「年二十三」「神竜元年」（七〇五）のこととしており、これを出家の年次および年齢としてよいだろう。

さて『楞伽師資記』序文に確認できる浄覚の修学過程は、次の記事が最初である。

（底本残缺）……每至披覽、非管見之所知、浄坐思惟、

非小人之所解。生生尽命、伝達摩之遺文、世世之中、誓願事之足下（……開き見るたびに、おのれの管見で知ることではできないと思ひ、心を淨めて瞑想しても、小人が理解できるものではなかった。生まれ変わるたびに命をかけて達摩の遺文を伝えようと思ひ、後の生においてもきつと祖師たちに仕え続けようと思つた。）（序）

原本に残缺があるが「披覽」の対象は「達摩の遺文」と見てよいだろう。達摩の著作を読んだ淨覚はまず自分には理解できないと感じ、しかし命をかけてもこれを伝えようと誓つたという。『楞伽師資記』には、達摩をはじめ歴代祖師の著作や説法が豊富に引用される。淨覚にとって祖師を顕彰し、彼らの教えを記録する本書の編纂は、この若き日の誓いを実現するいとなみだつたに違いない。

彼は大足元年（七〇二）、洛陽において大通神秀に遇つて禅法を授けられる。これは淨覚十九歳、出家前のことだが、僧侶としての経歴と分けないのは落飾の経緯を記すのはばかつたのであろうか。いずれにしても、みずからを「小人」と規定した淨覚の求道は確かに平坦なものではなかつた。「似得少分、每呈心地、皆云（努力）（やや得るところがあり、悟境を呈示しても、いつも（努力せよ）と言われた）」というありさまで、彼はこの修学の途中で出家

しているはずだが結局は神秀から印可を得ることはなかつた。

神秀は神竜二年（七〇六）に没するが、景竜二年（七〇八）、弘忍（六〇一―六七四）の門人、すなわち神秀の兄弟弟子であつた玄隲が両京に禅法を開くや、彼に師事し、「向経十有餘年、所呈心地、尋已決了（十数年を経て、呈示した心境について決着をつけた）」と淨覚は記す。これは開元七年（七一九）、淨覚三十七歳以降のことになる。S二〇五四は「十有餘年」を「有餘年」に作るが、いずれにしても師に一見して言下に大悟するような上機根ではなかつたことが窺える。さて淨覚は、みずからの悟りを次のように記している。

始知方寸之内、具足真如……真如无相、知亦无知。无知之知、豈離知也。无相之相、豈離相也。人法皆如、說亦如也……『楞伽經』云、「自心現境界、隨類普現於五法。云何是五法、名・相・妄・智・正智・如如」。是故衆生物无名、由心作名、諸相无相、由心作相。但自无心則无名相。故曰、「正智如如」（はじめて心の中に真如がそなわつていたことを知つた……真如に形相はなく、真の智慧は通常の知覚や思念を離れた智慧である。しかしあらゆる執着を離れた智慧も通常の知覚を離れてはいないし、形相は無相を本質としながら形

相を離れてはいない。人も世界も、教えの言葉もすべてがそうした真如のうちにある……『楞伽經』に言う、「自己の心が外的世界を現出させるが、それは心のありように従った五法として現れる。五法とはなにか。名称・形相・妄想・正しい智慧・ありのままの真理そのものである」と。だから生きとし生ける者にもともとな称は無いのだが、心によって名づけ、あらゆる現象にもとも定まった形相は無いのだが、心によって形相が生み出される。ただ無心であれば名称も形相も無くなる。このことを「正智・如如」と言うのである。

(序)

淨覚が玄蹟の下で得た悟りとは、自己に真如がそなわっていること、しかしその真如とは認識主体である智慧も認識対象である形相も恒常的な本質を持つてはいないという反省を経て、改めて現象世界に対応する際に開けてくる境地であるということであった。この悟りを證する経文として『楞伽經』が引かれるが、本經にこの通りの文章は存在せず、玄蹟や淨覚の周辺におこなわれた節略本か注釈書の本文にもとづいていると思われる。また『楞伽師資記』は弘忍章と神秀章において、玄蹟が撰述したという『楞伽人法志』『楞伽仏人法志』なる書物を引いてそれぞれの伝記を述べている。玄蹟からは禅法のみならず、禅宗史の資料

も伝授されたのである。

玄蹟より印可を受けてからの行動について、自序は何も語っていない。『楞伽師資記』題下には「東都沙門釈淨覚居太行山靈泉谷集」と記すが、「心経注序」は淨覚を「大唐大安国寺沙門」と呼びつつ「比ろ（よ）兩京に在りて広く禅法を開」いていると言い、また当該注が開元十五年（七二七）漢水明珠郡において撰述されたことを記す。大安国寺は長安の寺院、漢水明珠郡は現陝西省勉県の明珠曲であろうか。また「淨覚碑銘」では「大唐大安国寺故大德淨覚禪師」と呼び、長安南郊の少陵原に葬られたと伝える。没年は不明だが、碑銘を書いた王維は上元二年（七六一）に卒しているから、淨覚の遷化も遅くともその年、七十九歳の時が下限となる。

淨覚の著作にはすでに何度か言及した『注般若多心経』一卷が現存するが、その序には、神竜元年に太行山において『金剛般若理鏡』一卷が撰述されたことも伝えられる。『楞伽經』のほか、般若系の經典にも造詣があったということになる。ほか「舎大行淨覚禪師開心勸道禪訓」なる小品が敦煌文書中に伝えられる。この「禪訓」なる語は『楞伽師資記』求那跋陀羅章と「心経注序」にも見えるが他の禅文献には使用されておらず、淨覚の周辺に特徴的な語である。

本稿の主題である『楞伽師資記』の撰述年は不明だが、本書に列名される祖師のうち第八代の普寂、敬賢、義福、惠福の四人についてはその示寂を記さず、このうち敬賢がもつとも早く開元十一年（七二三）に没しているから、本書の完成はそれ以前であろう。本書の撰述年は、浄覚が印可を受けた開元七年ころより十一年までの間ということになる。¹⁰

若き日より達摩の遺文を伝える志を持っていた浄覚は、師の玄蹟が編纂した『楞伽人法志』を継承して『楞伽師資記』を編んだ。かれは他の禪文献には見えない法系説や用語を使い、自己の悟りを回顧するにも『楞伽経』によって説明する。玄蹟と浄覚周辺には確固たる宗風が形成されており、『楞伽師資記』の『楞伽経』重視を教団の正統性確立のためとのみ見るのは当を失しているだろう。

二、『楞伽経』理解の特徴

それでは『楞伽師資記』は、『楞伽経』についていかなる理解を有しているのだろうか。求那跋陀羅章には、次のような説法が見える。

我中国有正法、秘不伝、簡有縁根熟者……『楞伽経』云「諸仏心第一」、教授法時心不起、是也。此法超度

三乗、越過十地、究竟仏果処、只可默心自知（わが中国たるインドには正しい教えがあるが、秘して伝えず、縁を持ち素質が成熟した者を選んでおしえる……『楞伽経』巻一に「諸仏心第一」と言うが、教えを授ける時に心を起こさないことが、それである。この法は声聞・縁覚・菩薩の三乗や十段階の修道階梯を超越し、仏の果報を極め尽くしたところにあつて、ただ沈黙の心において知ることができる。）（求那跋陀羅章）

ここで求那跋陀羅は正しい仏法の伝え方を證するため『楞伽経』の一句を引き、「仏心」とは心を起さずに法を受ずることだと解する。求那跋陀羅は、言語や思考を超えて悟ることを教える經典として『楞伽経』を提示している。これは仏法一般についての見解を『楞伽経』によって證したのだが、弘忍章には『楞伽経』理解のあるべき姿を語る言葉が記録されている。

其忍大師、蕭然浄坐、不出文記、口説玄理、默授与人……蒙示『楞伽』義云、「此経唯心證了知、非文疏能解」（その弘忍大師は、ひっそりと心を浄めて坐禪するばかりで、著作を作らず、口に奥深い眞実を説き、言葉を紹介せずその奥旨を伝授した……『楞伽経』の宗旨を示した折には、「この經典はただ心に悟つて知るべきであり、言語による注釈で理解するものではない」

と言った。(弘忍章)

弘忍は坐禅をするばかりで著述を残さず、説法はするが、真実そのものを伝える時には言葉すらない。そんな彼は『楞伽經』について、この經は心に悟ることができるとのみで言葉による注解は不可能であると述べる。

また弘忍章には「後に吾が道を伝うる者は、只だ十ばかりのみ」として、神秀、智詵以下の十大弟子を論評する一段がある。そこでは、筆頭の神秀に「我と神秀、論『楞伽經』、玄理通快、必多利益（私は神秀と、『楞伽經』を論ずると、奥深い真実にすつきりと通じて、いつも得るものが多い）」(弘忍章)と賛辞が与えられる。この評語にある「玄理通快」とはいかなる意味か。他の人々に与えられた「兼ねて文性を有す」、「深く道行有り」、「仍りて便ち講説す」という評語と比較して考えれば、「玄理通快」とは単に実践による体得があるだけでなく、といって注釈書をものしたり人々をあつめて講義をしたりするのとも違うようである。おそらくは、心に悟りを得た者どうしが言葉を超えた宗旨を最小限の言葉で語り合う、それが『楞伽經』を論じて「玄理」が「通快」であったということであり、そのように「玄理」を論ずることのできる人々こそが「楞伽の師資」なのではないだろうか。

弘忍章の記事からわかるのは、『楞伽師資記』において

は『楞伽經』の宗旨は心に体得するほかなく、他人に著述や講義の形で伝えることはできないと考えられていることである。本書における『楞伽經』の引用が、その書名や法系説から予想されるほどには多くはなくまた断片的であるのは、こうした認識によるものであろう。また求那跋陀羅章では、このような仏法の体得のありようは『楞伽經』自体に記されていると理解されていたのである。

このほか『楞伽師資記』が『楞伽經』に言及する際の特徴として、坐禅に関連する文脈でなされるという点がある。たとえば菩提達摩章が達摩の著作を論ずる中に、「菩提師又為坐禅衆、説『釈楞伽要義』一卷、有十二三紙、亦名『達摩論』也(菩提達摩師はまた、習禅者たちのために『釈楞伽要義』一卷を説いたが、これは十二三紙の長さで、『達摩論』とも呼ばれている)」との記事が見える。注意したのは「釈楞伽要義」が「坐禅衆」のために説かれたという点で、本書において『楞伽經』とは習禅者の教科書であり、達摩は習禅者の立場から『楞伽經』を解説したとされるのである。

達摩の弟子である恵可の章でも『楞伽經』と坐禅は明確に関連づけられている。

略説脩明心要法、真登仏果。「楞伽經」云、(牟尼寂靜觀、是則遠離生死。是名為不取、今世後世淨)。

十方諸仏、若有一人、不因坐禪而成仏者、无有是処……」（心の本質を明らかにする法の修行を説き、真に仏の果報に到達していた。『楞伽經』卷一に言う、釈迦牟尼仏の寂靜なる觀想、これは生死を遠ざけ離れる実践である。獲得対象としての何物にも執着せず、今生も来世も清淨と。もし十方世界の仏たちに、坐禪に依らず成仏した者がいるなどと言えば、そのような道理は無いのである……）。（恵可章）。

「内は恵可の言葉と思われるが、かれは説法の冒頭に『楞伽經』を引き、それが成仏には坐禪が不可缺であることを説いた経文であると解釈しているのである。

そして次に見る弘忍章の記事からは、禪定修行における『楞伽經』運用のありさまをより具体的にみる事ができる。

汝正在寺中坐禪時、山林樹下、亦有汝身坐禪不。一切土木瓦石、亦能坐禪不。土木瓦石、亦能見色聞声、着衣持鉢不。『楞伽經』云「境界法身」、是也（君がまさに寺の中で坐禪している時、山や林の木陰にもやはり君がいて坐禪しているだろうか？ あらゆる土や木、かわらけなどもやはり坐禪しているだろうか？ それら土木瓦石はさらに色を見、音を聞き、衣を着て鉢を持つだろうか？ 『楞伽經』卷一に言う「外境と

しての法身」とは、それなのだ。（弘忍章）

弘忍は、世界が自己の悟れる心の展開でありつつ、しかも個々の事物それぞれがいきいきと働いている、そのような境地を体験しているか否かを、弟子たちにとだだしている。その際、『楞伽經』に言う「境界法身」とはこうした坐禪の体験を表した言葉なのだといふのである。

このように、『楞伽師資記』にとつて『楞伽經』とは坐禪を説く經典でもあった。本書において、『楞伽經』の宗旨は心に悟るべきものである。それは具体的には、坐禪の実践の中で『楞伽經』の境地を体験することなのであろう。

三、『楞伽經』と『文殊説般若經』

ついで問題となるのは、神秀章における『文殊説般若經』の称揚が、『楞伽經』重視の立場とどう関わるかである。本書は、洛陽にまねかれた神秀と則天武后との間に次のような問答があったと記している。

則天大聖皇后、問神秀禪師曰、「所伝之法、誰家宗旨」。答曰、「稟蕪州東山法門」。問、「依何典誥」。答曰、「依『文殊説般若經』一行三昧」。則天曰、「若論修道、更不過東山法門」（則天武后が神秀禪師に質問した、「伝えている法は、誰の宗旨なのか」。答える「蕪州の東

山法門を受けました」。問「どんな經典を依りどころとするのか」。答「『文殊説般若經』の一行三昧に依っています」。武后「もし修道を論ずれば、東山法門にまさるものはない」。(神秀章)。

神秀はみずからの宗旨を「東山法門」と呼び、所依の經典を『文殊説般若經』と明言している。さかのぼって第五道信章では、次のように言う。

有『菩薩戒法』一本、及制『入道安心要方便法門』、『為有緣根熟者、説我此法要。依『楞伽經』諸仏心第一、又依『文殊説般若經』一行三昧、即念仏心是仏、妄念是凡夫(道信には『菩薩戒法』一卷があり、また『入道安心要方便法門』を撰した。『仏法に縁を持ち素質が成熟している者のために、わが法要を説こう。』『楞伽經』卷一に言う「諸仏心第一」に依り、また『文殊説般若經』卷下に説く「一行三昧」に依れば、仏を念ずる心こそが仏であり、妄念を生ずれば凡夫なのだ。)(道信章)

この引用文のうち「為有緣根熟者、説我此法」以下は「入道安心要方便法門」の摘録であろう。道信はみずからの教説の根拠として『楞伽』『文殊般若』二經を挙げており、「即ち仏を念ずる心是れ仏、妄念は是れ凡夫」とは両經を貫いての総括なのであろう。つまり道信章では、『楞伽經』

に言う「諸仏心」とは仏を念ずる心がすなわち仏であるという境地において実現され、具体的な念仏の方法は続いて引用される『文殊般若經』が説くところの「一行三昧」であると考えられているのではないだろうか。

『文殊説般若經』云、「文殊師利言、(世尊、云何名一行三昧)。仏言、(……善男子善女人、欲入一行三昧、応処空閑、捨諸乱意、不取相貌。繫心一仏、専称名字、隨仏方所、端身正向。能於一仏、念念相続、即是念中、能見過去・未來・現在諸仏……如是入一行三昧者、尽知恒沙諸仏法界、无差別相)」。夫身心方寸、举足下足、常在道場、施為挙動、皆是菩提(『文殊説般若經』に言う、「文殊師利菩薩が言う、(世尊よ、何を一行三昧と名づけるのでしょうか)。仏は言う、(……善き人びとが一行三昧に入ろうとするならば、清浄で静かな場所を選び、雑念を捨て、目に映る物に意識を向けてはならない。心を一人の仏に集中させ、ひたすら名号をとなえ、仏のいます国土に向かって身をまっすぐに正すことだ。一人の仏をたゆまず念じ続ければ、その心において過去・現在・未來の諸仏にまみえることができる……このように一行三昧に入った者は、ガンジス川の砂のごとき無数の仏たちの、分別を超えた悟りの境地をことごとく知るのだ」と。かの肉体も心も、

足を上げるも下げるも常に道場にあり、あらゆる動作が、すべて悟りとなるのだ。(道信章)

道信は『文殊説般若経』を引用し、「一行三昧」すなわち仏を念ずる方法を説明する。しずかな場所を意を静め、仏の名をとまえ、身を正して一人の仏を念ずる。その果てに諸仏にまみえ、仏の境界に参入するのが「一行三昧」である。そして道信は、一行三昧の境界では日常のあらゆる行為が悟りの境地において行われるのだと付け加えているのである。

『楞伽師資記』が繰り返して説いていたのは『楞伽経』は言葉を超え心で体得すべきであるという主張であつて、それはここに引かれる「諸仏心」についても同様であろう。道信が「制」したのは「道に入り心要を安んずる方便の法門」である。『楞伽師資記』道信章は、「即ち仏を念ずる心是れ仏」という「道」あるいは「心要」そのものを『楞伽経』によって示し、それを実現するための「方便法門」は『文殊般若経』に語らせたのである。

また求那跋陀羅羅章にも、『楞伽経』の経文を引き念仏を説くものとして解する箇所が見える。

『楞伽経』説「云何淨其念」者、遣勿令妄想、勿令漏念。念仏極着力、念念連注不斷、寂然无念、證本空淨也。又云「一受不退常寂然」、則仏説「云何增長」

也(『楞伽経』卷一に説く「どのようにその念を清めるのでしょうか」とは、妄想を離れさせ、妄念を生じないようにさせるのである。力の限り仏を念じ、途切れることなく念ずれば、いつかひっそりと念を無くし、念ずる心がもとより空にして清浄であることを悟るのだ。また『維摩経』仏国品に「一たび教えを受ければ退行することなく常に平安の境界」と言うのは、仏が説かれた『楞伽経』に言う「どのようにして淨められた念を増長するのでしょうか」である)(『求那跋陀羅羅章』)。

この一段は、『楞伽経』卷一に見える大慧菩薩の百八句といわれる偈の冒頭「云何淨其念、云何念增長。云何見痴惑、云何惑增長」(麗藏十、七八五中)を踏まえる¹⁾。求那跋陀羅羅章は、『楞伽経』の「其の念を淨める」とは仏を念じて最後にはその念を捨て、さらには念がもともと空であつたことを悟ることであるとす。続いて『維摩経』の一句が引かれ、それが『楞伽経』における大慧菩薩の質問に釈迦が答えた言葉であると解釈される。つまり『楞伽師資記』は『楞伽経』の偈を、念仏によつて空を悟り、その清浄な心を保持することと解釈している。道信章の記述は、求那跋陀羅羅章で『楞伽経』一経が担っていた役割を『文殊般若』と『楞伽』の二経に分担させたものと言える。

以上の考察によれば、道信章における『楞伽經』と『文殊般若經』の二經は、悟りそのものと悟りへの実践として矛盾なく理解される。神秀章で『文殊般若經』が所依の經典とされるのは恐らく先行する記録を踏襲したのだろうが、玄闕や淨覺にとつても抵抗なく受け入れられる記事だったであろう。

四、『統高僧伝』における楞伽師と『楞伽師資記』

『楞伽師資記』における『楞伽經』理解と『文殊説般若經』受容のあり方は、ほぼ明らかになった。以下は『楞伽師資記』以前の禪仏教における兩經典の受容について考察し、本書の性格をより明らかにすることとしたい。まず本章では、道宣(五九六―六六七)の『統高僧伝』に立伝される『楞伽經』伝持者たち(以下、楞伽師と呼ぶ)を取り上げて本書への繼承関係を検討する。『楞伽師資記』には菩提達摩章と思空山禪師章とに『統高僧伝』の書名が見えるから、それが本書の材料の一つであったのは確かである。

『統高僧伝』習禪篇慧可伝には、菩提達摩と慧可が『楞伽經』を伝授していたという記事が見えている。

初達磨禪師以『四卷楞伽』授可曰、「我觀漢地、准有此經。仁者依行、自得度世」。可專附玄理、如前所

陳(そもそも達磨禪師は『四卷楞伽』を慧可に授けて言つた。「私が漢土を觀察したところ、ただこの經典だけがふさわしい。あなたがこれに従つて実践すれば、おのずと解脱を得るだろう」。慧可がその奥深い道理を伝えることに専念したこと、先に記した通りである)。(慧可伝¹⁵)

この記事は、「謂可曰(有『楞伽經』四卷、仁者依行、自然度脱)。餘広如『統高僧伝』所明」として『楞伽師資記』達摩章に繼承される。また、『楞伽經』とともに伝えられる真実が「玄理」と表現されていることに注目したい。この語は『楞伽師資記』達摩章の対応箇所では削除されるが、後述のように慧可章には「附於玄理」とあり、前述のように神秀章でも『楞伽經』の宗旨を「玄理」と言つていた。つぎに「前に陳ぶる所の如し」とは、同じ慧可伝に達磨との師弟関係を述べる左記の一段のことであろう。

年登四十、遇天竺沙門菩提達磨遊化嵩洛。可懷宝知
道、一見悅之、奉以為師、畢命承旨。從學六載、精究
一乘、理事兼融、苦樂無滯、而解非方便、慧出神心(四十
歳になつて、天竺の沙門菩提達磨が嵩山・洛陽を教化
しているのに出会つた。慧可はもともと宝のような智
慧を抱き道を知つたので、一たびまみえるや喜び、
師と奉つてその命に従い教えを受けることとした。六

年の間つき従い、一仏乗を究めつくすと、本体と現象とが融和し、苦楽にとらわれず、理解は真実そのもの、智慧は靈妙な心に生まれた。(慧可伝)

これを『楞伽師資記』慧可章の「年十四、遇達摩禪師遊化高洛、奉事六載、精究一乘、附於玄理。略說脩明心要法、真登仏果」と比較すれば、『楞伽師資記』が『統高僧伝』を襲ったのは明らかであろう。また『師資記』がつけくわえた要素のうち「玄理」「心要」は本書に特徴的な用語でもあるが、『統高僧伝』でも慧可伝や後述の慧満伝、法沖伝に現れる単語でもあり、両書の深いつながりがうかがえる。

また慧可伝には「可之宗系」として慧満伝が附伝され、次のような説法を記す。

故満毎説法云、「諸仏説心、令知心相是虚妄法。今乃重加心相、深違仏意。又増論議、殊乖大理」。故使那満等師、常齎『四卷楞伽』以為心要（慧満は説法するたびにこう言った、「諸仏が心を説くのは、心のあらわれが虚妄であることに気づかせるためである。いま説法をすることで重ねて心に形を与えるような真似をすれば、根本から仏の意志にそむくことである。さらに議論を加えるなら、大いなる道理に違うことになるのだ」。だから慧可は那・満の二師らに、つねに『楞

伽經』を与えて心についての綱要とした。(慧満伝) 心が無相であることを説く經典として『楞伽經』を理解するのは、『楞伽師資記』序で淨覺の開悟が語られる際、『楞伽經』を引いて示された「但自だ心无くんば則ち名相無し」との認識に呼応する。

『統高僧伝』において『楞伽師資記』と密接に関連する部分には、ほかに卷二十七感通篇中の法沖(五八六?)伝がある。法沖伝はつとに沈曾植(一八五〇—一九二二)『海日樓札叢』卷五「楞伽宗」に取り上げられ、『楞伽師資記』が発見されると胡適氏、矢吹慶輝氏によつていち早く該書との関連が指摘された。拙稿では『師資記』における『楞伽經』観との関係という視点から、この資料を再読してみたい。

法沖伝によれば、かれは初め安州慧嵩(五四七—六三三)のもとで『大品般若経』と「三論」および『楞伽經』を聴講した。その後、慧嵩を辞した法沖は慧可の流れを汲む人々に出会い、ついで「又遇可師親伝授者、依南天竺一乘宗講之、又得百遍(さらに慧可から直接伝授された者に出会うと、南天竺一乘宗にもとづいて講義し、これまた百遍に及んだ)」と言うように、慧可直伝の『楞伽經』解釈法も得たという。その解釈法は「南天竺一乘宗」と呼ばれ、師の伝授を受けた人々のみが伝えていたのである。

続いて法沖伝は、『楞伽經』の來歴を述べる一段を挿入する。この一段では、まず經典そのものについて「本經本是宋求那跋陀羅翻……專唯念惠、不在語言（この經はもと南朝求那跋陀羅が翻訳し……その理解にはもっぱら智慧を念じ、言語には依らなかつた）」と述べ、達磨以降の伝播については次のように記す。

於後達磨禪師伝之南北、忘言忘念、無得正觀為宗。後行中原、惠可禪師創得綱紐。魏境文学多不齒之、領宗得意者、時能啓悟（後に菩提達磨がこれを南北に伝え、言葉と思考を忘れ、何物も得ようとしなない正しい觀法を宗旨とした。後に中原におこなわれ、惠可禪師が初めて要諦を得た。北魏の學者たちは多くは比べ者にならなかつたが、宗旨を了解し意圖を得た者は、開悟することがあつた）。（法沖伝）

『楞伽經』はそれ自体言語にとらわれず読まれるべきであり、達磨や慧可による理解もまたそのようになされていった。「南天竺一乘宗に依つて之を構ず」とは、言葉を超えた悟りを根底においた自在な『楞伽經』講義のことであつたらう。達磨が「無得正觀を宗と為す」というのは三論を学んだ法沖の理解によるものと思われるが、慧可一門の『楞伽經』理解も「心相」「語言」を離れることを強調していたから、法沖若年の修学と慧可流の楞伽師らの思想とは互

いに補い合いより強固なものとなつたはずである。

法沖伝は続いて今の『楞伽經』講説者が人々を惑わせているとして、『楞伽經』伝持者の系譜を記す。

今以人代転遠紕繆後学、『可公別伝』略以詳之。今敘師承、以為承嗣所學歴然有拠（いま人も時代も遠く隔たり後学を誤らせているが、『可公別伝』はほぼその問題を明らかにしている。いま師弟關係を述べて、後継者たちの學問をはつきりと根拠あるものにしよ）。（法沖伝）

師弟關係の系譜によつて慧可後裔たちの正統性を主張するわけだが、注意したいのは慧可伝には「雖成道非新、而物貴師受、一時令望、咸共非之（成道して久しかつたが、しかし人々は師匠からの伝授を尊ぶため、当時の權威ある人々はみな彼を非難した）」として、達磨に出会う前の彼が然るべき師を持たなかつたために受け入れられなかつたと記していることである。法系の記録は、慧可の後裔たちにとつて師から残された課題であつたらう。

その『可公別伝』にもとづいたと思われる系譜は、以下の通りである。

達磨禪師後、有惠可・惠育二人。育師受道心行、口未曾説。可禪師後、榮禪師、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、真法師、玉法師〔已上並口説玄理、

不出文記(法沖伝)

まず文体、表現に注目すると、「達磨禪師後」「可禪師後」という表現が目につく。『楞伽師資記』は各祖師の章の冒頭を、「第三、齊朝鄴中沙門惠可。承達磨禪師後。其可禪師……」「第四、隋朝舒州思空山禪師、承可禪師後。其禪師……」といった形式で始めており、これは『統高僧伝』法沖伝もしくはそれと共通の資料を継承したものと思われる。内容としては、惠育が「道を受け心に行じ、口に未だ曾て説かず」と言われるのは、かれが『楞伽經』の宗旨を完全に体得していたからこそ沈黙を守り後世に法脈が伝わらなかつたとの理解であろう。そして、禪師より玉法師までの八人については「已上は並に口に玄理を説き、文記を出ださず」と評価されるが、『楞伽師資記』にも、弘忍への評価として全く同じ語が見えていた。これは用語と内容の双方に関わる共通性である。法沖伝はさらに十二名を列挙するが、やはり初めに挙げられた惠育と、惠可の後継者のうち禪師以下の人々をもつとも高く評価しているのだろう。『楞伽師資記』は、『統高僧伝』法沖伝の記す楞伽師たちの、もつとも正統的であるとされた一派の宗風を継承するのである。

なお法沖その人については、「遠く可師の後を承」けた六名のうち「沖法師(疏五卷)」と記される人物がそれだ

ろう。そして法沖伝は、かれの『楞伽經』理解について、「須便為引、曾未涉文、而通變適緣、寄勢陶誘(便宜に従つて導いて文字の解釈はせず、機会をとらえ、相手の態勢を見て誘引した)」と評し、義理の注釈を請う者に答えた「義者、道理也。言說已盡、況舒在紙、籠中之鹿矣(義理とは道理である。言葉はすでに粗大なものであるが、まして紙の上記されたものは粗大な上にも粗大なものである)」との言葉を伝える。法沖の『楞伽經』講義は、具体的な質問や相手の素質に応じて自在になされるもので、文意を追つた解釈やまとまつた教理は説かなかつた。先に見た「南天竺一乘宗に依りて之を構ず」とはこうした教化方法を指しているだろう。

以上にみたように、『楞伽師資記』における『楞伽經』の理解方法や用語、表現は、『統高僧伝』に伝えられる楞伽師たちを継承するものであつた。また師承関係の確立は慧可以来の課題であつて、『楞伽師資記』はそれを継承し完成させたものともみなし得るのである。

五、北朝から隋唐における『文殊説般若經』受容

次に『文殊説般若經』の受容について考えたい。まず指摘できるのは、北朝山東の刻経碑や摩崖経、石窟に『文殊

般若經』が刻まれる例がままあるということである。頼非『山東北朝仏教摩崖刻経』（科学出版社、二〇〇七年）によれば、北朝山東の仏教石刻に『文殊般若経』は次の十四例がある。

- ① 山東東平洪頂山北崖壁（頼氏は『摩訶般若経』と擬題） ② 山東東平洪頂山北崖壁 ③ 山東東平洪頂山南崖壁 ④ 山東鄒城嶧山妖精洞 ⑤ 山東鄒城嶧山五華峰 ⑥ 山東鄒城陽山（録文無し） ⑦ 山東汶上水牛山摩崖経（頼氏は『摩訶般若経』と擬題） ⑧ 山東汶上水牛山碑 ⑨ 南響堂山二窟前壁左北 ⑩ 山東新泰徕山 ⑪ 山東鄒城尖山 ⑫ 山東鄒城尖山（経題のみ） ⑬ 兗州金口壩 ⑭ 兗州金口壩
- これら石刻『文殊般若経』には明らかな定型があり、頼氏が録文を報告する十三例のうち経題のみを刻む⑫、後述の①⑦を除いた②③④⑤、⑨⑩⑪、⑬⑭の九例がまったく同じ九十八字を刻み、長文の⑧も後半は当該経文である。その九十八字とは左の通りである。

文殊師利白仏言、「世尊、何故名般若波羅蜜」。仏言、「般若波羅蜜無辺無際、無名無相、非思量、無帰依、無洲渚、無犯無福、無晦無明、如法界無有分齊、亦無限数、是名般若波羅蜜、亦名菩薩摩訶薩行処。非行、非不行処、悉入一乘、名非行処。何以故、無念無作故」。

この経文は『文殊説般若経』巻下、「般若波羅蜜」とは何かという經典の根本を問いそして答える一段であるが、『楞伽師資記』道信章が「一行三昧」の解説として引く一段は、このつねに石に刻まれる部分の直後に連続する経文である。桐谷征一「北斉摩崖刻経の成立とタルマの壁観」〔田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想仏教史論集〕山喜房仏書林、二〇〇一年）はこの事実を指摘し、刻経集団による一行三昧の実践を想定している。「一行三昧」を説く刻経は未発見なので桐谷氏の説はにわかには首肯しがたいが、北朝における『文殊般若』と禪觀との結びつきは、次に見る⑦山東汶上水牛山摩崖『文殊説般若経』（北斉）の経文から確實である。

舍利弗、汝問（云何名仏、云何觀仏）者、不生不滅、不來不去、非名非相、是名為仏。如自觀身真相、觀仏亦然、唯有智者乃能知耳、是名觀仏。

これは『文殊説般若経』巻上で「仏を觀する」ことを説く一段である。水牛山にはいま一つ⑧『文殊般若経』刻経碑が発見されているが、前述の通りその経文には定型の九十八文字が含まれている。頼非著によれば、当該碑は水牛山頂に建てられていたという。水牛山刻経は、山中の崖には「觀仏」の実践を説く経文を刻み、山頂の石碑には觀仏三昧のはてに開けてくるはずの「般若波羅蜜」の世界を

のものを刻むという構想を持っていたのではないか。桐谷氏前掲論文も、洪頂山刻経（①②）に同じ構成を見出して「參禪者のための一種の公案となつている」と評している。北朝の刻経集団は『文殊般若経』にもとづく禪觀修行を行っており、また彼らによる「一行三昧」の実践は無かつたとしても、その直前の経文への重視が隋唐の仏教者を「一行三昧」に着目させたと考えられるだろう。

次に、これも従来指摘されて来たことであるが、隋・初唐の天台宗および浄土教の典籍に『文殊般若経』を典拠とする「一行三昧」が言及されている。天台智顛（五三八―五九七）の『摩訶止観』卷二上では、常坐、常行、半行半坐、非行非坐の四種三昧を説く中で、「一に常坐なる者は、『文殊説』『文殊問』両般若若に出で、名づけて一行三昧と為す」（大正藏四六、一一上）と言われる。また浄土教の大成者の一人である道綽（五六二―六四五）の『安樂集』卷下では、念仏三昧を以つて宗と為す経典として『花首経』『文殊般若』『涅槃経』『観経』（観無量寿経）、『般舟経』（般舟三昧経）、『大智度論』『華嚴経』『海竜王経』の八部を挙げ、『文殊般若』については「第二、『文殊般若』に依りて一行三昧を明かすとは」（大正藏四七、一四下）として『楞伽師資記』道信章とまったく同じ部分を引用している。

だからと言って、『楞伽師資記』が天台あるいは浄土の

修行法を取り入れたと理解するのは早計であろう。智顛や道綽にとつての「一行三昧」は、複数の觀法を列挙するうちの一つに過ぎず、『楞伽師資記』の神秀が自らの法門の依り所として掲げたのとはことなつている。北朝の石刻においてすでに『文殊般若経』が禪觀の手引きとして使用され、「一行三昧」を説く直前の経文が注目されていた。したがつて、北朝仏教においてすでに広く受け入れられていた教説が、隋唐の天台、浄土、禪のそれぞれの中で、それぞれの形に結実したというのが実情であつたろう。

六、『楞伽師資記』におけるさまざまな禅法

以上が、『楞伽経』『文殊般若経』の受容を中心とした、『楞伽師資記』の基本思想とその前史についての検討である。その結果あきらかになつたのは、本書においては『楞伽経』と『文殊般若経』とが真実と方便の関係として位置づけられていたこと、両経の受容のあり方が本書の成立以前に、しかも達摩禪宗に局限されない広義の修禪者たちの実践にさかのぼることである。最後に、これらの特徴を『楞伽師資記』全体に敷衍して考察してみたい。

まず、真実のあり方とそこに到達する方便との両者を説こうという態度は、機根のちがいに對する本書の意識にも

由来するものとおもわれる。求那跋陀羅章では「我法秘黙、不為凡愚淺識所伝。要是福德厚人、乃能受行（我が法は秘して語られず、凡夫や見識の淺薄な人々が伝えられるものではない。必ず福德の豊かな人であつて、はじめて受持することができるのだ）」と語られている。また道信章には長期にわたる修行の継続について説く一段があつて、そこでは修行者が「上上人」「中上人」「中下人」「下下人」の四種に等級づけられている。眞実を伝える困難を説く一方、機根の劣つた人びとへの教化にも気を配るのが「楞伽師資記」の立場のようである。おそらく「楞伽經」と他經典の使い分けも、相手の機根に應じたものなのだろう。弘忍の十大弟子の中でさえ「玄理通快」を許された人物は神秀ひとりであつた。「上上の人」など、実際には幾人もいなかったにちがいない。そして本書の撰者淨覺もまた、自らを「小人」とみなしていたのである。

本書は道信章に二回説かれる「初学坐禅」の方法から、「就事而徴（事に就きて徴す）」（求那跋陀羅章）、「指事問義（事を指して義を問う）」（達摩章）といった難解な問答法までさまざまな水準の実践法を説くが、これも「楞伽經」の宗旨を伝える困難が根底にあるだろう。そして本書が伝える禅法の多くは、「一行三昧」と同じく東山法門以前の実践に淵源し、達摩禪宗以外の修禅者による行法と共通すると

予想される。たとえば道信章に、「普賢觀經」云、（一切業障海、皆從妄相生。若欲懺悔者、端坐念実相、是名第一懺悔）」と言う（スライン本「悔」字無し）。「觀普賢菩薩行法經」にこの通りの經文はなく、最初の四句は偈の一部、「是名第一懺悔」は長行部にある「是れ刹利居士の第一懺悔を修むると名づく」（麗藏一二、三三五下）を偈に合採した文句だが、「摩訶止観」卷四上にも「普賢觀」云、（端坐念実相、是名第一懺）（大正藏四六、三九下）とあつて、天台の修禅者と同じ經文を継承していることが知られる。

また道信章では「仏即ち是れ心」であることを知るための五種の法門を列挙するが、その五番目は「守一不移」とされる。早く呉の支謙訳「太子瑞応本起經」上に「恬憚守一、欣然不移（外界へのこだわりを無くして専一であり、その境地をよろこんで堅持する）」（麗藏二〇、八三三上）とあり、この用語が禪宗よりはるかに古い由来を持つことが知られる。さらに言えば「守一」は「老子」第十章の「抱一」に淵源し、「太平經」に「守一入室知神戒第一百五十二」なる一章が立てられるなど後漢以来の道教が主張した実践でもある。ことに初唐の六八〇年ころまでに成立したとみられる「太上妙法本相經」卷五・綜説品では、「人能断情去色、守一不移、其功必達」（敦煌文書P二四二九）と、「楞伽師資記」と全く同じ表現を用いている。

道信章における「守一」の目的はこの身が「未だ壊滅せざると雖も、畢竟是れ空」であることを観察することとされる。そして同じ章の後文では『莊子』齊物論篇の「天地一指、万物一馬」を引用して、「故に『莊子』は猶お一に滞るなり」との批判がなされる。こうした用心を見ると、次に引く弘忍章の「看一字」なる禪定はたしかに「初心の人」のための禪法なのだと了解される。

若初心人攀縁多、且向心中看一字。證後坐時、状若曠野沢中、迥処独一高山、山上露地坐、四顧遠看、无有辺畔。坐時満世界、寛放身心、住仏境界、清淨法身、无有辺畔（もし初心の人で雑念が多ければ、しばらくく心の中に「一」字を觀想せよ。この行を成就して坐禪をすれば、その境地は広い平原の中、一つだけ高くそびえる山におり、山頂に坐つて四方を遠く見やり、果てしないようである。このように坐る時には世界いつばいに心身を解き放ち、仏の境界にとどまつて自己の清淨なる法身が無限に広がるのだ）。（弘忍章）

雑念を鎮めるため、「一」という字を心中に觀想することが勧められている。この修行が成就した暁には、山上で四方を見わたすように世界すべてが己の法身となる境地が開けてくる。同じ弘忍章で『楞伽經』の「境界法身」を引いて説明したのも、この境地であろう。

こうした禪法によく似た実践が、道教文献である『三論元旨』にも見える。その虚妄章に「夫れ乱心多きが故に、方に今ま一を守るべし……若し心想剛躁にして浮游し、攝むるも住まらざれば、即ち須らく心を放ち、遠く四極の境を觀、先ず東方無極世界を觀、迴かに空冥の際、窈眇の中に入る。南・西・北方も、亦た是くの如くす。心想をして想極めしめて方始めて收帰せん」（道藏二二、九〇八下）と説くのがそれである。「守一（看一字）」の実践そのものなのかその結果なのかという差はあれ、世界の全体に広がる自己を体験するのは『楞伽師資記』に異ならないだろう。さらに興味深いのは、『三論元旨』は「守一」法を説明した後、「此れ自り已下は、心を灰にして一を忘る、則ち是れ心を忘れ觀を遺る、次心の学ぶ所なり」（道藏二二、九〇九上）と言い、「守一」の実践はあくまでも雑念を摂めるための一時的なものだと断っていることである。『楞伽師資記』に見える「一」への批判は、すでに考慮済みということになるだろう。『三論元旨』は天宝元年（七四二）以降の成書とみられる。ただ、これは該書が『楞伽師資記』の批判にこたえつつその瞑想法を受容したということでは必ずしもなく、おそらく初学者の実践においては道仏二教に共通することが多く、『楞伽師資記』はそれを忠実に記録したのであろう。

おわりに

『楞伽師資記』では、『楞伽經』の宗旨は言葉を超えて心において悟るほかないものと考えられていた。そのため『楞伽經』については短句の引用が中心で、具体的な実践法は他の經典にもとづいて解説するという戦略が採られた。本書における『文殊説般若經』の依用は『楞伽經』を補完するものであり、一書の論理に何ら矛盾はないのである。本書の『楞伽經』観は『統高僧傳』の伝える楞伽師たちを受け継いでおり、『文殊般若經』の使用も北朝まで源流をたどれるものであった。本書収録のさまざまな観法も、多くは古い来歴を持ちあるいは他宗派と共通すると推測される。

『楞伽師資記』の引用する種々の禅定法は、あくまでも『楞伽經』の宗旨を目標とし、またそれに支えられるものであった。だが京師に進出して拡大をつづける八世紀の禅宗教団にあつては、こうした禅法に安易な理解をする人びとも現れていたようである。本書にやや遅れて成立した燈史である『伝法宝紀』巻末の「論」は、同時代の禅宗界を次のように観察する。

念仏淨心之方便、混此彼流、真如法身之端倪、曾何髣髴、悲夫。豈悟念性本空、焉有念処、淨性已寂、夫

何淨心（仏を念じて心を清める方便は真実と混同されてしまい、真如法身の端倪をかすかに見ることにすら出来なくなつてしまった。悲しいことだ。念は本質としては空であるから念ずる主体はなく、清らかな本性がもとより静まつているのだから、心を清める必要などないと、どうして悟らないのか）。（ペリオ三五五九）

『楞伽師資記』が目指したのは心の無相を悟ることであり、念仏とは念の空を体得する手段であつた。しかし『伝法宝紀』は、方便が真実と誤解されている現実をこそ嘆いているのである。²⁶ 本書とほぼ同時期にあつて著者の見た実態を論評する『伝法宝紀』に対し、『楞伽師資記』が伝えるのは初唐以来の伝統的な理念と実践である。その内容の重層性、多様性は、さまざまな修禅者たちを取り込みつつ禅問答などの独自の禅法を練り上げ、達摩を初祖とする教団にまとまつてゆく禅宗の形成過程そのものなのである。

注

- (1) 『鈴木大拙全集 増補新版』十八（岩波書店、二〇〇一年）
- (2) 『柳田聖山集第六巻 初期禅宗史書の研究』（法蔵館、二〇〇〇年）
- (3) 『楞伽師資記』のテキストと研究論文の目録としては、

田中良昭・程正「敦煌禅宗文献分類目録Ⅰ 燈史類」（駒

沢大学禅研究所年報」二〇、二〇〇八年)を参照。

(4) 淨覚の事跡については中川孝「楞伽師資記の成立について―著者の時代的考察とその思想的背景」(『東北薬科大学紀要』七、一九六〇年)、程正「淨覚―その人と思想」(『駒沢大学禅研究所年報』三十三号、二〇〇二)に詳しい。

(5) 千田たくま「ふたりの淨覚」(『花園大学国際禅学研究所論叢』一、二〇〇六)は、これら三資料の間、また各資料の内部に矛盾があるとして、李収「大慈禪師墓誌銘并序」の墓主である大慈淨覚(六八八―七四六)が「楞伽師資記」の作者であるとす。しかし、本碑に記された大慈淨覚の事跡は「師資記」自序に述べる淨覚の経歴とまるで一致せず、筆者は賛同しない。

(6) 千田前掲論文は、「注心経序」に淨覚の出身を逍遙公房の韋氏とすることから、彼は韋皇后の駙馬房韋氏とは別系統であることを指摘し、「淨覚碑銘」の内容を疑っている。しかし韋後の弟であると言うのは「淨覚碑銘」のみ、逍遙公韋復の末裔であると言うのは「注心経序」のみなのだから、それぞれの内部に矛盾はない。そして楊曾文「唐五代禅宗史」第四章第三節「早期禅宗史書(楞伽師資記)和《法宝紀》」(中国社会科学出版社、一九九九年)が指摘するように「弟」を一族における同世代の人物と考えれば、二資料間の不整合も無いことになる。しばらく楊氏説に従う。

(7) 「注心経」のテキストは敦煌博物館七七号本を用いた。

(8) 「楞伽経」巻一「自心現境界、善解其義、種種衆生種種心色、無量度門、隨類普現、於五法自性・識・二種无我、

究竟通達」(麗藏十、七八五上)、巻四「五法・自性・識・二無我分別趣相者、謂名・相・妄想・正智・如如」(麗藏十、八二五下)。

(9) 中国国家図書館蔵BD6251(海五一、縮微八四二)

(10) 本書の撰述年代について、柳田聖山「初期の禅史I」は神秀章に睿宗を「太上皇」を呼ぶことを根拠に先天二年から開元四年までの成書と推定するが、千田たくま「楞伽師資記」の撰述年代」(『印度学仏教学研究』五六一、二〇〇七年)で論ずるように、本書における皇帝の呼称には複数時点でのものが混在しており年代決定の根拠にはならない。「初期禅宗史書の研究」において、淨覚の自序に云う參学の年次と敬賢の没年を手がかりに「開元七・八年頃」(九〇頁)と推定していたのが穩当な説だったのである。

(11) 「入道安心要方便法門」全体にわたる論考としては、中嶋隆藏「楞伽師資記・道信伝」管窺」(『仏学研究』三、一九九四年)参照。

(12) 柳幹康「禪者が見た心―馬祖の『楞伽経』解釈の新しい」(『東アジア仏教研究』十、二〇一二年)も同じ解釈。

(13) 「文殊説般若経」には、梁・曼陀羅仙訳「文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経」上下二巻と、梁・僧伽婆羅訳「文殊師利所説般若波羅蜜経」二巻の二訳が現存する。このうち、「一行三昧」を説く経文を含むのは曼陀羅仙訳である。

(14) 以下、高麗蔵の巻数、頁数は新文豊出版公司「景印高麗大蔵経」のもの。

(15) 「統高僧伝」には磧砂蔵本を用いる(『仏学名著選刊 高

僧伝合集」上海古籍出版社、二〇一一年。

(16) 胡適『楞伽師資記』序(一九三一年脱稿、『胡適學術文集 中国仏学史』中華書局、一九九七年)、矢吹慶輝『鳴沙餘韻 解説篇』(原刊一九三三年、臨川書店、一九八〇年)。

(17) 石刻本文は頼非著録文のほか、同氏編『中国書法全集12 北朝摩崖刻経』(榮玉齋、二〇〇〇年)、高橋蒼石『北朝の摩崖』(天來書院、二〇一二年)の写真を参照した。

(18) 頼非著は本碑を含め北朝の石刻『文殊般若』をすべて僧伽婆羅訳に比定する(一六七頁、二六八頁等)。確かに大正藏本(高麗再彫本)の曼陀羅仙訳とは文字に小異があるが、大正藏校勘記によれば宋・元・明三本と宮内庁本は石刻本に一致しており、房山石経(隋唐刻経)の曼陀羅仙訳も末尾「無念無作故」を「無念無作作故」に作るほかは石刻本に一致する(華夏出版社『房山石経』一、一二五頁)。さらに①および⑦の内容は曼陀羅仙訳のみに見える経文であることも勘案すれば、その他の『文殊般若』刻経も曼陀羅仙訳に基づいていると考えるのが自然であろう。

(19) 田熊信之「僧稠の心法と僧安道一」(『学苑』八五七、二〇一二年)も、『楞伽師資記』の「一行三昧」は北齊の僧安ら刻経集団の行道に淵源すると推定している。

(20) 塚本善隆「南岳承遠伝とその浄土教」(『塚本善隆著作集 第四卷 中国浄土教史研究』大東出版社、一九七六年)、関口真大「天台止観の研究」第三章「天台止観の展開と影響」(岩波書店、一九六九年)は、浄土あるいは天台から禪の「一行三昧」への影響を想定する。古勝亮「道信と天

台止観」(『中国思想史研究』三四、二〇一三年)は、『楞伽師資記』道信章の禪法に見られる天台止観からの影響を論ずるが、「一行三昧」については触れていない。

(21) 田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』(大東出版社、一九八三年)第一章第一節「楞伽師資記」参照。

(22) 田中前掲書第五章第五節「初期禅宗と道教」参照。

(23) 山田俊「熊本県立大学研究叢書3 校本『太上妙法本相経』及び解題」(熊本県立大学文学部、二〇〇二年)

(24) 正統道蔵の巻数、頁数は文物出版社・上海書店・天津古籍出版社三社合同影印版のもの。

(25) 山田俊「三論元旨」の思想」(『熊本県立大学文学部紀要』二、一九九六年)

(26) 拙稿「伝法宝紀」の精神」(『集刊東洋学』八五、二〇〇一年)参照。