

『楞伽師資記』と『跋陀三藏安心法』

—その日本への将来と天台宗への影響—

伊 吹 敦

はじめに

もう二十年も前のことになるであろうか、筆者は「最澄が傳えた初期禪宗文献について」と題する論文⁽¹⁾を發表して、今日には傳わっていない初期禪宗文献が最澄の著作に多く用いられていることを指摘し、その逸文に基づいて、その文献の内容と性格について論じたことがある。

この拙稿では、これに關聯して源信（惠心僧都、九四二—一〇一七）の『菩提心義要文』（九九七年）の文中に、敦煌文書の中から發見された代表的な初期禪宗文献である淨覺（六八三—七五〇？）撰の『楞伽師資記』（七二三年頃）とパラレルな記述があることを示して、『楞伽師資記』が早くに日本に傳わっていた可能性があることを初めて指摘した。そして、その傳承についても、恐らくは最澄（七六七—八二二）が比叡山の藏に納めた禪宗文献（彼はそれを「達磨法門」と呼んでいる）に含まれていたものであろうと推測し、更には『楞伽師資記』が神秀の弟子の筆頭に普寂を擧げていることから、普寂の弟子の道璿を將來者と考えるべきだとする推論を述べておいた。

この論文は、當時においては、一定の價值を持つものではあったが、実際には、いくつかの重要な問題が解決されずに殘されていた。具體的には、

1. 『菩提心義要文』に『楞伽師資記』とパラレルな記述があることは確かであるにしても、源信が見た文献が『楞伽師資記』そ

(1) 伊吹敦「最澄が傳えた初期禪宗文献について」（『禪文化研究所紀要』二三、一九九七年）

のものであるとまでは特定できなかった。つまり、『楞伽師資記』と同じ傳承を記録した他の文獻であった可能性や、『楞伽師資記』の影響下に成立した二次的文獻である可能性も排除できなかった。

2. 源信が用いている『楞伽師資記』乃至はそれと部分的に同じ内容を有する文獻が、彼以前においてどのように傳承されてきたのかという点について資料を提示できなかったため、最澄にまで遡る、つまり、彼が比叡山の藏に安置した、
 - a. 道瑢一行表—最澄と傳承されてきた文獻
 - b. 最澄自身が入唐の際に入手して將來した文獻という二系統の文獻の中にあつたとする推論がどの程度の蓋然性を持つかが明らかでなかった。
3. また、假に、それが最澄にまで遡るとする推論が正しかったとしても、『楞伽師資記』が神秀—普寂を禪の正系とするという点だけから、それを道瑢の將來とするのは餘りに短絡的な推論あつた。

といった種々の問題点が指摘できるのである。このことに自分も薄々は気づいていたのであるが、當時は、これ以上の論及は無理だと思われたのである。

しかるに、その後の研究の結果、中國禪宗史に關する知見の増加と、新たな資料の發見によって、これらの問題にほぼ決着を付けることができると思われるところまできたので、本拙稿において、その私見を述べようと思う。

一 『楞伽師資記』と『菩提心義要文』の一致とそれが提起する問題

これらの問題に關する私見を述べる前に、前稿と重複するが、敘述の都合上必要であるから、問題となっている『菩提心義要文』と『楞伽師資記』の對應する箇所を掲げるとともに(下線部を参照)、兩者間の關係について問題点を明らかにしておこう(波線部については後に言及する)。

源信『菩提心義要門』「三摩地門」

「跋陀三藏云。此間地居東邊。修道無法。以無法故。或墮二乘。或墮外道。久受生死。不得解脫。西國有法。先學安心。六波羅密。講經坐禪。精進造行。但名善業。不名修道。或爲名聞。或爲利養。人我心行。嫉妬心造。言安心者爲四。一背理心。一向凡夫。二向理心。聲聞人也。三入理心。是菩薩心。雖斷障顯理。能所未亡。四理心。心卽是理。理卽是心。心理能平等。名之爲理。理照能明。名之爲心。心理平等。名之爲佛。心會實性者。不見生死涅槃有別。凡聖無異。境智無二。理事俱融。眞俗齊觀。染清一如。而此必不證則無。證則有照。緣起大用。圓通無礙。名大修道。自他無二。一切行一時行。名爲大乘。內外無著。大捨畢竟。名爲檀波羅密。善惡平等。俱不可得。卽是尸波羅密。心境無違。怨害永盡。卽是忍辱波羅密。大寂不動。而萬行自然。卽是精進波羅密。繁興妙寂。卽是禪波羅密。妙寂開明。卽是般若波羅密。如此之勝上廣大。圓滿無礙。德用繁興。是爲大乘。有求大乘者。不先覺安心。定知誤矣略抄」⁽²⁾

淨覺『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」

「第一宋朝求那跋陀羅三藏。南天竺國人。以大乘學。時號摩訶衍。元嘉年。隨船至廣州。宋太祖迎於丹陽郡。譯出楞伽經。王公道俗。請開禪訓。跋陀未善宋言有愧。卽夕夢人以劍易首。於是就開禪訓。三藏云。此土地居東邊。修道無法。以無法故。或墜小乘二乘法。或墜九十五種外道法。或墜鬼神禪。觀見一切物。知他人家好惡事。苦哉。大禍大禍。自陷陷他。我愍此輩長劫落鬼神道。久受生死。不得解脫。或墮禁術法。役使鬼神。看他人家好惡事。詐言我坐禪觀行。

- (2)天台宗典編纂所『續天台宗全書〈密教3〉』（春秋社、一九九〇年）、二〇七頁下～二〇八頁上。なお、前稿で指摘したように、これに類似する文章が、永明延壽（九〇四-九七五）の『宗鏡録』（九六一年）の卷百に次のように引用されていることは注目すべきである。

「跋陀三藏云。理心者。心非理外。理非心外。心卽是理。理卽是心。心理平等。名之爲理。理照能明。名之爲心。覺心理平等。名之爲佛。心會實性者。不見生死涅槃有別。凡聖無異。境智一如。理事俱融。眞俗齊觀。圓通無礙。名脩大道。」（大正藏四八、九五三上）

凡夫盲迷不解。謂登聖道。皆悉降伏。不知是鬼神邪魔法也。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。楞伽經云。諸佛心第一。我教授法時。心不起處是也。此法超度三乘。越過十地。究竟佛果處。只可默心自知。無心養神。無念安身。閑居淨坐。守本歸真。

我法祕默。不爲凡愚淺識所傳。要是福德厚人。乃能受行。若不解處。六有七八。若解處八無六七。擬作佛者。先學安心。心未安時。善尚非善。何況其惡。心得安靜時。善惡俱無作。華嚴經云。法法不相見。法法不相知。至此國來。尚不見脩道人。何況安心者。時時見有一作業人。未契於道。或在名聞。或爲利養。人我心行。嫉妬心造。云何嫉妬。見他人脩道。達理達行。多有人歸依供養。卽生嫉妬心。卽生憎嫌心。自恃聰明。不用勝己。是名嫉妬。以此惠解。若晝若夜。勲脩諸行。雖斷煩惱。除其擁礙。道障交競。不得安靜。但名脩道。不名安心。若爾縱行六波羅蜜。講經坐二禪三禪。精進苦行。但名爲善。不名法行。不以愛水灌溉業田。復不於中種識種子。如是比丘。名爲法行。今言安心者。略有四種。一者背理心。謂一向凡夫心也。二者向理心。謂厭惡生死。以求涅槃。趣向寂靜。名聲聞心也。三者入理心。謂雖復斷障顯理。能所未亡。是菩薩心也。四者理心。謂非理外理。非心外心。理卽是心。心能平等。名之爲理。理照能明。名之爲心。心理平等。名之爲佛心。會實性者。不見生死涅槃有別。凡聖無異。境智無二。理事俱融。眞俗齊觀。染淨一如。佛與衆生。本來平等一際。楞伽經云。一切無涅槃。無有涅槃佛。無有佛涅槃。遠離覺所覺。若有若無有。是二悉俱離。

大道本來廣遍。圓淨本有。不從因得。如似浮雲底日光。雲霧滅盡。日光自現。何用更多廣學知見。涉歷文字語言。覆歸生死道。用口說文。傳爲道者。此人貪求名利。自壞壞他。亦如磨銅鏡。鏡面上塵落盡。鏡自明淨。諸法無行經云。佛亦不作佛。亦不度衆生。衆生強分別。作佛度衆生。而此心不證。是卽無定。證則有照。緣起大用。圓通無礙。名大脩道。自他無二。一切行一時行。亦無前後。亦無中間。名爲大乘。內外無著。大捨畢竟。名爲檀波羅蜜。善惡平等。俱不可得。卽是尸波羅蜜。心境無違。怨害永盡。卽是忍波羅蜜。大寂不動。而萬行自然。卽是精進波羅蜜。繁興妙寂。卽是禪波羅蜜。妙寂開明。

即是般若波羅蜜。如此之人。勝上廣大。圓攝無礙。德用繁興。是爲大乘。有求大乘者。若不先學安心。定知誤矣。」⁽³⁾

『楞伽師資記』の文は、『菩提心義要文』に較べると遙かに長大なものであるが、『菩提心義要文』は、末尾にわざわざ「略抄」と註記して、引用に際して、かなりの省略をしたことを明記しているのだから、正しく、『楞伽師資記』のごときものから引用を行っていることが窺える。

問題は、この記述が『楞伽師資記』にオリジナルなものなのかということである。もしも『楞伽師資記』が何らかの文獻をそのまま用いてこの部分を敘述しているなら、『菩提心義要文』もその元資料に基づいた可能性も出てくる。また假に、この部分が『楞伽師資記』のオリジナルであったとしても、その後これをそのまま轉載したある文獻が成立したとすれば、『菩提心義要文』に基づいたのがそれであった可能性も出てくるのである。

この文獻の將來者や日本における流布、その影響等を考えるためには、先ず、この問題、即ち、『菩提心義要文』に基づいたものを『楞伽師資記』と認めてよいかどうかという問題を解決する必要がある。

二 『菩提心義要文』が基づいた文獻の特定

前稿では、『菩提心義要文』が基づいた文獻を『楞伽師資記』と特定できるかという問題と、源信に至るその文獻の傳承が辿れないという二つの大きな問題點が残されていたのであるが、その後、この二つの問題を一舉に解決する資料を見出すことができた。それは次に掲げる圓仁(七九四-八六四)の『灌頂三昧耶戒』の序文である。

「夫欲修身慎行。要先捨惡進善。捨惡者調身口意。進善者。專修戒定慧。慧者即一切陀羅尼門。定者即是一切三摩地門。欲入此二門者。要藉正戒以爲根本。而是三門如世伊字。闕一不可。自有古先大德。則有求那跋陀羅三藏達磨。師師傳授。唯詮三摩地門。又三藏瞿多。

(3)柳田聖山『初期の禪史I』(筑摩書房、一九七一年)九三―一一二頁。

三藏留支唯集陀羅尼門。近有三藏善無畏與金剛菩提流志。即天竺高德此土傳燈。鳩此三門歸乎一揆。其定慧門者乃是滅煩惱之要津。登涅槃之正路。甚深微妙難可測度。既是速超佛地據果酬因。若不發增上心。精勤勇採者。則不合得聞勝上法門。欲入法門者先發菩提心。方進菩薩戒。然後登前佛地受法三寶所。以決定勤誠受佛正戒。」⁽⁴⁾

この序文で注目すべきは、下線を引いた箇所で「求那跋陀羅」と「三藏達磨」が師弟関係にあったとし、しかも、「達磨」を「三藏」と呼んでいるという点である。これは『楞伽師資記』が、「求那跋陀羅章」で求那跋陀羅を祖師の「第一」と数え、「菩提達摩章」の冒頭で、

「第二。魏朝三藏法師菩提達摩。承求那跋陀羅三藏後。」⁽⁵⁾

と述べているのと正しく一致する。このことから見て、ここで圓仁が用いている文献にも『楞伽師資記』と共通する点があったことが知られるから、それは源信が『菩提心義要文』で依據したものと正しく同じものであったと見做すことが許されるであろう。

前稿の段階では、『菩提心義要文』と『楞伽師資記』との文章の一致しか指摘できなかったから、それが基づいたものとして、

- a. 『楞伽師資記』が編輯に際して用いた何らかの散佚文献
- b. 『楞伽師資記』そのもの
- c. 『楞伽師資記』に基づいて著された何らかの散佚文献

という三つの可能性が考えられた。しかし、この『灌頂三昧耶戒』の記述によって、『菩提心義要文』が基づいた文献には、求那跋陀羅と菩提達磨の師弟関係が書かれていたことが確認できるため、上記のうちの a の可能性は消えたと言ってよい。何とならば、『楞伽師資記』のこの説は、『歴代法寶記』が、

(4) 日本大藏經四一、一七五上。

(5) 前掲『初期の禪史 I』一二七頁。

「有東都沙門淨覺師。是玉泉神秀禪師弟子。造楞伽師資血脈記一卷。妄引求那跋陀三藏。爲第一祖。不知根由。惑亂後學云。是達摩祖師之師。求那跋陀自是譯經三藏。小乘學人。不是禪師。譯出四卷楞伽經。非開受楞伽經。與達摩祖師。達摩祖師自二十八代首尾相傳。承僧迦羅叉。後惠可大師親於嵩高山少林寺。問達摩祖師承上相傳。自有文記分明。彼淨覺師妄引求那跋陀。稱爲第一祖。深亂學法。法華經云。不許親近三藏小乘學人。求那跋陀三藏譯出四卷楞伽經。名阿跋陀寶楞伽經。魏朝菩提流支三藏譯出十卷。名入楞伽經。唐朝則天時。實叉難陀譯出七卷楞伽經。已上盡是譯經三藏。不是禪師。竝傳文字教法。達摩祖師宗徒禪法。不將一字教來。默傳心印。」⁽⁶⁾

と激しく批判するように、禪宗の傳統に反する主張であって、著者淨覺(六八三-七五〇?)の獨創と言つてよいものだからである。

従つて、殘る可能性はbとcであるが、資料の不足により、現時點では、これを決定することはできない。ただ、私見に據れば、次に掲げる三つの理由によつてcと見做すのが妥當だと判斷している。

1. この文獻への言及で知られるものは、今のところ、圓仁と源信のみであるが、そのいずれもが、『楞伽師資記』で言えば、「求那跋陀羅章」のみに限られており、他の部分が日本に傳わつていた確證が得られない
2. 日本の古文獻のいずれにも『楞伽師資記』への言及は見られない。
3. これに對して、『石山寺藏中聖教目錄』(一七七六年)の中に、正しく『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」のこの部分の内容と呼應する名稱を持つ『跋陀三藏安心法』なる文獻が掲げられている⁽⁷⁾。

つまり、私見に據れば、圓仁や源信が用いたのは、『楞伽師資記』そ

(6)柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』(筑摩書房、一九七六年)五九-六〇頁。

(7)大正藏別卷三、八二八上。

のものではなく、その「求那跋陀羅章」から「安心」に關する部分のみを別行させた散佚文献、『跋陀三藏安心法』であったと考えるべきなのである。

『楞伽師資記』は『歴代法寶記』などから激しい批判を浴びたが、その理由は主にその祖統説にあった。これは確かに禪宗では認められないものであったが、その各章に述べられている禪思想そのものについては、當時においても十分に価値を持つものであったと考えられるから、『楞伽師資記』全體に對する評價如何に拘わらず、その一部が別行したことは大いに考えられることである。

しかし、ここには一つの難點がある。それは即ち、もし『跋陀三藏安心法』がそうしたものであったとすれば、そこには求那跋陀羅と菩提達磨の師弟關係は殊更排除されていたと考えるべきではないかという點である。ただ、筆者の考えでは、詳しい祖統などは確かに述べられていなかったであろうが、この『跋陀三藏安心法』が価値あるものであることを強調するために、その冒頭か末尾に、達磨の『二入四行論』の「安心」の説は實はここに説かれる求那跋陀羅の「安心」の教えに由來するものであるという程度の記述は成されていたに違いないと思う。

ただ、以上の私見に關して問題となるのは、『灌頂三昧耶戒』の撰者について一部に異論が行われているということである⁽⁸⁾。しかし、次に示すように、『灌頂三昧耶戒』の序文のちょうど上に掲げた部分が、安然(八四一? -九一五?)の著作、『眞言宗教時義』と『觀中院撰定事業灌頂式具足支分』に引用されているから、『灌頂三昧耶戒』が安然以前に行われていたことは確實である(後者については既に苦米地誠一氏に指摘がある⁽⁹⁾)。

『眞言宗教時義』卷四

「問。義釋釋阿闍梨相中通達三乘文云。謂於大小乘三藏教中善其文義也云云其大 画像小乘三藏何耶 答。有四種三藏教。一祕密大乘

(8) 苦米地誠一「圓仁撰『灌頂三昧耶戒』について」(鹽入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房佛書林、一九九一年)二〇三頁。

(9) 前掲「圓仁撰『灌頂三昧耶戒』について」二〇八頁。

三藏教。二顯示大乘三藏教。三大小相對三藏教。四顯示小乘三藏教。一祕密大乘三藏教如三昧耶戒中云。夫欲超有流海達本無生岸要先捨惡進善。捨惡者調身口意。進善者專修戒定慧。戒者即一切陀羅尼門。定者即一切三摩地門。欲入此二門者要藉正戒以爲根本。而是三門如世伊字闕一不可。自有古先大德。則有求耶跋陀羅三藏達磨。師師傳授唯詮三摩地門。又三藏瞿多三藏留支唯集陀羅尼門。次有三藏善無畏與金剛菩提流志。即天竺高德唐土傳燈。鳩此三門歸乎一揆^{云云}。此約所詮以明三藏。又空海和上眞言三藏流通天下表云。金剛頂大日經等修多羅藏。蘇悉地蘇摩胡等毘奈耶藏。釋摩訶衍菩提心論等阿毘達摩藏^{云云}。此約教部以明三藏。』⁽¹⁰⁾

『觀中院撰定事業灌頂式具足支分』

「私謂。此中或戒儀云。夫欲超有流海達本無生岸要先捨惡進善。捨惡者調身口意。進善者專修戒定慧。慧者即一切陀羅尼門。定者即一切三摩地門。欲入此二門者要藉正戒以爲根本。而是三門如世伊字闕一不可。自有古先大德則有求那跋陀羅三藏達磨。師師傳授唯詮三摩地門。又三藏瞿多三藏留支唯集陀羅尼門。次有三藏善無畏與金剛菩提流志。即天竺高德唐土傳燈。鳩此三門歸于一揆。其定慧門者乃是滅煩惱之要津登涅槃之正路。甚深微妙難可測度。若不發增上心精勤勇操者則可令得聞勝上法門矣^{云云}。』⁽¹¹⁾

安然に圓仁の影響が強いことはしばしば指摘されている通りであるから⁽¹²⁾、苦米地氏が主張されるように、『灌頂三昧耶戒』は圓仁の著作と認めてよいであろう。だとすれば、『跋陀三藏安心法』の日本渡來は圓仁以前に遡りうることになる。

(10)大正藏七五、四四一上-中。

(11)大正藏七五、二三三上。

(12)淺井圓道氏は、安然が「四一十門」の説を立てたのは圓仁の「一大圓教論」を承けたものであるし、また、「六義同」の説を立てたのも圓仁の「理祕密教」の説を補強するためであったとして、「安然是種々の面で圓仁の教學を祖述し、これを詳細ならしめた」と論じている（『上古日本天台本門思想史』〈平樂寺書店、一九七三年〉六六八頁）。

圓仁が用いたのであってみれば、それは、師、最澄が比叡山の藏に収めた「達磨法門」か、圓仁自身が唐から將來したものいずれかに相違ない。そして、先に觸れたように、前者には、二つの系統で傳えられた文獻が含まれていたのであるから、結局、その將來については、

- a. 道璿が將來し、道璿一行表—最澄と傳承されてきた文獻
- b. 最澄自身が入唐の際に入手して將來した文獻
- c. 圓仁自身が入唐の際に入手して將來した文獻

という三つの可能性が考えられることになる。前稿では、『楞伽師資記』に説かれる系譜が道璿の師である普寂を正統と認めているという理由によって a の可能性が強いと論じたのであったが、上記のように、圓仁や源信が用いた文獻が『楞伽師資記』そのものではなく、その一部のみを別行させたものであったとすれば、神秀の弟子についての記述はなかったと見做すべきであり、『楞伽師資記』の祖統説を道璿將來の根據とすることはできない。

また、『楞伽師資記』の成立は七二三年頃と考えられるが、八世紀前半に中國で流布していた形跡を認めることができない。もし流布していれば、荷澤神會（六八四—七五八）が批判しないはずがないのである⁽¹³⁾。従って、『跋陀三藏安心法』がそれからの別行本であったとすれば、その成立は八世紀後半以降と見做すべきであって、七三六年に渡來した道璿がそれを入手できたはずがない。

従って、b か c、即ち、『跋陀三藏安心法』は、最澄か圓仁のいずれかが齎したものと見做すべきである。もっとも、二人の將來目録にはいずれも記載されていないが、小篇であったため、あるいは私的なものだという理由で公表するには及ばないと考えたのではないかと思われる。

(13)『楞伽師資記』の成立時期については、拙稿「『東山法門』の人々の傳記について(中)」(『東洋學論叢』三五、二〇一〇年)四四—四六頁を、また、『楞伽師資記』の流布については、拙稿「『東山法門』の人々の傳記について(下)」(『東洋學論叢』三六、二〇一一年)九八—一〇一頁をそれぞれ参照されたい。

三 『跋陀三藏安心法』が日本天台宗に與えた影響

前節では、源信が『菩提心義要文』で用いた文献が『楞伽師資記』そのものではなく、その一部を別行させた『跋陀三藏安心法』であったであろうこと、その將來者が最澄、あるいは圓仁であったであろうこと、それが源信に先立って圓仁にも用いられていること、更には、圓仁がこれを用いて行った論述が安然によって二度に互って取り上げられていること等を確認した。

これによって知られることは、この文献が圓仁以降、その時々主要な學匠に用いられ、彼らに影響を與え続けたということである。本節では、この『跋陀三藏安心法』が天台の學匠たちに與えた影響を時代に沿って検証してゆくことにしたい。

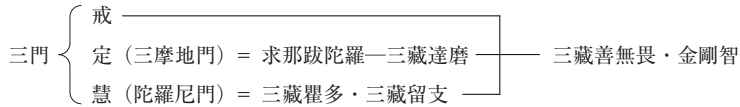
1. 圓仁

圓仁は、先に掲げた『灌頂三昧耶戒』の序文において、「修行」には「捨悪」と「進善」の二つが必要であるとしたうえで、「進善」とは「戒」「定」「慧」の「三門」のことだという。そして、「慧門」は「一切陀羅尼門」、「定門」は「一切三摩地門」で、この「二門」に入るためには「正戒」が「根本」だとし、この三つは一つが缺けても成り立たないという。そして、(『跋陀三藏安心法』に説く)求那跋陀羅—三藏達磨の系統では「三摩地門」だけを明らかにしてきたし、三藏瞿多や三藏留支たちの教えは「陀羅尼門」だけを説くのみだが、三藏善無畏と金剛菩提流志だけが「三門」を一つに統合したと論じている。

ここに「金剛菩提流志」とされているのは、苦米地氏の言うように、「金剛智を「金剛菩提」とした後に誤って「流志」を付加した」もので、本来、「金剛智」でなくてはならないはずである⁽¹⁴⁾。従って、この内容を

(14) 苦米地誠一「圓仁撰『灌頂三昧耶戒』について」(塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房佛書林、一九九一年)二〇六頁。なお、安然の二度の引用のいずれにおいても「金剛菩提流支」となっているから、この誤りは圓仁自身に由来するものと見るべきである。

圖示すれば、次のようになる。



この説は、最澄の『血脈譜』において、「達磨大師付法相承師師血脈譜」で「菩提達磨」＝「後魏達磨和上」を祖師とし、「雜曼荼羅相承師師血脈譜」で「天竺沙門菩提流志」と「天竺沙門阿地瞿多」を祖師とし、「胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脈譜」で「中天竺大那蘭陀寺善無畏三藏大師」と「金剛智阿闍梨」を祖師としたのを承けたものと見られるから、『血脈譜』の五つの血脈の内、「天台法華宗相承師師血脈譜」と「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」の二つを除いた三つを問題にしていることになる。この二つを除いたのは、この著作が密教戒たる「三昧耶戒」の受法を問題にしているからであろうが、そうだとすれば、圓仁が禪宗を密教に近いものと見ていたことが知られるのである。

これは非常に興味深いことであるが、恐らく、その理由は、当時、禪の主流となりつつあった馬祖禪における教學の撥無と禪修行への集中を密教の事相に近いものと見、また、馬祖の「即心是佛」という主張を密教の「即身成佛」の思想に近いものと見たところにあるのであろう。というのは、時代はわずかに下るが、圓珍（八一四-八九一）の『諸家教相同異略集』に次のように述べられているからである。

「問。彼禪門宗爲何宗 答。自有宗非八宗抄也。問。其宗教相何 答。未見立教相旨。唯以金剛般若維摩經而爲所依。以即心是佛而爲宗。以心無所著而爲菩提。法雲而爲義。始自佛世衣鉢授決師資相承更無異途。具出傳記者也。」⁽¹⁵⁾

つまり、圓珍の認識では、禪宗は「教相」を立てず、『金剛般若經』と『維摩經』を所依とし、「即心是佛」を説くものだというのであるが、

(15)大正藏七四、三一二下。

この認識は、當時の中國で主流となっていた馬祖・石頭系の禪をかなり正確に理解したものだと言える。圓仁や圓珍は、いずれも入唐しているから、その過程で馬祖禪の興隆という當時の中國における佛教界の情勢を否が応でも知らざるをえなかったのである⁽¹⁶⁾。

また、もう一つ、圓仁が禪を意識せざるを得ないような状況が日本國內でも生じていた。義空(生歿年未詳)の來朝である。圓仁の歸國(八四七年)に先立って義空が渡來しており⁽¹⁷⁾、彼を招いた檀林皇后(橘嘉智子、七八六-八五〇)を初めとする朝廷の支援のもと、馬祖禪を弘めていた。圓仁が禪を密教に近いものと見做したことは、禪に高い評価を與えたと考えてよいが、そうせざるを得ないような状況が存在したのである。

このように考えてみると、圓仁の『跋陀三藏安心法』依用には、次のような不可解な點が認められる。

- a. 最澄が道璿から傳えた「北宗禪」の「禪と菩薩戒との一致」という思想を圓仁はよく知っていたはずであるのに、それを敢えて無視している。
- b. 中國禪が單に三學の中の「定」に収まるものではないことを知っていたはずなのに、敢えて圓仁はそのように規定しようとして

(16) 荒瀬純隆「圓仁と禪門宗」(『天台學報』三八、一九九六年)を参照。

(17) 義空の渡來時期には異説がある。即ち、高木神元氏が、義空の書簡の記述などから承和十四年(八四七)であると主張し(「禪宗初傳考序説—唐僧義空の來朝時期」〈『大乘佛教から密教へ』勝又俊教博士古稀記念論集、春秋社、一九八一年)、これが定説化しつつあったが、最近、大槻暢子氏が、義空關係の資料に出てくる貴族たちの官位や役職、會昌の破佛の進展と書簡の内容との整合性などから、義空の渡來は承和十一年(八四四)前後と見做すべきだという新説を唱えられている(「唐僧義空の招聘とその背景」『ヒストリア』二二七、二〇一一年)六〇-六七頁)。破佛の状況と書簡の内容との整合性という點では、確かに大槻氏の説の方が自然であるから、これに従うべきである。従って、圓仁が歸國したときには、義空は朝野で大いにもてはやされていたはずである。ただし、圓仁に義空への言及は見られない。しかし、圓珍は『諸家教相同異略集』で義空に言及しているだけでなく(大正藏七四、三一二下、ただし大正藏本は「義宗」に誤る)、『普賢經文句』でもその名を擧げており(大日本佛教全書26、508上)、義空を強く意識していたことが窺われる。

いる。

- c. 求那跋陀羅を達磨の師とする『跋陀三藏安心法』（や『楞伽師資記』）の説が特異なもので、禪宗内で行われていないことを知っていたはずなのに、圓仁は殊更それを取り上げている。

aについては、菩薩戒が「三昧耶戒」に由来するものであったにしても、それ自体は「密教」とは見做せないものだと考えたため、「三昧耶戒」を論ずる本書では禪と菩薩戒の関係を敢えて無視したということも考え得るかもしれないが、bを考慮に入れるならば、禪を「定」のみを伝えるものと規定することで、「戒」「定」「慧」の三學を完備する善無畏・金剛智系の「密教」には及ばないとして低く位置付けるための方便と見做すべきである。要するに圓仁のここでの議論は、圓・密・禪・戒を統合するという日本天台の傳統の内に新興の禪宗を敢えて押し込めようとするものだったのである。では何故、當時、既に時代遅れとなっていたはずの『跋陀三藏安心法』の説を用いる必要があったのか。彼自身が齎したもっと新しい禪文献を用いてもよかったのではないか。

これについて考えるに、『灌頂三昧耶戒』の字面だけからは、単に、純密の「三藏善無畏・金剛智」、雜密の「三藏瞿多・三藏留支」の系統と併舉するためには、「求那跋陀羅」と「三藏達磨」という二人が必要であり、更に、その中に經典の翻譯者を含むことが望ましかったため、それに適合する『跋陀三藏安心法』を取り上げたというだけに見える。しかし、恐らくは、そうではない。後に源信について論じる時に明らかになるように、『跋陀三藏安心法』の思想そのものが日本天台宗の枠組みの中に禪を位置付けるのに都合のよいものであったから、敢えて禪を『跋陀三藏安心法』で代表させたかったのである。

『跋陀三藏安心法』（や『楞伽師資記』）に表現されている初期の禪思想は、密教や天台宗、律宗と融會可能なものであった。そのため、中央に進出した神秀の門下では、それら他宗の人々との間で頻繁な交流が行われ、相互に影響を與えあっていた。これこそが最澄の「一乘」思想の基盤にあったものに外ならないのであるが、当時、主流になっていた馬祖・石頭系の禪宗は、いわゆる「平常心是道」「大機大用」等の新たな思想に基づき、特異な禪問答を繰りひろげるなど、既に日本天台宗の傳

統の中に収め得るようなものではなくなっていたのである。

このことは渡來した義空の動靜からも窺うことができる。これまで義空は、初め東寺に入ったが、後に檀林寺に移ったと考えられてきた。しかし最近では、義空の書簡が空海の書簡に紛れて傳わったということから、実際には、一貫して東寺を本據地として、檀林寺との間を往復していたのではないかと論じられるようになってきている⁽¹⁸⁾。そして、義空が東寺に居を定めたのであったとすれば、それは彼と天台宗の關係がうまく行かなかったことを暗示するものと言わねばならない。東寺は嵯峨天皇（八〇九-八二三在位）から空海（七七四-八三五）に與えられた寺で、眞言宗は天台宗と對抗關係にあったからである。

義空の立場が「禪」であってみれば、本來であれば、禪の血脈を伝える天台宗と密接な關係を保ってよいはずである。また、圓仁ら天台宗の入唐僧と義空來朝の立役者であった慧萼（生歿年未詳）との交流等を考慮しても⁽¹⁹⁾、天台宗に近いところに生活の場を求めるのが當然であろう。しかし、実際には、そうは行かなかった。その理由は、彼の禪が日本天台宗の傳統とは融會できないものだったからに外なるまい。

要するに、圓仁にとって「禪」は、日本天台宗に包攝されるものでなくてはならず、そのためには、その「禪」は當時の馬祖・石頭系の禪ではなくて、既に傳承を絶っていた北宗系の禪でなくてはならなかった。そこに彼が敢えて時代遅れの内容を持つ『跋陀三藏安心法』を用いた理由があったと考えられるのである。

2. 安然

先に論じたように、安然は『跋陀三藏安心法』に基づく圓仁の『灌頂三昧耶戒』の序文を二度に互って引用している。その引用の仕方から見て、安然は、それが『跋陀三藏安心法』に基づくものであることは知らなかったであろう。ただ、この圓仁の説は、安然独自の教判として有名な「九宗教判」の成立に大きな影響を與えたと考えられるので、それについて論じておきたい。

(18) 前掲「唐僧義空の招聘とその背景」五七-五九頁。

(19) 佐伯有清『最澄とその門流』（吉川弘文館、一九九三年）一八三-二一四頁を参照。

先ず、『教時諍』に基づいて、彼の「九宗教判」を掲げでみよう。

「第五次依教理淺深。初眞言宗大日如來常住不變。一切時處說一圓理諸佛祕密。最爲第一。次佛心宗一代釋尊多施筌蹄。最後傳心。不滯教文。諸佛心處故爲第二。次法華宗一代教跡權實偏圓教觀雙共明一實。諸佛祕藏故爲第三。次華嚴宗獨顯教主伴具足性相圓融。終達本源。舍那因果故爲第四。次無相宗眞性空寂終無住著。八不破法一如無處勝義皆空故爲第五。次法相宗三變流轉百法分明界性本別眞如不變依圓是有故爲第六。次毘尼宗唐三藏中通三乘行。有人言。大乘法本小律。佛說先律故爲第七。次成實宗立見空道。破見有執。遣蕩著見。成立實義能破爲勝。故爲第八。次俱舍宗對法藏立毘曇義。小乘有門世間眞道所破爲負。故爲第九。」⁽²⁰⁾

ここには「九宗」という新たな概念が提出されている。即ち、奈良以前に伝わった「華嚴宗」「三論宗（無相宗）」「法相宗」「律宗」「成實宗」「俱舍宗」の「南都六宗」に、平安時代に成立した「天台宗（法華宗）」「眞言宗」の二宗を加えた「八宗」に、更に「禪宗（佛心宗）」を加えて「九宗」と呼ぶのである。そして、注目すべきことに、その「禪宗」を「眞言宗」に次ぐ第二のものとして、「天台宗」の上に置いているのである。これが大きな波紋を投げかけたことは当然であって、この後、天台宗内でその意圖、あるいは理由がしばしば論じられることになるのであるし、また、禪宗の確立を目指す榮西や圓爾らの人々に利用されることになるのである⁽²¹⁾。

それはともかく、ここで筆者が問題にしたいのは、この説が先に掲げた圓仁の『灌頂三昧耶戒』の説の發展に外ならないということである。即ち、『灌頂三昧耶戒』では、最澄が傳えた五つの血脈のうち、「天台法華宗相承師師血脈譜」と「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」を除く三つの血脈を取り上げ、その相互關係、乃至は優劣を論じていた。そして、

(20)大正藏七五、三六二上-中。

(21)山口興順「日本禪宗における安然『教時諍論』の位置」(『天台學報』三八、一九九六年)一二六一―二九頁を参照。

そこでは禪が密教に準ずるものとして扱われていたのである。この立場からすれば、「眞言宗」に次いで「佛心宗」を挙げ、密教の埒外におかれた「天台法華宗」の上に置くのはむしろ當然ということになるのである。つまり、安然の「九宗教判」も圓仁の説を繼承發展させたものであったと言ってよいのである。

この「九宗教判」について淺井圓道氏は、安然が『教時諍論』において、

「天台四教。開十六門。一切諸宗皆攝。三藏有門攝俱舍。三藏空門成實論。藏通毘尼攝四分律。通教有門攝唯識論。別教有門攝華嚴地。別教空門攝三論計。圓教空門攝禪門傳。圓教有門攝眞言教。」⁽²²⁾

と述べているのが蓮剛(815-880)の『定宗論』の説であるとし、その内容は、

三藏	□	有門	—	俱舍論
		空門	—	成實論
通教	—	有門	—	唯識論
藏通毘尼	—	—	—	四分律
別教	□	有門	—	華嚴經
		空門	—	三論計
圓教	□	空門	—	禪門傳
		有門	—	眞言教

と圖示できるとして、これこそが安然の「九宗教判」の原型と見做すべきであり、従って、「九宗教判」は安然の獨創とは言えないと論じている⁽²³⁾。

確かに、ここに圖示されている「俱舍論」乃至「眞言教」は「八宗」に相等し、更に當然の前提となっている天台宗を加えれば「九宗」とな

(22)大正藏七五、三六八下-三六九上。

(23)前掲『上古日本天台本門思想史』六五〇-六五二頁。

る。また、禪宗を「圓教」に含め、眞言宗に次ぐ地位を與えている點も『教時諍』と一致する。ただ、この説ではこれら八宗を超えるものとして天台宗が考えられているはずで、「九宗教判」との間で、天台宗と禪宗の位置づけに大きな相違を認めることができる。

更に問題なのは、『教時諍論』には、この説を蓮剛や『定宗論』と結び付けるいかなる記述もなく、これが『定宗論』の説だとする淺井氏の主張の根據が明らかでないということである。それどころか、『定宗論』の「依佛説次第定八宗之爲道第十一」には、これとは全く異なる、

「揚已貶他。未弘道之謂。今依佛説。定諸宗源。若依佛説次第者。第一華嚴宗。依第二七日所説華嚴故。第二成實宗。第三俱舍。小宗依阿含小經見空見有爲兩宗故。第四法相宗。依方等部經論建立三乘道故。第五三論宗依般若經建立無相道故。第六律宗。依大小乘經建立律儀故。第七眞言宗。依祕密教立菩薩曼荼羅藏故。第八法華宗。依法華經開會諸宗令歸一實故。」⁽²⁴⁾

という説が述べられており、しかも安然は、『教時諍』において、

「四蓮剛和上定宗論云。若依佛説次第。第一華嚴宗。第二成實宗。第三俱舍宗。第四法相宗。第五三論宗。第六律宗。第七眞言宗。第八法華宗。揚已貶他未謂弘道。今依佛説。八宗皆道。」⁽²⁵⁾

とこの説に論及しているのであるから、『教時諍論』の上記の説を『定宗論』のものとする淺井氏の主張はどうにも受け入れ難い。これも「九宗教判」と同様、安然自身の説で圓仁の『灌頂三昧耶戒』の説の發展と見做すべきである。

これに關聯して淺井氏は、『教時諍』の「九宗教判」が天台宗の上に禪宗を置くのに対して、『教時諍論』のこの説が天台圓教の中に眞言・禪を含めているため、兩書の説に矛盾があるとする説を追認した上で、

(24)大正藏七四、三二三下。

(25)大正藏七五、三五五上。

前者の説は安然のもの、後者の説は蓮剛のものだから何ら問題はないと論ずるが、「九宗教判」における安然の意圖は、教相と事相の關係に基づいて敘述する都合上、序列を付けたに過ぎないであろう。

一方、『教時諍論』の説では、天台宗への言及が見られないが、恐らく、「有門」の眞言と「空門」の禪を統合する役割を擔わされていると見るべきであって、こちらではむしろ天台が禪や眞言以上の地位に置かれていると見做すことができる。しかし、これも「有」と「無」という視點から敘述する都合であって、安然の基本的立場は、眞言・禪・天台の三つの間に格差を認めないというものであったと考えるべきである。『教時諍』と『教時諍論』の間には、一部、諸宗の序列などに違いも認められるが、大枠としては價值觀を等しくすると見てよく、いずれも安然のものと認めて問題はないはずである。

ところで、淺井氏は、「九宗教判」が安然に占める位置について次のように論じている。

「九宗教判は教時諍にその詳説があり、教時諍論にその原型が見える以外には、どこにも見えない。然るに教時諍は八七六年三十六歳の作であり、教時諍論はその続篇であるとするれば、九宗教判は、五教判が初めて見える普通廣釋より六年前の成立であり、従って五教判を組織する以前に使用されていた教判であるということになる。」⁽²⁶⁾

つまり、「九宗教判」は、若い頃、一時的に採用したに過ぎないもので、「五教判」が成立した後には完全に捨てられたというのである。しかしながら実際には、台密の思想を確立したとされる『眞言宗教時義』に『灌頂三昧耶戒』の序文が引用されているのであるから、後には捨てられる一過的なものであったと言えるかどうか大いに疑問である。

これに關聯して苦米地氏は、安然が『觀中院撰定事業灌頂式具足支分』において『灌頂三昧耶戒』を引くに際して、「或戒儀云」と書名を伏せて引用を行っているのは、この『灌頂三昧耶戒』の説に批判的であった

(26) 前掲『上古日本天台本門思想史』六五〇-六五一頁。

(27) 前掲「圓仁撰『灌頂三昧耶戒』について」二〇八頁。

からだ論じている⁽²⁷⁾。もしそれが正しければ、「五教判」確立の後は「九宗教判」が捨てられたとする説の根據ともなるが、同じ文章が、『真言宗教時義』では「如三昧耶戒中云」と書名が明示されて引用され（この「三昧耶戒」は「灌頂三昧耶戒」の略稱と見てよい）、しかも肯定的に扱われているのであるから、これも成り立たない議論である。

安然において後々まで『灌頂三昧耶戒』の説が用いられたのであれば、「九宗教判」そのものへの言及はなくとも、禪宗を密教に次ぐものとして高く評価する考え方は、その後も維持されたと考えねばならない。

3. 源信

源信の『菩提心義要文』は、龍樹撰とされる『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』（『菩提心論』）の本文を「行願門」「勝義門」「三摩地門」の三門に分けて掲げ、そのそれぞれについて關係する要文を種々の文獻から引用し列挙したものであり、最後に「助菩提心縁」「退菩提心縁」という二つの項目ごとに要文をいくつか掲げて附録としている。基本的には、『菩提心論』の本文に關聯する聖教を提示し、理解の便を提供することが目的であつたらしく、著者源信の見解は一切述べられていない。

このうち、『跋陀三藏安心法』が引かれているのは、「三摩地門」の要文の部分である。先に掲げた文章から知られるように、この引用文は、「安心」の重要性の強調と「六波羅蜜」の特殊な解釋が中心となっているが、『菩提心論』の本文には「安心」も「六波羅蜜」も言及されておらず、『菩提心論』そのものに、この文章が引かれる理由を見出すことはできない。では、どうしてこの文章が引かれたのかと言えば、その理由は、この直前に「善無畏三藏用心次第」の名で『無畏三藏禪要』が引用されているが、その中に、

「行者應當安心淨住。勿縁一切諸境。假想一圓明。猶如淨月。去身四尺。當前對面。不高不下。量周一肘。圓滿光明。内外瑩徹。色白鮮契。世無方比。初雖未見。久久精研。尋當徹見。若明見已。即更觀察。漸引令廣。或四尺八尺。如是倍增。乃至遍滿三千大千世界。極令分明。將欲出觀。如是漸略量同本相。初觀之時。假月爲喻。遍

周之後。無復方圓。作是觀已。即便證得解脫一切障三昧。……」⁽²⁸⁾

と「安心」に言及されているので、それを補足するところにあつたようである。

そして、この『無畏三藏禪要』の文は、「行者應當安心淨住。勿緣一切諸境。假想一圓明。猶如淨月」と「安心」を得るためには、「淨月」のごとき「圓明」を觀ずることが必要だと説くものであるが、これは『菩提心論』に、心中に月輪を觀じさせる觀法、即ち「月輪觀」が、

「眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵。爲貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲。以善巧智。說此甚深祕密瑜伽。令修行者於內心中觀白月輪。由作此觀。照見本心湛然清淨。猶如滿月光遍虛空無所分別。亦名覺了。亦名淨法界。亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地。猶如滿月潔白分明。何者。爲一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪。何故以月輪爲喻。謂滿月圓明體。則與菩提心相類。……」⁽²⁹⁾

などと記されていることに因んで引かれているのである。

源信が引く『無畏三藏禪要』の文では、先の引用の後に、更に「月輪觀」が詳しく説明されている。

「即此自性清淨心。以三義故。猶如於月。一者自性清淨義。離貪欲垢故。二者清涼義。離瞋熱惱故。三者光明義。離愚癡闇故^乃至是以如月世人共見。取以爲喻。令其悟入。觀習成就。不須延促。唯見明朗。更無一物。亦不見身之與心。萬法不可得。猶如虛空。亦莫作空解。以無念等故。說如虛空。非謂空想。久久純熟。行住坐臥。一切時處。作意不作意。任運相應。無所罣礙。一切妄想。貪瞋癡等一切煩惱。不假斷除。自然不起。常得清淨。依此習觀。乃至成佛。唯是一道。更無別理。此是諸佛菩薩內證之道。非諸二乘外道境界。作是

(28)『續天台宗全書』密教3、二〇六下-二〇七上。

(29)大正藏三二、五七三下。

觀已。一切佛法恒沙功德。不由他悟。以一貫之。自然通達_上。」⁽³⁰⁾

全體を通して讀むと、下線部から知られるように、『無畏三藏禪要』は、「安心」を得るには「淨月」のごとき「一圓明」を假想するところから初めて、やがて、「自性清淨心」そのものを見よと説き、その「悟入」の境地には、「無一物」で「身」と「心」の區別も無いと言っている。

一方、『跋陀三藏安心法』でも、「安心」の必要性を強調し、「心」が「實性」を體得するなら、「生死」と「涅槃」、「凡」と「聖」、「境」と「智」、「理」と「事」、「眞」と「俗」などのあらゆる區別が失われると説いている。また、もともと存在したが、源信が引かなかったと考えられる部分には、「本有」の「圓淨」が「浮雲」に隠された「日光、あるいは、「塵」の附着した「銅鏡」に譬えられており、同じく「自性清淨心」の立場に基づいていることが知られる（先に引いた『楞伽師資記』の波線部を参照）。このように、兩者には思想的に通ずる點が多く見られ、このことも『跋陀三藏安心法』が『無畏三藏禪要』に續けて引かれた理由と考えることができる。

これら兩書に共通點が多く見られるのは決して偶然ではない。『無畏三藏禪要』の冒頭に、

「中天竺摩伽陀國王舍城那爛陀竹林寺三藏沙門諱輪波迦羅。唐言善無畏。刹利種豪貴族。共嵩岳會善寺大德禪師敬賢和上。對論佛法。略敍大乘旨要。頓開衆生心地令速悟道。及受菩薩戒。羯磨儀軌。序之如左」⁽³¹⁾

と述べられているように、本書の成立には神秀の弟子、敬賢（六六〇-七二三）が絡んでいるのであって、いわゆる「北宗禪」と密教の交渉の中で生まれた文獻と見做すことができるからである。

源信は、當然のことながら、この『無畏三藏禪要』の序文を知っていたはずであり、禪と密教がその本質において一致するものだと考えてい

(30)『續天台宗全書』密教3、二〇七上-下。

(31)大正藏一八、九四二下。

たに違いない。また、最澄以来の日本天台宗の傳統からいっても、圓・密・禪・戒は一致するはずのものであった。そうであってみれば、『菩提心論』や『無畏三藏禪要』を理解するに当たって禪文献を用いることに何らの疑問も感じなかったはずである。それどころか、この共通性は、禪と密教が一致するとする日本天台の基本的立場の正しさを証明するものと考えられたはずなのである。

むすび

以上、様々に論じてきたが、その内容を纏めると、およそ次のようになろう。

1. 源信が『菩提心義要文』において用いた初期禪宗文献を圓仁も『灌頂三昧耶戒』で用いており、その將來者は、最澄、あるいは圓仁と見られる。
2. その初期禪宗文献は、『楞伽師資記]「求那跋陀羅章」と共通する内容を持つが、必ずしも『楞伽師資記]そのものと見るべきではなく、むしろ、『楞伽師資記]「求那跋陀羅章」の一部を別行させた文献、『跋陀三藏安心法』と見做すべきである。
3. この『跋陀三藏安心法』が圓仁や源信らに用いられたのは、その内容が圓・密・禪・戒の統合を立場とする日本天台宗の傳統に相應する内容を持っていたからである。
4. 圓仁は『灌頂三昧耶戒』において、『跋陀三藏安心法』に據って求那跋陀羅と菩提達摩の師弟関係を認めて「達磨大師付法相承」の血脈とし、密教に準ずる内容を持つものとして、阿地瞿多・菩提流志系の「雜曼荼羅」の血脈、善無畏・金剛智系の「胎藏金剛兩曼荼羅相承」の血脈と併舉した。
5. 圓仁が禪を密教に準ずるものとして高く評價したのは、その思想を密教の事相や即身成佛と通ずるものと見做したためと考えられるが、圓仁自身、入唐して、禪が中國で主流となりつつあることを肌身で感じていたことや、馬祖禪を伝える義空が渡來して尊敬を集めていたという、中國・日本の社會情勢も関係していた。

6. 安然是、この『灌頂三昧耶戒』の説を承けて「九宗教判」を立て、禪宗を密教に次ぐものと位置付け、天台宗の上に置いたため、後世において大きな議論を呼ぶことになった。
7. 源信は、『菩提心義要門』において、『菩提心論』の理解に資するため、『無畏三藏禪要』を依用したが、そこに出てくる「安心」の説を補うために、『跋陀三藏安心法』の文を提示した。それは『無畏三藏禪要』自體が禪の影響下に成立した文獻で兩者の間に共通点が多く見られたためであり、それはそのまま最澄の「一乗」思想の淵源であり、日本天台の傳統でもあった。

道璿が日本に傳えた、いわゆる「北宗禪」は、當時の中國では最先端かつ國家公認の正統の教えであり、宗派であった。しかし、その地位は山林佛教として成立した東山法門以來の傳統を一部變更することで得られたものであり、結局は、「角を矯めて牛を殺す」形で活力を失っていったのである。従って、その後の禪宗史の展開の中で、次第に時代から取り残され、遂には「傍系」とされるようになってしまったのもやむを得ないことであった。

最澄が『曹溪大師傳』のような南宗系の著作を將來したことから知られるように、既に最澄の時代に「北宗禪」は正統の座から引きずり下ろされていた。更に圓仁は、馬祖・石頭系を正統とする燈史、『寶林傳』を齎している。彼の時代には、禪の主流は馬祖・石頭の系統に占められていたのである。

「北宗」から「南宗」へ、そして、馬祖禪へという禪宗史の展開は、一面では東山法門以來の傳統への迴歸であるとともに、それが本來持っていた獨自性を極限にまで展開させたものでもあった。そして、その結果、禪宗の思想と實踐は、「北宗禪」を基盤に圓・密・禪・戒の一致を唱えた日本天台宗の枠組みの中に包攝することのできないものになっていたのである。天台宗の入唐僧たちが當時流布していた多くの禪文獻を將來したにも拘わらず、それらが稀にしか用いられなかった理由、更には、中國では流布の事實が知られず、また、入唐僧たちの將來目録に記載されることもなかった『跋陀三藏安心法』が日本天台宗の學匠たちの間でしばしば用いられた理由は、ここにこそ求めるべきであろう。

【附記】本稿を書き終えてから、石山寺文化財総合調査団編『石山寺の研究 校倉聖教古文書篇』（法藏館、一九八一年）四四七頁に以下の記述があることに気づいた。

「33跋陀三藏安心法

平安時代後期寫、粘葉装拵型、楮交り斐紙、「石山寺經藏」朱印、押界、一頁八行、一行十四字、訓點ナシ、尾題ナシ、表紙後補、縦一五・二糎、横一四・六糎、十二紙、界高一二・三糎、界幅一・六糎、

（奥書）不知□書□誤 一校了」

これによって、現在も石山寺に、この『跋陀三藏安心法』が伝わっていることが知られる。そして、この記述によって考えるに、その分量は、粘葉装であることにより、一二紙×四＝四八頁、各頁八行×一四字＝一一二字であるため、四八頁×一一二字＝五三七六字となり、概略で五〇〇〇字程度の分量であることが知られる。これは現行の『楞伽師資記』の「求那跋陀羅章」の約三倍に当たる。もし、これが本稿で考えたような『楞伽師資記』からの別行本であるとすれば、「求那跋陀羅章」の内容を中心に、他の部分の抜粹等も含んでいたと考えねばなるまい。

これらは実際に石山寺藏本を調査することで全て明らかになるはずであるから、なるべく早い時期に調査を行い、事実を明らかにしたいと考えている。