

『景德伝灯録』における禅の構造

齋藤智寛

はじめに

唐代以来、禅宗祖師の言行と師資相承の記録をまとめた書、いわゆる灯史が、陸続と編纂され続けて来た。これら灯史は、禅者自らが、彼らの考える禅の全体像を内外に提示する、言わば禅の自画像と言える。わけても、大中祥符二(一〇〇九)年に成立した『景德伝灯録』三十巻は、北宋初の王朝創業期において前代までの禅を集大成した書であり、また、出版後間もなく大中祥符宝蔵に入蔵し、『郡齋読書志』では「禅学の祖」と評価されるなど、宋代には最も基本的な禅籍と見なされていた。さらに、元版に顕著に窺われるように、重版に際してしばしば大小の付加・改変がなされてきたことも、後世この書物が尊重され続けたことを示すものだろう。故に、『伝灯録』に描き出された禅の姿を検討しておくことは、中国禅思想研究において最も肝要な事柄の一つである。

本稿では、『伝灯録』が「禅」と「教」をいかに捉えたかを検討することで、該書における「禅」の枠組みを考察する。まず、『伝灯録』における經典や「教」に対する評価の分析を通して、この書物が何を「禅」と規定し、「禅」と「教」との関わりをどう捉えているのかを明確にする。また、「禅」「教」二つの価値を前にした一個の主体が如何に

思索し実践すればよいのか、『伝灯録』に見える見解を探ってみようと思う。

まず初めに、「禪」と「教」に対する『伝灯録』の立場について、先学の研究への紹介と批評を行なっておく。関口真大氏は、『禪宗思想史』（以下、関口A）、『達磨の研究』（以下、関口B）、『天台止観の研究』（以下、関口C）の中で、しばしばこの問題に触れている。¹ これら一連の研究で関口氏は、『伝灯録』は「不立文字・教外別伝」の思想が確立した後、禪宗と天台宗との対立の中で作られた書物であって、達磨が慧可に『楞伽經』を授けた記事も、『続高僧伝』や『宝林伝』を無理に継承したに過ぎないし、天台教学への言及も少ないと評価する。しかし、こうした『伝灯録』の理解は、曲解と言わざるを得ない。そもそも何が「不立文字」であり、何が「教外別伝」なのかも問題だろうが、まず指摘できるのは、『伝灯録』は『楞伽經』に対して独自の評価を持っており、単なる先行資料の引き写しとして『楞伽經』伝授説を記すわけではないことである。また天台宗に関しても、分量が多いか少ないかは別として、天台宗の代表的教理は紹介されているし、天台の祖師に関する章を子細に読めば、『伝灯録』が天台宗に対して親和的な態度を有し、積極的な位置づけを与えていることもわかる。

次に『伝灯録』の成立事情に関する研究として、石井修道氏の『宋代禪宗史の研究』第一章『景德伝灯録』の歴史的性格―序論にかえて―²がある。石井氏は第二節において、道原が上進した原本の立場は法眼宗の思潮を反映して教禪一致だったが、楊億らの修訂の方針は、北方に行われた臨済宗の立場を反映して「教外別行」（楊億序の言葉）であり、その修訂の跡は達磨章の皮肉骨髄得法説に見える、との仮説を示している。石井氏は楊億らの刪定の立場に着目するわけだが、現在見られる『伝灯録』の中から、楊億らの刊削が加わった部分を見分けることは、厳密には不可能である。よって拙稿では、今日にすることのできる刊定後の『伝灯録』についてのみ考える。また、「教外別行」の語について、仮に序文の語が『伝灯録』本文の内容をそのまま示すものとしても、その語義が曖昧なままに論が進められているのも問題である。石井氏は、それが「教禪一致」と対立するものと捉えているようだが、「教」とは別に

「禅」が伝わっているという意識の存在が、必ず「教」の排斥を意味するのかどうか、検討が必要である。

次に石井氏は第七節で、達磨章と青原行思章を根拠にして、「教外別行」の態度を示す記述が、必ずしも修訂時のものではなく、道原自身の禅思想の変化によるものである可能性も示唆している。しかし、『伝灯録』の他の部分から窺える、この書物の「教」と「禅」への態度からすれば、それは決して思想の変化によって異質なものを書き加えたのではなく、『伝灯録』を支える一つの思潮から統一的に理解できるものと見なし得る。

以下、二氏の研究の問題点を踏まえて論を進めてゆくが、書中に見える全ての記事を、『伝灯録』に特徴的な見解としてひとしなみに扱うことはできないだろう。この書物の中には、『続高僧伝』や『宝林伝』、あるいは各種の語録や碑文など、先行する書物や当時通行していた資料を、無意識に取り込んだだけの部分も多いと思われるからだ。そこで、考察の中心を次に述べる四つの部分に定めることにする。

まず一つ目に、他の祖師達とは別格の地位を与えられ、且つその言行に虚構の部分が多いと認められる祖師の記述である。具体的には、菩提達磨に関する記事を検討する。これは、『伝灯録』が考える禅の中心を見ることでもある。二つ目は、純粹な達磨禅の祖師とは言い難い人々の描かれ方である。具体的には、教禅一致論者と認められる宗密や延寿、また天台や華嚴の祖師に関する記事を見る。こうした特殊な立場の人々の章には、『伝灯録』の「教」に対する態度がよく現れているだろう。これは、『伝灯録』における禅の枠組みの周縁部に位置する人々を検討することにもなる。三つ目に、『伝灯録』の撰者と法系・時代・地域が近い人々について、書中に記録された彼らの思潮を考察する。四つ目に、随所に挟まれる割注である。これは、『伝灯録』が特に自らの見解を述べるといふ点で重要である。が、これには後世の重版時に付加された可能性もあるので、その点への配慮は必要である。今回は、底本とした福州東禅寺本を始め、代表的な諸本に共通して見られる注は、楊億らの刪定を経て初めて彫印された時点から存在したものと仮定する。

以上四点の中で、『宝林伝』『祖堂集』といった先行する灯史に見えない、もしくは改変された記事が、『伝灯録』の特徴を示す部分として扱えるだろう。以下の本論では、そうした材料について検討を加えている。

一 菩提達磨とその門人

(1) 皮肉骨髄得法説

初めに、石井氏が「教外別行」の方向でなされた刊削の跡と推定する、皮肉骨髄得法説を検討しておく。達磨が天竺へ帰るに当たり、門人にその得る所を述べさせた、という記事である。

すると門人・道副が答えて言う「私の見解では、文字に執著もせず、文字を離れもせず、道になつた働きを行います」。先生「君は私の皮を得た」。尼摠持が言う「私の今の理解では、慶喜が阿闍佉国を見て、一度見ただけで二度とは見なかつたようなものです」。先生「君は私の肉を得た」。道育が言う「四大はもとより実体がなく、五陰も実在するわけではありません。私の見るところ、得ることのできるものなどありません」。先生「君は私の骨を得た」。最後に慧可が、礼拝して、自分の位置に戻つて立った。先生「君は私の髓を得た」(時門人道副対曰、如我所見、不執文字、不離文字、而為道用。師曰、汝得吾皮。尼摠持曰、我今所解、如慶喜見阿闍佉国、一見更不再見。師曰、汝得吾肉。道育曰、四大本空、五陰非有、而我見処、無一法可得。師曰、汝得吾骨。最後慧可礼拝、後依位而立。師曰、汝得吾髓)。

(三・七)³⁾

まず一人目の道副は、言葉に執著もせず、言葉を捨てもしないと言う。尼摠持と道育は、現象の非実体性から言説の不可能を言うようである³⁾。最後に慧可は、礼拝しただけで、「髓を得た」と評価される。この慧可の礼拝は、清原行思章では「門下の学徒は多かつたが、先生が最もすぐれていた。あたかも、二祖が何も言わず、達磨は(髓を得た)

と言ったようなものである（会下学徒雖衆、師居首焉。亦猶二祖不言、少林謂之得髓矣）（五・十二）と、言葉を用いないことによつて、最高の評価を得たとされている。その行動は、道副はもとより、一切が空なるが故に、獲得すべき見解など何もないという見解を述べてしまつた道青をも越えているというのだろう。要するに『伝灯録』は、言葉を用いないのを至高としている。問題は、『伝灯録』が「髓」をのみ認めて「骨」以下を齊しく排除しようとしているのか、「皮肉骨髓」はあくまで深淺の格付けであつて、浅い理解には浅い理解なりの評価と位置づけを与えているのかである。

結論を先に述べれば、以下に見てゆく『伝灯録』の立場からして、ここは、後者の解釈を取るべきであらう。また、『天聖広灯録』達磨章では道副の言葉が削られているのも、『広灯録』が『伝灯録』は道副に低いながらも一定の評価を下していると思ふ、それに反対した結果とも考えられる。『広灯録』達磨章は、『楞伽經』伝授の場面を削除し、伝法偈の「伝教救迷情」を、「伝法救迷情」にしており、達磨と經典や教学との関わりに神経過敏な所がある。

(2) 『楞伽經』伝授説

次に、『楞伽經』の扱いを見る。達磨が慧可に『楞伽經』を伝えたとの説が古くから行われたことは周知の通り。ここでは、最も古い『続高僧伝』と、『伝灯録』に直接つながると思われる『宝林伝』の記事を、『伝灯録』のそれと比較する。

先生はまた言う「私は『楞伽經』四巻を持つており、それも君に付囑する。これこそ如来の心地を説き明かした要門であつて、もろもろの衆生を開・示・悟・入させ得るものである」（師又曰、吾有楞伽經四巻、亦用付汝。即是如来心地要門、令諸衆生開示悟入）。

(三・七)

『伝灯録』は、『楞伽經』が「如来心地の要門にして、諸衆生をして開・示・悟・入せしめ」る經典だと言う。が、『続高

僧伝』釈僧可伝において達摩が語る言葉は、「私が中国を見るに、ただこの経だけが人々の機根に適っている。あなたがこれによって行えば、おのずから世を救うことができよう（我觀漢地、惟有此經。仁者依行、自得度世）」（続高僧傳・卷第十六・習禅篇⁵）、『宝林伝』達摩章では「私は『楞伽經』四卷を用いて、仏性を明らかにした。君はそのことを知らねばならない（吾以楞伽經四卷、用明仏性。汝須知之）」（双峰山曹侯溪宝林伝・卷第八⁶）となっており、『楞伽經』へのコメントに変遷があるのがわかる。つまり、『伝灯録』は独自の『楞伽經』評価を持っており、『続高僧傳』や『宝林伝』を無理に踏襲したのではない。

なお、関口氏は元版『伝灯録』の割注を根拠に、『伝灯録』の『楞伽經』伝授説が、『続高僧傳』を心ならずも継承したものと見ている（関口B、二七八頁）。しかし、この注は元版にのみ見られるもので、北宋版の福州東禅寺版や金藏本を初め、朝鮮本や常州天寧寺本にも見られない。今は、本文のみから考えるべきであろう⁷。

また、『伝灯録』の『楞伽經』への態度は、約五十年前の九五二年に成立した『祖堂集』と対比した時いっそう際立つ。『祖堂集』達摩章は、『楞伽經』の伝授に代えて、「恵可が進んで言う「和尚のこの法には、文字による記録がありませんか」。達摩は言う「私の法は心によって心を伝え、文字を立てることはない」（恵可進曰、和尚此法、有文字記録不。達摩曰、我法以心伝心、不立文字）」（卷第二・第十二張）との問答を恵可と達摩にさせている。さらに卷第十八の仰山慧寂章では、達摩と『楞伽經』との関わりを否定する長い問答が苑陵僧道存と仰山の間で交わされている（第十八〜二十張）。つまり、『祖堂集』は達摩と『楞伽經』との関係を極力否定している。時代を下るにつれてある傾向を強めてゆく、といった単線的な禅思想史理解の困難なことが改めて確認される⁸。

さらに、『伝灯録』で『楞伽經』の伝授を述べるのは達摩章のみではない。慧可の門人たる僧那章と、僧那の嗣たる相州慧満章（卷第三）でも、彼らがその弟子達に『楞伽經』を伝えたことを記している。しかし、僧那と慧満は、巻首目録では「第二十九祖慧可大師旁出」とされており、一方、第三十祖僧璨章には『楞伽經』への言及はない。『楞伽

『經』傳授の伝統は傍系のみ伝わってゆくと言われているのである。しかも慧満章のそれは、『統高僧伝』慧満伝（巻第十六、慧可伝附）の記述をそのまま利用したものであるから、『伝灯録』独自の立場として重視はできないだろう。

しかし僧那章では、「本心を明かす」ことの肝要なることを、門人慧満に対して説いた説法を新たに記している。そしてその説法の結びとして、僧那は「故我初祖兼付楞伽經四卷、謂我師二祖曰、吾觀震旦、唯有此經、可以印心。仁者依行、自得度世。又二祖凡說法竟乃曰、此經四世之後、變成名相。深可悲哉」（三・十）と言う。これは『統高僧伝』慧可伝の言葉をほぼそのまま利用したのだが、『伝灯録』は「可以印心（心をしるしづけるにふさわしい）」の一句を加えて、「本心を明かす」ことについての説法を締めくくるによりふさわしい説明を『楞伽經』に付している。達磨章でも、この経は「心地」を説くものだった。また、僧那は続けて「私は今、君に付嘱する。よく守り伝えて、ふさわしい人物でなければ伝えてはならない（我今付汝。宜善護持、非人勿伝之）」と言う。『伝灯録』は、達磨から慧可、僧那、慧満と次第する『楞伽經』傳授の系譜をうち立てているのである。

つまり『伝灯録』は、達磨の言葉として『楞伽經』に独自の評価を与え、慧可の門人、そのまた門人への伝授についても、意を用いた記述を行っている。ここには、慧可以後に『楞伽經』を伝授するのは傍系のみ、というけじめも読みとれるが、僧那章の記述からして、それは決して傍系を否定し、切り捨てるのではなく、傍系は傍系として一定の位置を与えているようである。達磨と慧可にしても、無言の礼拝の内に師資相適う理想を具現しつつ、經典という方便も捨てることはない人物像が形成されていると言えるのである。

二、教禪一致論者と天台教の祖師

(1) 教禪一致論者

次に、純粹な達磨禪の祖師ではない人々の章を検討し、そこに現れた「教」への意識を考える。

卷第十三には、一般に教禪一致論者とされる圭峰宗密の章がある。まず、伝記部分に注目しよう。

『伝灯録』は、遂州道円門下の宗密が、府吏任灌の家で齋が営まれた折、『円覚経』に出会って感激し、悟得した所を道円に述べて認められるまでのいきさつを記す(十三・十一)。さて、『伝灯録』が参照し得るまとまった宗密伝としては、裴休の『圭峰禪師碑銘』、及び『宋高僧伝』卷第六・宗密伝があつた筈である。事実、この章には、これらを襲つたと考え得る記事が一つならずある。しかしこのくだりは、『碑銘』『宋伝』共に、蜀での出来事と記すのみで任灌の名を欠くなど、『伝灯録』の記事とはいきさか異なっており、『伝灯録』の方が詳しい。実は、この部分は裴休の『華嚴原人論序』や『円覚経略疏序』と文字がほぼ一致しており、『伝灯録』はこれに依つたと考えられる。この書にとって、宗密と『円覚経』との出会い、詳述すべき重要性を持っていたのである。『円覚経』については、天台智顓章でも、天台の三止三観と『楞嚴経』『円覚経』の三観とが本質において同一だという見解を記し(二十七・七)、親しみを見せている。

また『伝灯録』は、宗密が澄観の華嚴疏を読んで感激し、澄観に師事するまでのいきさつをも詳述する(十三・十一)。これも上述二種の伝記資料には見られぬ詳しさである。『伝灯録』は、宗密の教学への深い関心を記すのを憚らないばかりか、むしろ先行資料より詳しい情報の提供を目指している。彼の教学研究を重要視し、共感していたのだろう。このくだりでは宗密に、「私は、禪では南宗に出会い、教では『円覚経』に出会った(吾禪遇南宗、教逢円覚)」

(十三・十一)との台詞を言わせてもいる。「禪」と「教」を二つながら受けた宗密の立場を、明示しているのである。次に、この章では『禪源諸詮集都序』を引用している。福州東禪寺版で約二張という長さだけでも、この書物における『都序』への関心を見るに十分だが、その引用態度を今少し検討する。

『伝灯録』は『都序』引用に当たり、「先生は、禪と教の参学者が互いに誹っているので、『禪源諸詮』を著し…(師以禪教学者、互相非毀、遂著禪源諸詮)」(十三・十一)と前置きする。禪と教との争いを和解するための撰述だと確認した上で、『都序』を引用しているのだ。引用部の文字も非常に正確で、割注までもがびったり一致している。引用部と原本とが異なる箇所は、約二張の内、のべ十二文字に過ぎず、それも「談」「譚」「説」「達磨」と「達磨」、「年」と「季」、「則」と「即」などで、文意は全く損なわれていないのである。また、引用中には「そもそも、仏は頓教と漸教を説き、禪は頓門と漸門を開いた。二つの教えと二つの入り口とは、それぞれ符合するのである(原夫佛説頓教漸教、禪開頓門漸門、二教二門、各相符契)」(十三・十三)と、教禪一致の立場を明言する文も含む。そして、引用の終わりには、「今編集するのは、ここに意図がある(今之纂集、意在斯焉)」(同)である。『都序』の眼目が十分にわかる範囲を見定めた上で、『伝灯録』は引用を終えているのだ。

続いて『伝灯録』は、裴休の序をも引用する。こちらは、半分ほど省略されるが、引用部については割注も含めて極めて正確なことは、『都序』本文同様である。そしてこの序にも、「そこで如来の三種の教義によって、禪宗の三種の法門を証明し…(於是如来三種教義、印禪宗三種法門…)」(十三・十四)と、それぞれの「教」はそれぞれ対応する「禪」を証明し得るといふ、宗密の教禪一致思想の明確な記述が含まれている。

『伝灯録』は、教禪一致の書『禪源諸詮集都序』を重視し、文字の正確さのみならず、引用範囲にも周到に配慮して引用している。さらに序文までもも正確に引用しているのだから、『都序』にはよほど大きな関心を寄せたのである。そして、『伝灯録』が宗密への共感を寄せるのは、宗密章のみではない。牛頭法融章では、道信が法融に法を授けた

記事の下に、「圭峰宗密は泯絶無寄宗と判定し、破相教を引いて証明した(圭峰判為泯絶無寄宗、引破相教而印之)」（四・四）という注を付す。宗密以外の章でも、禅宗各派の整理と理解に宗密の説を使用している。そこでは、「教」で「禅」を証明するという考え方が承認されているのである。

以上、『伝灯録』宗密章では、伝記においては教禅を兼学する宗密の姿を詳しく描き出し、綿密な配慮の下に『禅源諸詮集都序』を引用紹介する。そして、他章においても、その学説を利用している。宗密とその教禅一致説への深い関心と共感が見て取れるのである。

宗密の華嚴学の師・清涼澄観についても、卷第三十に「五台山鎮国大師澄観答皇太子問心要」が収録されている。宗密章の記述からして、澄観についても、「禅」の枠組みの外廓に位置する人物として、親しみを持って収録するのだろうか。

次に、宗密と同様、教禅一致論者と目される永明延寿を見る。彼は『伝灯録』の編者道原と同門であり、その点からも注目される。永明延寿章では、引用こそないものの、一般に教禅一致の書とされる『宗鏡録』を彼が執筆したことを記す。また、延寿が『法華経』を念ずること一万三千部に及んだことをも伝えている（二六・九）。

以上、宗密、澄観、延寿の三人の検討で、『伝灯録』は教禅一致説に好意的で、当然、経典への敵意も無いことを確認したのである。

(2) 天台の祖師

『伝灯録』は卷第二十七に「禅門達者雖不出世有名於時者十人」として、達磨禅宗以外の習禅者を収録する。この中には、南岳慧思と天台智顛の、二人の天台宗の祖師が立章されている。このうち、智顛章には、天台教と禅宗の關係に対する『伝灯録』の見解が明確に見て取れる。やや詳しく検討しよう。

智顛章では智顛の伝記を詳しく述べるが、慧思の下を辞して金陵で開法するくだりに「説法するのに文字を立てなかつたが、弁舌の才能があつたので、昼も夜も倦むことが無かつた（凡説法不立文字、以辯才故、昼夜無倦）」（二七・六）とある。この文は、『続高僧伝』天台智顛伝にも、『智者大師別伝』にもない。恐らくは、灌頂の『法華私記縁起』中の「縦得経意、能無文字、以衆説辯、昼夜流瀉不」を踏まえるものである。つまり、この智顛開法のくだりは、『伝灯録』撰者もしくは刪定者が、智顛の人となりを記すためにわざわざ天台の教理学書を参考にし、実際の記述に際しては、「不立文字」という禅宗の標語を用いてより禅者らしい風格を与えようと試みたものと言えらる。

そしてその内容は、文字に頼らず真理を伝えることを貴んではいる。しかしこの「不立文字」は、言葉を口にすることまで否定してはいない。むしろ、智顛の弁舌を讃えるための語である。經典の注釈などの著述の助けを借りずに説法をする自在さを強調するのだ。

智顛章は智顛の伝記の他、彼の教説のあらましを紹介している。まず智顛の『法華経』評価の大綱を提示した後、『法華玄義』に沿って「釈名」、「辯体」、「明宗」、「論用」、「判教相」の五方面からの解釈を簡潔に記し、ついで三止三観、六即、四土について、やや詳しく述べるのである。

ここではまず、智顛の説を紹介する部分の始まり、「蕩化城之執教」より「帰広大之一乗」までは、やはり『法華縁起私記』（六八・一中）に同文が見えることを確認する。

次に、三止三観を述べた部分に、次のような割注がある。

達磨大師は心によって心を伝え、教学の瑣末な項目に滞らず、ただ最上の素質を持った人々のために、趣旨を得る手段も、趣旨そのものも忘れさせるのである。故にこの天台教とは、同じであつて同じでない。智者禪師

（の教え）は理を窮め性を尽くして、具わるべきものが具わつた教えである。故に、禅宗と異なりながら異なつてはいない（達磨大師以心伝心、不滞滞名教、直為上上根智、俾忘筌忘意。故与此教、同而不同。智者禪師窮理尽

性、備足之門。故与禅宗、異而不異也)

(二十七・七)

ここでは、天台智顛の教えが「斯教」と表現されている。『伝灯録』は、智顛を「禅門達者」として一章を立てているが、その教説はあくまで「教」であるとしている。ここで「教」に対比されるのは「宗」だが、達磨禅は「名数に滞らず」、「筌を忘れ意を忘れ俾む」るが故に「宗」であり、「天台教」とは一線を画しているのだろう。

しかし両者の関係は、「同じして不同、異にして不異」という、極めて近い関係として捉えられている。これは、教禅一致説や教禅一致論者への共感と同じ傾向の態度である。恐らく、最高の素質を持ち、教学によらずじかに心をつかむことができる人々以外に対しては、天台教も十分存在意義を持ち得ると考えているのだろう。

続く六即の解説は、そうした立場の上に展開される。六即の第一は、地獄より仏までのあらゆる世界の衆生は、同じ性を持って悟りに欠ける所の無いことを言う「理即の仏」である。そこに『伝灯録』は、「名称や見かけにこだわる者は、心こそが仏であることを信じないが、(理即の仏)の教えを見て信を生ずる(執名相者、不信即心即仏、觀此而生信也)」（二十七・七）と注する。天台の教説が、禅宗の標語とされる「即心即仏」¹³によって解釈されている。天台の教えは「名相に執する者」のための教えではあるが、それは禅宗の核心へと彼らを誘引し得るのである。

六即の二番目は、「名字即の仏」である。

二、(名字即の仏)とは、理としての性は平等だが、輪廻している者どもは(日々用いながら、それを知ら)ず、必ず言葉による教えの薫陶を借り、教説を聞けば、信心を生じ理解を得るのである(二、名字即仏者、雖理性坦平、而隨流者、日用不知、必仮言教外薫、得聞名字、生信發解故)。(二十七・七)

そして『伝灯録』は、「ここから以下は、暗証する者を批判する(自此已下、簡暗証者)」と注す。ここでの「暗証」は、言葉による教えに依らない者、という意味か。『伝灯録』は、言教を借りることで性の平等を信じるようになるという天台のゆき方に共感を示しつつ、それを紹介しているのだ。

以上に見た如く、『伝灯録』智顛章は、伝記部分では、先行する智顛伝のどれかを安易に引き写したりはせず、天台の教理学書を踏まえてまで、『伝灯録』の理想とする智顛像を描くことに腐心している。その教説を紹介するに当たっては、天台と禪の関係への見解を提示する。それは、一面では截然と区別されつつも、一面では同一性をも持つというものであった。かかる「教」と「宗」への立場は、天台の教理書を依用しつつ、一部を「不立文字」の語に差し替え、それでいながら智顛の弁舌を讃えるという、微妙な筆法にもよく現れている。具体的には、天台教は、機根の劣った者を禅宗の根本へ導く働きをなし得、それ故に存在意義を持つと見なしていたようである。宗密の項で見た牛頭法融章の割注も、牛頭宗と「將識破相教」の対応は宗密のものだが、注を支えているのは、「教」が禅宗を理解する手掛かりとなるという、ここと同様の論理であろう。

ともあれ、『伝灯録』が南岳慧思や天台智顛を収録するのは、いたずらに収録者を増やしたのでも、敵対する宗派を取り込んだのでもなく、確固たる定見あつてのことと言える。

三、撰者周辺の人々

(一) 玄沙師備から天台徳昭まで

次に、『伝灯録』の撰者に法系や時代・地域の上で近親性を持つ人々の章を考察する。ここでは、前二節と異なり、彼らに関する記事はかなり事実を反映していると仮定して論を進める。『伝灯録』がその人物をどう描くか、という視点に加え、先に見た『伝灯録』の立場を支える思潮を明らかにするのである。結論を言えば、法眼宗とその周辺（法眼に先立つ玄沙師備や、羅漢桂琛、その法嗣らを含む）は經典や教学を重視しており、『伝灯録』もその思潮の中で生まれた、ということである。法眼宗が教禅一致的であるとは、古くは忽滑谷快天『禅学思想史』を初め、繰り返し指

摘される事実であり、今さらの感もあるう。が、『伝灯録』という書物の立場と結びつけ、『祖堂集』や『宋高僧伝』と比べて、『伝灯録』がそれをいかに記録したか、に着目して論ずることには、新たな意義もあるだろう。また拙稿では、単に法眼門下では経を依用することが多い、と言うのではなしに、禅者でありつつ「教」や「経」を用いているという自覚のありようを、彼ら自身の言葉の中に丁寧を追うことを心がけた。よって、法眼下の思潮そのものについても、新たに発明する部分もあると信ずる。

さて、『伝灯録』の撰者・蘇州承天道原は天台徳昭に嗣いだ、五家で言えば法眼宗の人物である。刪定者では、修訂当時、李維と王曙の参禅状況は不明である。が、楊億は法眼宗と関係していたことが、石井氏によって明らかにされている。¹⁴ とは言え、やはり石井氏が指摘するように、『伝灯録』は、玄沙師備を自らの源流として意識している。¹⁵ ここで、まずは玄沙まで遡り、ついで法眼文益、そして道原の直接の師、徳昭までを見ることにする。¹⁶

『伝灯録』は玄沙について、「また、『楞嚴経』を読んで、心地を明らかにした。これによって、相手の力量に應ずることが敏速になり、經典と奥深く合致し……(又閱楞嚴経、發明心地。由是心機敏捷、与修多羅冥契……)」(十八・一)と記す。玄沙と『首楞嚴経』の関係は、『宋高僧伝』は言及しているが、『祖堂集』玄沙章は触れていない。¹⁷ よって、灯史としては、『伝灯録』に特徴的な記述と言える。ここで、『首楞嚴経』は自らの心を明らかにし、さらに修行者を適切に教化し得る經典とされている。これは達磨章における『楞伽経』評価と同様であり、この書物が經典に望むものがよくわかる。

『楞嚴経』については、他に、道原と同門の温州瑞鹿遇安章に、彼が常に『首楞嚴経』を閲して「安楞嚴」と言われたという記事が見える(二十六・十七)。宗密の項で指摘した如く、智顛章で特にこの經典に言及するのは、こうした『楞嚴経』研究の風潮を反映するものだろう。

次に、法眼文益は、「華嚴六相義」「金剛経為人輕賤章」という經典に題材を取った頌を二首残している。

道原の師、天台徳昭については、法眼の下を辞した後、「ついで、故郷江南道に帰り、天台山に遊んで智者大師の遺跡を見たが、あたかも昔住んでいた所のようなだった。先生はまた、智者大師と同姓だったので、当時、智顛の後身と言われた（尋廻本道、遊天台山、觀智者顛禪師遺蹤、有若旧居。師復与智者同姓、時謂之後身也）」（二十五・二）。徳昭が智顛の生まれ変わりであるという挿話だが、ここには、智顛章で見たのと同様の、天台教への親近感、智顛への尊敬の念が窺える。

この、徳昭が住し道原が学んだ天台山には、諸宗兼学の風があつたらしい。『宋高僧伝』巻第七・天台山螺溪伝教院義寂伝では、天台僧である義寂が講じた典籍を列挙するが、その中には、經典や天台の書物に混じって、「法界還源等觀、禪源詮、永嘉集」の名が見える（大正藏五〇、七五二下）。彼は、華嚴や禪の典籍をも講じていたのだ。周知のように、徳昭は義寂の依頼を受けて、新羅に天台宗の典籍を求めるよう、呉越王に要請している（二十五・二）¹⁸。もちろん、国師という立場上、義寂の依頼を断りにくかつたこともあるう。しかし徳昭自身も、義寂が禪に関心を寄せたのと同様、天台の教えを重要視していたからだとも考えられよう。いずれにせよ、『伝灯録』は直接の師、徳昭を天台智顛の後身と認め、義寂への協力も隠さずに記しており、徳昭と天台教との関わりを重視している。

（2）經典を題材にした問答

法眼門下には、經典を題材にした問答で悟りを得る例が見られる。例えば、永明道潛。

ある日、淨慧（法眼文益）が尋ねて言った「あなたは私に教えを請いに来る他、何の經を読んでいますか」。先生「華嚴經」を読んでいます。淨慧「総・別・同・異・成・壞の六相は、どこにあったらうか」。先生は答えて言う「その文は十地品の中にあります。道理によれば、世間・出世間のあらゆる事柄は、みな六相を具えています」（二日、淨慧問曰、子於參請外、看什麼經。師曰、看華嚴經。淨慧曰、総別同異成壞六相、是何門攝屬。師

対曰、文在十地品中。抛理則世出世間一切法、皆具六相。

(二十五・十三)

まず注目すべきは、師と対面して問答を交わす他に經典を読むことを、当然のこととした法眼の口吻である。この問答では、「空」は六相のうちどれか、という問題が引用部に続いて提示され、それによって道潜は法眼の印可を得ている。弟子は修道の一環として經典を読み、それに関する問答によって悟りを得ているのである。この例では、「六相」という經典の内容に踏み込んだ問がなされ、道潜もそれは「十地品」にあると、經典に即した答をしているのが重要だろう。また、法眼には「華嚴六相義」頌があった。

この道潜は、法眼を辞した後、衢州の古寺で大藏經を閲していたという(二十五・十四)。經論研究に打ち込んだ後、禪門に参ずるとするのは、禪僧の伝記によくあるが、彼は印可を受けてなお、經論の閲読に励むのである。

また、杭州靈隱清聳。ある雨の日、法眼は彼に向かって「しとしとと、君の目に落ちてゆくのだ(滴滴落上座眼裏)」と言うが、清聳は理解できない。後日、『華嚴經』を見て法眼の意旨を悟り、印可を受けたのである(二十五・十五)。經典を手掛かりに師の言葉に悟入することが、法眼下では認められていた。

さらに、先ほど見た永明道潜の法嗣である、杭州光王寺瓌省。彼は、『首楞嚴經』の理解に悩み、読經に疲れてうたた寝した折りに悟りを得て、その後道潜に参じた人。だが道潜は、『首楞嚴經』による彼の悟りに何も付け加えることがなかったという(二十六・二十二)。禪の師によらず、經典によって得た悟りさえ、ここでは認められている。

これらは伝法の場面における問答だが、日常の問答にも、經典に基づくと明示した問答が行われる。例えば、玄沙は鏡清(杭州龍冊寺道愆)に、「教には言っている(菩薩摩訶薩は、一法をも見なければ、大きな過失を為す)と。さあ言え、何の法を見ないのか(教中道、菩薩摩訶薩、不見一法、為大過失。且道、不見什麼法)。(十八・八)と問うている。ここで言う「教」とは、『華嚴經』普賢行品のこと。自分の言葉を述べた後に經証を引いたり、それと明示せず、經に出典のある問答をする例は禪文献にまま見られるが、ここでは、最初から經典の言葉と明示して問答をする

点、注目されるのである。また、「経」ではなく「教」という言い方がされていることにも注意しておく。

同様の例として『伝灯録』では、「聞き及びますに、教にはこんな言葉があるとか（承教有言）」で始まる問答が、全体で十二例収録される。その内訳は、雪峰系八例、洞山系三例、その他（投子大同に嗣ぐ、盤山第二世和尚）一例である。そして、雪峰系八例の内、羅漢桂琛一例、法眼文益二例（法眼文益章と、卷第二十八の法眼語）、天台徳昭三例の計六例が、『伝灯録』へ繋がる直系の祖師における例、残り二例は、法眼に嗣ぐ帰宗策真、道原と同門の永明延寿である。この型の問答は、法眼宗とその源流となる祖師に特徴的な問答と言えり。また「承教有言」という言い回しは、『祖堂集』には一例も見えず、『伝灯録』の新しい傾向である。²⁰ この型の問答が意図する所は、次の第三節で考える。

さて、このような問答が可能であるためには、問者・答者共に經典の当該部分を知っている必要がある。彼ら禅者は、いかにして問答の常識を身につけたのだろうか。永明道潜のように、広く大藏経を閲読する者もいただろう。が、羅漢桂琛に嗣ぐ撫州龍濟山紹修は、『群経略要』なる書物を著したという（二十四・十）。その内容は、今見たような問答の題材となる經典の、抜粹・集成でもあろうか。共通の知識と問題意識を江南の禅宗教団に提供する『群経略要』の如き書の出現が、「承教有言」で始まる問答の流行に拍車をかけたのだろうか。同様の例として、洞山良价章は、洞山が大藏経を抜粹して『大乘経要』一卷を編んだと伝える（十五・十六）。また、洞山に嗣いだ撫州疏山光仁章には、光仁が『略華嚴長者論』を著したという（十七・十五）。これは、『新華嚴経論』の節略本だろうか。両書とも、『祖堂集』当該章には言及が無く、『新唐書』芸文志には著録されている。今、『伝灯録』では「承教有言」を洞山系の祖師に言わせていることと合わせて、少なくとも『伝灯録』は、法眼宗の思潮の源流が洞山系にあると見ていたことになろう。

また『伝灯録』では、問答以外にも「教」を引く場合がある。慧能の法嗣とされる寿州智通章では、慧能が四智について説いた偈に注して「看教中云」云々と、「教」を引いて解釈している。この場合、牛頭法融章同様、智顛章に示

されたような、「教」が「禪」を補翼し得るとの考えに立つてなされているだろう。

(3) 経論解釈のしかた

『伝灯録』の撰者周辺に、経論重視の風潮が横溢していたという事実は、もはや明かであろう。ここでは一步を進めて、禪者は、いかにして経論に向き合うべきだと考えられていたかを検討する。

道原と同門の金陵報恩永安章には、「先生は、李通玄の『新華嚴経論』の旨趣が広く深いので、经文と合わせて百二十巻とし、出版して遍く天下に行つた（師以華嚴李長者釈論旨趣宏奥、因将合経、成百二十巻、彫印偏行天下）」（二六・十二）とある。法眼門下ないし『伝灯録』の『華嚴経』重視は、今まで随所に見てきた。彼ら禪者が、『華嚴経』を読む際には、李通玄をも参考にしていたのである。経典を読む際には、古人の注釈を手掛かりにすることを重視する姿勢が窺える。

では、法眼宗の『華嚴経』理解は、李通玄の解釈をそのまま踏襲するのだろうか。杭州五雲山志逢は道原及び前述の報恩永安と同門であるが、彼は臨安功臣院において、『華嚴経』にちなむ上堂語を残している。志逢は、「上座たちよ、一人の師から一人の師へ、善知識を尋ねて行脚するには、みな善財童子の遊行という手本を学ぶべきである（諸上座、捨一知識、而參一知識、尽学善財礼游之式揀也）」（二六・十）と前置きし、『華嚴経』入法界品の故事について問う。それは、善財童子が妙峰山で徳雲比丘に会おうとしたが、最初は会うことができず、七日目に別な峰で会うことができた（於別峰相見）のはなぜか、という問である。そして、彼は続ける。

　　いったい、教意と祖意とは、もとは同一の方便であつて、結局別の道理が有るわけではない。あちらが明らかでなければ、こちらもまた、はっきりするのだ。上座たちよ、ただ今わしの所に集まつて来ているのは、見えていないのか、見えていないのか。ここは妙峰か、別峰か。もしここをじっくり省察すれば、罪を負うことは無いと言えよう。わしもまた、常に徳雲比丘に見えて、一瞬たりと離れたことがない。信じられるか（夫教意祖意、同

一方便、終無別理。彼若明得、此亦昭然。諸上座、即今簇著老僧、是相見、是不相見。此処是妙峰、是別峰。脱
或從此省去、可謂不辜負。老僧亦常見德雲比丘、未嘗刹那相捨離、還信得及麼。(二十六・十)

志峰は、善財童子と德雲比丘を、上堂の聴聞者たちと自分とになぞらえる。善財童子が德雲比丘に見える問題を手掛かりに、ではお前達はわしを理解しているか、どのように理解しているのかと、弟子達に詰め寄っている。德雲比丘は、善財童子が求法の旅で最初に訪ねる人物。諸上座は、禅門をくぐる自らの資格を問われてもいよう。志峰は、逐字逐条の注解によって『華嚴経』の意図を知ればそれでよいと考えているわけではない。經典の舞台と登場人物とを、今この自らとし、その人物が抱える問題を、自己の問題(ここでは、諸方行脚と、指導者との出会い)として反省することを求めているのだ。

志峰は、『華嚴経』の問題を弟子達の問題へ展開するに当たって、「教意」と「祖意」との関係について断っている。「教意」と「祖意」の根本は同一であって、その差は方便として現れた時の差に過ぎず、一方を明らかにすれば他の一方も明らかに、と。ここで「祖意」と「教意」は、深淺の関係、核心そのものと、そこへ至る手段をも含んだ全体との関係ではなく、一つの真理を表現する二つの手段として、並立関係にある。この点、智顛章での「禅宗」「天台教」の関係とは異なる。すると問題になるのは、一方を明らかにすれば、もう一方も明らかに、という語の含意である。彼は、まず「教」のみ、あるいは「祖」のみによって真理そのものに参入し、然る後に他の一方を明らかにすることができると考えていたのだろうか。この一句の字面のみからは、そうも見える。が、続く弟子達への問を見れば、要求される境地はそれ程単純ではない。

『華嚴経』によって自己の問題を究明すること、それは、初めに「善財礼游之式様」を学べと切り出し、經典の一場面を手掛かりにしている以上、「教意」を離れているとは言えないだろう。しかし、明むべき対象がけて經典中の善財童子ではなく、今この自分自身であった時、出発点は「教」とは言え、「教意」「祖意」未分化の根本に降り立

つことが要請されるだろう。ここでは、「教意」という方便は、彼方にある真実という目標物へ向かう階梯ではない。方便に依ることが、そのまま同時に真実そのものであり、真実の悟得こそが、即ち方便なのである。かく根本になりきった主体より見れば、もはや「祖意」「教意」の別は意味を持たず、あるいは自己の立脚地たる教禅未分化の原点に両者を束ね、あるいは「祖意」より「教意」を用い、「教意」より「祖意」を見る、両者混融の境地に立つことが可能だろう。「教意」と「祖意」とが「同一方便」であつて、彼が明らかならこれも明かとは、かかる事態の言明と考え得る。

先に、法眼宗周辺の人々がしばしば「教」を引いて問答を行ったことを見た。これらも、志峰の問のように、「教」にはこうあるが、あなたの立脚地から意義づけられようか、または「この『教意』を『祖意』から意義づけられようか」という問であろう。そして、しかしあくまでも「教」を叩き台にしていることを忘れず明示している点が、今の場合に重要な点である。

四、三学と三教

これまで「禅」と「教」について見てきたが、『伝灯録』でその関係が問題にされているものには、三学と三教もある。最後にそれらについて確認する。材料は、巻第二十八の越州大珠慧海禅師語に収録された、律師・法師・禅師の中で、どれが最もすぐれているか、という問への答である。

慧海は、律師、法師、禅師のそれぞれについて、その特徴を述べる。彼によれば、律師とは、戒律の詳細を明らかにし、威儀規範を執り守って、戒を授けて四果に向かう最初の因となす者、法師とは、弁舌でもって多くの人に對し、仏法の奥深い道理を明かし、しかも人々を救済しているという執着意識が無い者を言う。そして禅師。

いっただい、禪師とは、その肝要な部分を執り、心の源を直接に悟って、自由自在に対象に応ずる。現象も本体も齊しくし、段階を経ずして如来に見え、深い生死の根を抜いて、現前三昧を獲得する。禪定に安んずるのでなければ、ここに至っては茫然としてしまいうだろう（夫禪師者、撮其枢要、直了心源、出沒卷舒、縦横応物。咸均事理、頓見如来、拔生死深根、獲見前三昧。若不安禪静慮、到這裏総須茫然）。（二十八・九）

『祖堂集』慧海章はここまでを収録する。ここまでで読めば、律師と法師もそれなりに讃えているが、「撮其枢要、直了心源」や、「頓見如来、拔生死深根」といった表現からして、禪師を最も評価しているように見える。しかし、『伝灯録』は続けて、「相手に応じて法を授ければ、三学は異なるが、〈意義を得て言葉を忘れ〉れば、一仏乘に何の違いがあろう（隨機授法、三学雖殊、得意忘言、一乘何異）」（二十八・九）と言う。三学の差は教化対象に応じた方便の差であって、その旨趣を悟れば、どれも仏へと向かう一つの乗り物だと、『伝灯録』は付け加えるのだ。続いて、儒仏道三教の同異が問われ、慧海は答えている。

偉大な働きを為す者が用いられれば同じだが、素質の劣った者が執らわれれば異っている。すべて一つの性に起因するが、素質や見解によって三つの教えとなる。迷いと悟りは人により、教えの同異によるのではないのだ（大量者用之即同、小機者執之即異。総従一性上起、用機見差別成。迷悟由人、不在教之同異）。（二十八・九）
ここでは、仏教中の三学のみならず、儒仏道の三教すらも、根本は同一であるが、教えを受ける者の性質によって三教の別が生ずるのだと言われている。

『伝灯録』は、三学、三教共に衆生の機根による差別であって、根本は同一だとしている。異なった教えの存在を、教えを受ける者の機根に注目して説明するのは、智顛章に同じである。が慧海章は、それらにおける深淺の有無は明言せず、むしろ、根本の同一性を強調しているのである。この点、智顛章とは別の視点を持つと言える。また、この問答が大珠慧海の言葉とされていることも注目すべきである。彼は、法眼宗の展開した地域である越州に住したので

ある。

おわりに

以上、「禅」と「教」の関係に視点を据えて、『伝灯録』の性格を探ろうと試みた。『伝灯録』は、達磨と『楞伽経』の関係も否定せず、教禅一致説にも注意を払い、「禅」と「教」との別は自覚しつつも、天台の教義や、儒教、道教に對してさえも親和的な感情を示している。この書を支えるのは、寛容と総合の精神と言えよう。そして『伝灯録』は、ただ異なった価値体系を排除しないのみならず、それと「禅」との関係にも一定の見解を有したようである。達磨章と僧那・慧滿章では、『楞伽経』伝授の系譜が傍系であると示しながらも、その經典には一定の評価を与えていた。智顛章の割注では、「禅宗」と「天台教」の区別を明言し、「禅宗」が根本の真理そのもの、「天台教」はそこへ素質の劣った衆生を導く教えとして、「禅宗」を補翼するものとする見解が窺えた。してみれば、『伝灯録』自身の作為、撰者の肉声をも強く視かせる部分において示された「禅」「教」の関係は、根本と周辺との関係であり、しかもその周辺は、掴み取るべき核心への到達を補助し得るが故に、切り捨てられず存在を肯定されるのであった。經典や天台教のみならず、宗密や澄観も、また巻第二十七に立章された風狂の僧たちも、かかる見解に支えられて収録されるのだろう。言ってみれば、『伝灯録』一書全体に記録されたものを広義の「禅」と考えた場合、その禅とは、達磨禅宗を核心としつつ、天台教から儒・道教まで、根本を助け得ると見なせば何でも取り込んでゆく、同心円的構造を持ったものである。これは、あくまでも言語を超越した「禅宗」を根本とする点、「教禅一致」とは区別されるものであろう。

『伝灯録』の「教」重視は、撰者道原と、刪定者の一人・楊億が関係した、法眼宗という教団、また道原の学んだ天台山や、近接する越州、杭州、そして金陵に至る地域の思潮を継承するものであった。そこでは、天台僧が禅を講じ、禅僧は恥じることなく經論を読み、自覺的に「教」によりつつ問答を交わしたのである。『伝灯録』に記録された

彼らの「禅」と「教」、また三教を融和する論理は、先に見た達磨章や智顛章のそれとは若干異なり、少なくとも表面上は、それらを優劣無しとの並列関係に捉えている。が、今想定した『伝灯録』の基本的立場と同じ志向のものであることは確かである。

ところで、為政者らが仏教、また仏教書に対して求めたのは、宗派間や儒教、道教との争いを煽ることではなく、それらを融和させることだろう。「心を修める」点に三教の共通性を見いだした呉越王錢俶の『宗鏡録』序や、禅と教を共に重んじてこそ仏法はますます明らかになり、国王と仏の恩に報いることにもなると結論する、『宋高僧伝』修禅篇論を引くまでもない。『伝灯録』の基本的立場が、原著者道原の属する法眼宗の思潮に由来するものとすれば、この書は、刪定前から為政者の心を引くに十分なものであったことになる。あるいは、だからこそ勅命による修訂を経て入蔵させるに値すると、為政者側に判断されたのかも知れない。してみれば、原著者の志向と刪定側の要請とがびつたり一致する中で完成したのが、現在見る『景德伝灯録』だと言えよう。また、『宋高僧伝』の著者贊寧も、天台徳昭らと同様、呉越王の帰依を受けた僧なのであった。少なくとも書籍編纂事業に関しては、北宋初の国家仏教にとって、呉越仏教の遺産は大きな役割を果たしたことになるろう。

(1) 『禅宗思想史』第二章第五節「楞伽宗の形成」、『達磨の研究』第四章第四節「禅宗における經典伝授」、『天台止観の研究』第三章第三節「天台宗と禅宗の交渉」

(2) 氏は、楊徳の文集『武夷新集』巻七に序が収録される、「東呉道原禅師」撰『仏祖同参集』が『伝灯録』の原本だと見ている。私も、これには従う

(3) 以下、書名を記さない引用は、全て『伝灯録』から。底本には、福州東禅寺版の影印（基本典籍叢刊『景德伝灯録』禅文

化研究所、一九九〇）を用い、引用には巻数と、東禅寺版の張数を付す。例えば、「(五・六)」とあれば、巻第五の第六張である。

(4) 尼持持の台詞は、『大般若経』巻第五百二十二・見不動品や、『佛母出生三法藏般若波羅密多経』散華縁品などによる。ここでは、仏は神通力によって会衆に阿閼仏国の風景を一度だけ見せ、また忽然とその影像を消す。そして阿難(慶喜)に向かい、一切の現象もこれと同様に、虚空の如く去来造作なく、知覚・感受することはできないと説くのである。

(5) 大正蔵五〇、五五二中。

(6) 禅学叢書之五『宝林伝・伝灯玉英集』一三四頁下。

(7) 四部叢刊本はこの注を載せるが、該テキストの巻二、巻三は元版による補写と考えられており、考慮の外に置く。四部叢刊本の書誌については、椎名宏雄・鈴木哲雄「宋・元版『景德伝灯録』の書誌的考察」(愛知学院大学『禅研究所紀要』第四・五合併号、一九七五)を参考にした。

(8) 『祖堂集』には高麗海印寺版の影印『祖堂集』上海古籍出版社、一九九四)を用い、引用には張数を付す。

(9) この点、石井修道氏も注意しておられる。『宋代禅宗史の研究』一一九頁。

(10) 対照した『都序』は、弘治六(一四九三)年刊覆宋朝鮮本(禅学叢書之二『高麗本 禅門撮要・禅源諸詮集都序・法集別行録節要』所収)を用いた。

(11) 大正蔵三三、六八一上。『妙法蓮華経玄義』巻前に付す。

(12) 「滯」、底本は「帯」に作る。朝鮮本(禅学叢書之六)、天寧寺本(真善美出版社)によって改む。

(13) 汾州無業章「常に、禅門の(心こそが仏である)ということを知っています、実はまだすっかりわかってはいないので(常聞禅門(即心是仏)、実未能了)」(八・二)

(14) 『宋代禅宗史の研究』第一章第二節。

(15) 前掲書、第一章第六節。

(16) 玄沙から道原までは、玄沙師備—羅漢桂琛—法眼文益—天台德昭—永安道原と次第する。

(17) 巻第十二・雪峰義存伝系「玄沙乗楞嚴而入道、識見天殊」(大正蔵五〇、七八二下)。

(18) 『宋高僧伝』義寂伝も言及する。ただし、行き先は日本(七五二中)。

(19) 忽滑谷快天氏は、法眼下では経論の看説が認められ(忽滑谷氏は特に「華嚴の諸書」と強調)、しかも教に滞る弊が無かつたと指摘する(『禅学思想史』上、第三編「禅機の代」第二十九章第四節)。

(20) ただし、『広灯録』には南岳系の祖師も含めてしばしば見えるので、宋代禅という視点から捉え直す必要がある。それでも、経典や教学に寛容な『伝灯録』から新たに出現した型であることは、今の問題を考える上で重要だと思う。