

胡適之博士の手紙

柳 田 聖 山

去る昭和三十六年の正月、思いもかけず胡適博士から航空便による長文の書簡を頂いた。その前年の三月頃、博士の「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」という論文が掲載されている中央研究院の歴史語言研究所集刊第二十九本が日本にも届き、私は彙文堂から一部を購入して通讀し、鈴木先生の少室逸書で神會の壇語と呼ばれる資料や、嘗て「神會和尚遺集」に第二殘簡及び第三殘簡として収録された菩提達摩南宗定是非論が、新發見の敦煌寫本によつて新たに校定されているのに深い興味を覺えたので、丁度その頃東京大學で開かれた日本佛教學會で、大正大の關口先生や、數人の師友にこのことを話し合つた。然し、博士がこの論文で論及されている二三の問題については多少の不満もあつた。何かの機會を得て卑見を發表したいと思つたが、外國の碩學で要職にある老博士に、直接手紙を出そうなどは當時全く思ひ及ば

なかつた。ところが、私が以前から親しく御指導を得ていた人文科學研究所の入矢義高先生が、その頃中國近世俗文學上の問題で、既に胡適博士と數回に亘る書簡の往復を續けて居られて、知らぬ中に、私の聖胃集に關する舊稿の抜刷を博士に送つて下さつたとかで、入矢先生を通じて寶林傳所收の聖胃集に關する博士の批評とともに、前記の「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」の抜刷が贈られて來た。何とかお禮状を出さねばと思いつつ、中國文は勿論、英語の手紙も書いたことのない私は、取り敢えず、嘗て佐々木ルース夫人が、レオン・ハーヴィツ氏を勞して英譯して下さつていた十年前の舊稿「燈史の系譜」のタイプ原稿に、近作の論文抜刷を先えて博士の許に送つた。又、入矢先生の御注意で、日本文でもよからうからというので、頂いた博士の論文についての卑見を申し送つたのは、丁度六月頃だつたと思う。勿論

博士の返事を期待するつもりはなかつたが、その後、しばらく連絡がなかつた。そして、翌年、突然博士から長い親書がとどくと共に、博士が私の舊稿ののつている日本佛教學會年報を求めていられることを、人文科學研究所の平岡、牧田兩先生から知らされた。何でも平岡先生の所に來て居られた中國の研究生を介してのことの様であつた。私の手許にはもう古い抜刷が一部もなかつたので、牧田先生が掲載雜誌からマイクロフィルムを作つて下さつた。ところが、これを境にしてまた音信が絶えた。入矢先生が発見されたスタイン本の神會錄による博士の新しい研究が發表された歴史語言研究所集刊が再び彙文堂に届いても、博士からは入矢先生へ何の連絡もなかつた。博士が米國の病院に療養中ということを米國の友人から側聞したのは、その後しばらくしてからであつた。その後、又全快して臺灣に歸られたとも聞いたが、博士の逝去が新聞で報ぜられたのは今年二月末であつた。私がかねて自分に頂いた長い博士の親書が、學問的に極めて重要なものであることを痛感し、何らかの方法で發表させて欲しい旨、願ひ出していたが、その返書は遂にとどかなかつた。こうして、今や私意によつて博士の書簡を公表する外なき非禮を悲しむとともに、全く思いもかけぬ機縁で、博士晩年の學恩を受けた私は、自分の専攻す

る中國禪宗史の研究に一層の精進を自ら誓いつつ、定中の博士の加被を念ずるばかりである。

(昭和三十七年臘月 柳田聖山記)

柳田先生

去年夏天、承 先生寄贈 “The Genealogies of the *To* Histories” in Mr. Leon Hurvitz’ English translation 及「唐末五代之河北地方與禪宗興起之歷史的社會情形」、「存獎」、「南院慧顛」各拔刷本、我真十分感謝！那時候、我要出國遠行、所以我沒有回信道謝、千萬請先生恕罪！

先生的 “*To* Histories”、我已仔細讀完了。我很佩服先生的功力、很高興我有機會得讀這一篇一百多頁的大文！(英文的日本文詞譯音、往往很不易認識、故我讀此文頗費力、一如 *Sosei* & *Sosei*, *Konan* & *Konan*、如 *Gi* (魏) & *Sei* (齊))、甚至于不認得我自己的姓名 (Ko Taki)。我得益不少、我很感謝 先生的好意！我已托朋友在京都代覓 大文的日本文原文了。

我近年來也研究寶林傳、已寫了幾篇備自己參考的筆記、一如「惟白和尚關於寶林傳理清集的記載」、「寶林傳裏的唐碑」、「神會與寶林傳」等々、——但都未敢發表。將來也許寫副本請 先生指教。

先生似是一位佛教徒、似是一位禪宗信徒、而我是一個

中國思想史的「學徒」、是不信仰任何宗教的。所以我與先生的根本見解有些地方不能完全一致。

但我很高興，先生的大文的一部分結論是與我大致相同的。例如 先生說，中唐與晚唐有許多偽書與假歷史，都成了景德傳燈錄的原始資料，這完全是我贊同的。

又如 先生說「二十八代祖師」之說最早出現於歷代法寶記，我也同意。（大正大藏經的歷代法寶記、金九經（韓國人排印本歷代法寶記，都有無數錯誤。我將來要出版一部校定的歷代法寶記，也許可以抬高此書的歷史價值。）

又如 先生重視我的神會和尚遺集，我也很感覺榮幸。貴國的學人，如宇井伯壽先生的禪宗史研究，至今不肯接受我在三十年中指出的神會的重要，我頗感覺詫異。根本的不同，我想是因為他們是佛教徒，而我只是史家。

例如宇井先生引用中宗召慧能的詔書，他依據全唐文十七，他豈不知道此詔是出于宋以後修改的六祖壇經！他若比勘曹溪大師別傳裏的「高宗」！神龍元年正月十五日召慧能的詔書，——此時「高宗」已死了二十二年了！——他就可以知道此中宗詔書完全是偽造的了！全唐文是政府大官編的書，不記出各篇的來源，故往往不可信任。宇井先生因此相信「神秀」推舉了比自己更高的慧能；由此可知，神秀與慧能對立之說是烏有之談！

（宇井伯壽，禪宗史研究、一、196）、他不知道神會（南宗）是非論說的神秀，「臨發之時」云，韶州有大善知識，元是忍大師付囑，佛法盡在彼處」（宇井一、200引）、也都是信口妄語，全無歷史根據！

所以我看了 先生此文裏大體承認我關於神會的研究結果，我很高興。

※

但我覺得 先生大概沒有看見我的其他研究，如「楞伽宗考」、「菩提達摩考」、「白居易時代的禪宗世系」（研究白居易的「傳法堂碑」一類的文字。所以我想向 先生陳述我對於禪宗「西土二十八祖」的傳說的一些見解。我今日的看法是：

(1) 菩提達摩來中國，是在劉宋晚年，他在中國北方住了五十年左右，故他建立了一派「禪學」，有道宣的續高僧傳的達摩傳、僧副傳、法沖傳、及「習禪」總論，可以作證。

(2) 菩提達摩建立的宗派，用「四卷楞伽」為「心要」，故後來稱為「楞伽宗」。參看我的「楞伽宗考」及淨覺的「楞伽師資記」。

(3) 這個「楞伽宗」是注重「頭陀」苦行的，自達摩至神秀，自四七〇左右至七〇〇，都還是一個山林苦修的頭陀禪。（看道世的法苑珠林的「六度」的「禪定」一門。）

(4) 武后久視年中（七〇〇）詔請神秀入宮供養，使神秀成為「兩京法主，三帝國師」，於是山林的頭陀苦行的楞伽宗，成為都市的、宮廷的、朝野尊崇的國教了。這就根本改變了楞伽宗的性

質，——正如智者大師受陳隋二代帝王的尊崇，就根本改變了南嶽天台一系禪門的性質一樣。

(5) 但神宗門下的大師，如普寂、如義福、以及神秀同門的和尙，如法如、如降魔藏、如老安、如玄蹟、甚至於韶州的慧能，——都還不曾拋棄楞伽宗的傳統思想。他們還沒有完全拋棄頭陀苦行的禪法。

(6) 但楞伽宗在八世紀的「氣燄薰天」，當然引起了無數和尙的歎慕。所以在八世紀的前半，已起了一些「攀龍附鳳」的法統之爭。最注意的是牛頭山一支自稱是出于道信門下，道宣的續僧傳的法融傳，共有二千四百卅三字，無一字提及法融一系與道信有任何關係。然而牛頭山的後人都承認道信教化法融了，這是自附于北宗的「趨炎附勢」運動。

(7) 在開元盛世，忽然有「異軍突起」，即是神會在滑臺的大挑戰，他採用了神秀碑文裏的菩提達摩一系的傳授世系，但他說，其中第六代不是神秀，乃是慧能，他指斥神秀一普寂一系「師承是傍，法門是漸」。他偽造了「袈裟傳法」的法統說。當時誰肯走到韶州去驗看那件本來沒有的傳法袈裟呢！

(8) 神會奮鬥了三十年，得到了王維、房瑄、宋鼎、諸人的有力支持；更重要的，他遭遇到政治勢力的打擊，如盧奕的奏劾，以及神會的三度被貶謫，就使他成爲一個爲宗教受摧殘壓迫的「殉道者」(martyr)了。國人的同情心更大了，更有力量了。在安史大亂裏，神會又建立了幫助政府推銷度牒的大功。於是一個三度貶謫的和尙居然成了新皇帝(肅宗)的宮廷供養的大師了。他死在「元年」(無年號的「元年」)建午月十三日(七六

二)。

① 神會創立「西國八代」菩提達摩在西國爲第八代」的法統說。

先生指出我的錯誤，說神會晚年似沒有修改「八代」爲「二十八代」。這個錯誤，我早已修改了。先生指出寶林傳卷八僧璨傳有房瑄的三祖窈大師碑，其中有「自迦葉至大師、西國有七中土三矣」之語。這是我去年(一九六〇)也曾指出的。我還可以爲先生添二證：(一)此碑「銘」文有「迦葉至我分聖者十人、貌殊心一兮相續一身」、這也是神會的「八代說」。

(二)房瑄此碑的建立，是在「元年建辰月」，見于趙明誠金石錄卷七的第一千三百七十八件的注文：「唐山谷寺窈大師碑：房瑄撰、徐浩八分書、元年建辰月。」神會死在「元年建午月」。此可證神會死時尚未修改他的「八代說」。(看我的「新校定的敦煌寫本神會和尙遺著兩種」——中央研究院歷史語言研究所集刊第二十九本，頁八七三—八七五)

(9) 神會的奮鬥成功了，勝利了。據宗密的說法，「貞元十二年(七九六)、勅皇太子集諸禪師楷定禪門宗旨、搜求傳法傍正、遂有敕下、立荷澤大師爲第七祖。」宗密的孤證未必完全可信任，但元和十一年(八一五)詔書追褒第六祖慧能、諡曰大鑿，是無可疑的。神會爲「南宗定是非」的奮鬥是成功了。

神會的數十年奮鬥，在當時必曾震動全國。貴國入唐求法的大師，如圓行、圓仁、圓珍，請去的佛典皆側重密教，然而他們都帶了神會的語錄(「南陽和尙問答雜徵義」)、南宗定是非論、荷澤和尙禪要等件回國去。這些寫本又都是他們在唐土南北各地收集的，北至五臺山、南至浙江的溫州永嘉，這一點最可以

使我們推想神會的著作傳播之廣遠。

○從大曆到元和（七六六—八二〇），這五六十年是「南宗」成爲禪門正統，而各地的和尚紛紛的作第二度的「攀龍附鳳」大運動的時期。這些「攀龍附鳳」的各派和尚搶着自認是韶州慧能的兒孫，或自認是慧能同學弟兄的兒孫，或自認是荷澤神會的同學弟兄的兒孫。白居易在這「弟子惟寬死（元和十二年、八一七）後作的傳法堂碑，有這一段文字、

問師之道屬。曰：自四祖以降，雖剛正法有豕竈，而支派者猶大宗小宗焉。以世族譬之，即師與西堂藏、甘泉賢、勸潭海、百嚴暉、俱父事大寂，若兄弟然。章澄遠、若從父兄弟。徑山欽、若從祖兄弟。鶴林素、華嚴寂、若伯叔然。當山忠、東京會、若伯叔祖。嵩山秀、牛頭融、若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣。

這就把嵩山牛頭荷澤江西各支都牽合作一個大家族了。

這是元和末年的形勢。但在大曆初期，北宗普寂門下的弘正一支勢力還很大，還有壓抑能大師一支的企圖。大曆七年（七七二）、獨孤及作「舒州山谷寺三祖鏡智禪師碑」（即僧璨）、其中說：

…弘忍傳惠能神秀、能公退而老曹溪、其嗣無聞焉。（以上十二字、唐文粹本無之、文苑英華本有之、毘陵集本有之、）秀公傳普寂、寂公之門徒萬、升堂者六十有三、得自在慧者一、曰弘正、正公之廊廡、龍象又倍焉、或化嵩洛、或之荆吳、自是心教之被於世也、與六籍侔盛。……

這山谷寺正是房瑄受神會請求作三祖碑之地、房瑄碑建于神會

死前兩個月（元年建辰月、即七六二）、而神會死後十年（七七二）弘正門下惠融等請獨孤及撰新碑、就說「能公退而老曹溪、其嗣無聞焉」了、

但神會奮闘三十年的力量、那個簡單而直截的「頓悟」教義的力量、那個「袈裟傳法」的偽史的宣傳力量、實在太大了。民衆是站在這個「新禪」的一邊的、多數的和尚們也就都紛紛的「趕熱鬧」、搶着要擠進「南宗」「新禪」的隊伍裏去了。

曆代法寶記記淨衆寺与保唐寺的兩系——宗密「七家」中之第二及第三家——而承認慧能爲第六代、又造出袈裟由智詵傳到蜀中之傳說、就是好例子、可以看出時代的風氣。

馬祖道一也是成都淨衆寺金和尚（無相）的弟子、出蜀之後、本是獨立的、後來才自稱（或者他的門下說也自稱）是懷讓的弟子。（懷讓的碑文見于唐文粹六十二、是張正甫在「元和十八年」受惟寬懷暉之請託寫的。元和無十八年、可能是元和八年、八一三、已在懷讓死後七十年了。懷暉死在元和十年、惟寬死在元和十二年。故此碑文中「元和十八年」當改正。據此碑文、懷讓是一位律師。他若自認是曹溪門下、那就是「攀龍附鳳」的一例了。）

道一死在貞元四年（七八八）、到元和三年（八〇八）、四年（八〇九）、道一的弟子惟寬懷暉都受憲宗皇帝的尊敬、開法于麟德殿。此外、西堂智藏、甘泉志賢、泐潭惠海、都見于白居易的傳法堂碑。在那個時期、馬祖的一系已大興盛、可以同神會一系對立了。

試看賈餗在寶曆元年（八二五）作揚州華林寺大悲禪師靈坦的

碑文。靈坦（全唐文誤作靈坦）是神會弟子，死在元和十一年（八一六。）碑文中說：

「自大迦葉親承心印，二十九世傳菩提達摩，始來中土。代襲為祖，派別為宗。故第六祖曹溪惠能始與荊州神秀分南北之號。曹溪既沒，其嗣法者神會懷讓又析為二宗。初師子比丘以遭罹大難，恐異端之學起，故傳袈裟以為信。迨曹溪，凡十世。而其間增上慢者，徇名忘實，至決性命以圖之。故每授受之際，如避仇敵。及曹溪將老，神會曰：「衣所以傳信也。信苟在法，衣何有焉？」他日請秘于師之塔廟，以熄心鏡。」傳衣由是遂絕。……」

這是神會的一個大弟子的碑文上的記載。此文提出一個新見解，就是承認南北二宗可以和平共存，南宗分出的神會懷讓二宗也可以和平共存。這個「和平共存」(peaceful co-existence)的原則含有兩個條件：①「代襲為祖，派別為宗」，「六祖」的地位已得帝王承認了，以下只是「派別為宗」，不用爭了。（此碑也可見宗密說的「貞元十二年敕立荷澤神會為第六祖」之說未必可全信。）②放棄神會造出的「袈裟傳法」的法統說。

此碑文又可見當時「神會懷讓又析為二宗」是公認而又互相容忍的事實了。故此碑與白居易的傳法堂碑都代表元和年間的各宗派和平共存的容忍氣氛 (the atmosphere of tolerance)。白氏碑文「雖嗣正法有家嫡，而支派者猶大宗小宗焉」，其意正同于賈氏碑文「代襲為祖，派別為宗」。

石頭希遷一支更後起。所謂青原行思「可能也只是「攀龍附鳳」的運動裏的一種方便法門而已。

(12)

從神會提出「西國八代，菩提達摩為第八代」之說以後，七八十年中（七六二—八四一）禪宗各派先後提出了許多種修正案，從「八代」到「五十一代」，後來纔漸漸的集中到兩種大同小異的「二十八代」說。

綜合那個時代提出來的西土傳法世系，共總有這些比較根本不同的說法：

(甲) 用付法藏傳作根據的二十四代說，或二十五代說。（加末田地為二十五代）

(例一) 劉禹錫「牛頭山第一祖法融新塔記」：「摩訶迦葉……至師子比丘，凡二十五葉，而達摩得焉。」

(例二) 獨孤及「舒州山谷寺三祖鏡智禪師碑銘」的銘辭有「二十八世，迭付微言。」唐文粹本與文苑英華本皆有双行小註云：「自摩訶迦葉……至師子比丘，凡二十五世。」

自達摩大師至〔黎〕禪師又三世，共二十八世。」

(乙) 混合付法藏傳的二十四代或二十五代說與神會的八代說之後四代，成為二十九代，或二十八代之說。

(例一) 曆代法寶記的二十九代說。（有末田地，又有彌遮迦）

(例二) 宗密的二十八代說。（刪末田地）

(例三) 敦煌本壇經的二十八代說。（有末田地，而誤脫了彌遮迦）

這個(乙)說裏，師子比丘以下的四代是這樣的：

(宗密) ——— (敦煌壇經) ——— (法寶記)

師子 ——— 師子 ——— 師子

舍那波斯	舍那波斯	舍那波斯
優婆掘	優婆掘	優婆掘
婆修蜜	僧伽羅叉	須婆蜜
僧伽羅叉	須婆蜜多	僧伽羅叉
達摩多羅	菩提達摩	菩提達摩多羅

敦煌本壇經的僧伽羅叉與須婆蜜二名似是誤倒了。須婆蜜當依廬山禪經作「婆須蜜」。

(丙) 道一門下的惟寬依據出三藏記集裏的佛大跋陀羅所傳薩婆多部世系而提出的五十一代說。

白居易的傳法堂碑記道一惟寬的世次，有云：

釋迦如來：付摩訶迦葉，傳至馬鳴，又十二葉，傳至師子比丘；又二十四葉，傳至佛駄先那；先那傳圓覺達摩。

此中「又二十四葉」似是「又二十八葉」之誤。因為此碑的「銘辭」說的最明白：「佛以一印付迦葉，至師五十有九葉，故名師堂為傳法。」我作「白居易時代的禪宗世系」一 篇短文，見于胡適文存第三集，曾指出惟寬的世系是依據出三藏記集的薩婆多部世系，自大迦葉到佛駄先那（佛大先）為第五十。達摩多羅為第五十一。慧能第五十六，馬祖第五十八，故惟寬正是「五十有九葉」。

八代太少了，五十一代又太多了。惟寬之說終于被後世忘了。但日本入唐求法的圓珍大師目錄裏有白舍人傳法堂碑，可見此碑在當時受人重視。不知 貴國五山大寺之中尚保存圓珍請去的傳法堂碑的唐拓本否？

(丁) 後起的修正的二十八代說。——即寶林傳、祖堂集、以及景德傳燈錄採用的二十八代說。這個修正的新二十八代說，含有三個要點：

① 定師子比丘為第二十四代，菩提達摩為第二十八代。（有彌遮迦而除去末田地）

② 舊說（神會八代說與舊二十八代說）裏的婆須蜜或須婆蜜多，改正為婆須蜜，移前為第七代。

③ 刪去舊說裏的舍那波斯、優婆掘、僧伽羅叉三人。另補入了下列三人：

第廿五 婆舍斯多

第廿六 不如蜜多

第廿七 若般多羅

這三個名字都是隨便捏造的，都沒有經典的根據。

大概是因為修正的世系表換上的三人都是無據的捏造，這個新的二十八代說頗受有知識的禪僧的輕視，所以經過了很長的時期未能得禪宗的一致承認採用。直到景德傳燈錄已經被宋真宗皇帝下詔令文臣刊修，並由印經院模印頒行了數十年之後，契嵩和尚在嘉祐六年（一〇六一）還有「宗不明，祖不正」的憂慮，還有「推一其宗祖，與天下學佛慧息靜釋疑」的雄心。契嵩的考據也是很可憐可笑的。

附記

先生與我都很注意李華的左溪大師碑所記的各宗傳法系統。此碑現存各本均有誤字、脫字，——全唐文本、与唐文粹本、与文苑英華本，都不免脫誤。故其中「此後相承、

二十九世、至梁魏間、有菩薩僧菩提達摩禪師傳楞伽法一句、可能有誤改之字；「二十九世」可能原是「二十四世」或「二十五世」？此碑文曾經「通人」誤校誤改、不可信任。如其中叙左溪一系云：「灌頂傳續雲威大師、續雲傳東陽（威）大師、左溪是也。」（文苑英華本、全唐文本有下「威」字、唐文粹本無下「威」字。）此句當作續雲傳東陽威大師、東陽傳朗大師、左溪是也。」東陽威、時稱「小威」、梁肅智者大師碑可證。我不信天台宗的碑傳裏肯容許「二十九世」之說。我頗信左溪死時、李華作碑時、「二十九世」之說尙未起。

又 先生大文裏採用「唐中岳沙門法如禪師行狀碑」（p. 22—26）、此碑確甚重要。我要請先生注意兩點：

①此碑引慧遠禪經序中「達節善變：一長句、而以為」即南天竺三藏法師菩提達摩」、此是最早一次誤認禪經作者達摩多羅即是菩提達摩。②此碑已說達摩「入魏傳可、可傳案、案傳信、信傳忍、忍傳如」。我曾指出神會南宗定是非論曾指斥普寂「修法寶紀、又立如禪師爲第六代」。巴黎的敦煌寫本杜拙傳法寶紀于弘忍之下、先列法如、後列神秀。此皆可与法如碑及神會指斥之言互相印證。（胡適「新校定的敦煌寫本神會遺著兩種」的校寫後記、頁866—868）我見嚴挺之作義福的碑、李邕作普寂的碑、都說此二人先去參法如、因爲法如死了、纔去參神秀、故我曾指出嵩山法如在當時聲明之大、地位之高。但我當時未見此碑、今見 先生引此碑、始檢閱菩提達摩嵩山史蹟大觀、始得讀法

如碑。這是我要感謝 先生的一點。將來我修改「楞伽宗考」、一定要給法如一個重要地位。

從開元時代到唐末（七一三—九〇〇）、是許多僞史——禪宗僞史——陸續出現的時代。南宗定是非論的獨孤沛序已說他有一本師資血脈傳。石井光雄本神會錄末尾有「六代大德」的略傳、可能就是神會的師資血脈傳。曹溪大師別傳、六祖壇經、都是一個宗派造出來的僞史。寶林傳是九世紀初期出來的一部「集大成」的僞史。

日本入唐求法的幾位大師的目錄實在可以用作攷證這些僞史造成及流行的年代的最好資料。

最澄目錄作于貞元廿一年（八〇五）、他已請去了三種僞史：

西國付法記

曹溪大師別傳

達摩宗系圖（神會造的？看宋僧傳慧能傳）

圓仁的三錄作于八三六—八四七、他已請去了這些僞史：

西國付法藏傳一卷（即最澄示的西國付法記）。

大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳十卷。

曹溪山第六祖惠能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經一卷。

故寶林傳与檀經的造成可能在最澄入唐之後、圓仁入唐之前？

惠運的目錄（八四七）也有：

西國佛祖代相承傳法記一卷

禪宗脈傳一卷

師資相授法傳一卷

圓珍的五錄（大中七年至大中十二年、八五三—八五八）也有

這些著錄：

達磨宗系圖

禪宗七祖行狀碑銘（第二錄總題如此，第四及第五錄有詳細子目，共十五本合一冊子）：

- (a) 南宗祖師證號一本
- (b) 達摩尊者行狀一本
- (c) 菩提達摩碑文一本（梁武帝）
- (d) 中岳少林寺釋惠可本狀一本
- (e) 可和尚碑文一本（琳）
- (f) 舒州皖公山釋智叅事迹一本
- (g) 叅禪師碑文一本
- (h) 廬州双峯山釋道信蹤由一本
- (i) 信禪師碑文一本
- (j) 杜正倫送双峯山信禪師碑文一本
- (k) 廬州東山釋弘忍議（儀）行一本
- (l) 忍禪師碑文一本
- (m) 荊州玉泉寺大通和尚碑文一本
- (n) 韶州曹溪釋慧能實錄一本
- (o) 韶州廣果寺悟佛知見故能禪師之碑文一本（上十五本上冊子）

以上十五件之中，現存之寶林傳收有(c)(e)(g)三碑，我們可以推知(i)(j)(l)(m)(o)五碑必也收在寶林傳卷九十之中。我們也可以猜測(b)(d)(f)(h)(k)(n)六件所謂「行狀」、「蹤由」、「實錄」，大概也都成了寶林傳八、九十卷的敘述部分。

圓珍諸錄裏也有「曹溪能大師檀經一卷」的記錄。

故我們可以說：寶林傳的內容可分三大部分；

第一部分爲釋迦如來傳，用四十二章經作材料。（其前似未有「六佛」？）

第二部分爲西國二十八祖傳，用的資料很複雜，幼稚，無稽，但大致是雜用所謂「五明集」、「聖胄集」，以及最澄、圓仁、惠運諸入唐求法大師所見之「西國付法藏傳」等偽史。

第三部分爲東土傳法六代祖師傳狀，其受材大概用神會的師資血脈傳、「達磨宗系圖」，及圓珍所請去的「禪宗七祖行狀碑銘」十五件等々。

這是我想像的「The genealogy of Hininden」，

也就是「The Tō (Teng) Histories」的第一次大規模的結集。

匆々寫出一個大綱要，請先生懇切指教，不勝盼望之至！

此信是分幾日寫成的，寫的太長了，千萬請

先生原諒，並請

塚本，入矢諸先生指教。

胡適 敬上

一九六一、一、十五夜寫完

胡適之博士への返書

柳田聖山

拜復 かねて入矢義高氏を介して、小稿の御叱正を願ひ上げました處、數度にわたり御親切な教示をたまわり、更に又今般は、舊稿「燈史の系譜」英譯本について長文の御叱

評を頂き、感激にたえません。又、別に貴稿「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」及び英文「An Appeal」の抽印を御惠與たまわり、衷心よりお禮を申し上げます。すでに御賢察の様に、私、かねて十數年前に先生の「神會和尚遺集」を拜見し、確實な中國初期禪宗思想史の研究に關する新視點を得、その後人文研究所で塚本、入矢、牧田諸先生の指導によつて、友人等とジェルネ氏のフランス譯神會錄や、先生が金氏と共校された「楞伽師資記」を會讀し、種々の問題について考へてみる機會を得ましたので、あたかも當地で開催されました佛教學會に參加し、一往の卑見をまとめましたものが、舊稿「燈史の系譜」でござりますが、その後幸いに當地に留學されていたハーヴィツ氏や佐々木ルース夫人の御好意で、英譯して頂いてあつたものを、今回はからずも十年ぶりに先生の御高見を得て、まことに感慨無量でございます。先生の「楞伽宗考」や「菩提達磨考」等も、以前から今關氏や牧田氏の日本譯で拜見し、更に最近は先生の文存四卷もまとめ購入して、たえず關係尊稿を拜讀しておりますが、今回御指摘の達磨より神秀、慧能、神會を経て九世紀中に至る禪史の大概については、全く同感でございます。非常に明確な見通しを御教示頂き、更めて新しい視點を與えられた氣持が致します。小稿は何ぶん十年

前の舊稿で、その後多少の補正を要する點や、意見の推移もござりまするので、今後勉強して、もう少しまとまつた第二稿を書きたいと念じて居ります。ただ現在の私の關心の中心は、唐末五代に移り、さし當り、祖堂集や傳燈錄等の文獻批評的研究と、太平廣記その他の野史の獵涉に専念したいと存じておりますので、仲々舊稿改訂の機を得ません。尙、今回御指摘頂きました諸點は皆非常に興味深いものばかりで、特に李華の左溪碑の本文批判の如き、今まで全く不注意に過しましたことを残念に存じます。ただ台家と禪家との西國法燈説に關する對立は、唐代と宋代とではよほど事情が異つていたのでないかと愚考します。例えば、我が最澄の弟子光定(779—858)に「傳述一心戒文」の著があり、この中に件の左溪碑を引いて居ります。その引文は「大唐天台故左溪大師碑云、凡二十九世、至梁魏間、有菩薩僧菩提達磨師、傳楞伽法、八世至東京聖善寺弘正禪師、今北宗是、又達磨六世、至大通禪師、長安北山寺融禪師、是北宗之一源、又達磨四世、至信禪師、牛頭山融禪師是、(TT: 74, p. 652c 23a)で、多少の引誤はあると致しましても、達磨二十九世の説は、最澄も光定も、そして或は中國の左溪も亦た認めていたとみてよいのではないでしようか。特に我

が光定の場合は、これを禪の傳燈説としてよりも、天台一心戒の傳統として主張しているわけですが、最澄には有名な内證佛法相承血脈譜の作があり、これは、

一、達磨大師付法相承師師血脈譜一首

二、天台法華宗相承師師血脈譜一首

三、天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜一首

四、胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脈譜一首

五、雜曼荼羅相承師師血脈譜一首

の五部からなり、第一では西國二十八代の禪の傳燈説を認めながら、第二以下では付法藏傳の師子比丘までの二十四師説に立脚して居りまして、禪と天台の平和共存を信じているらしいからでございます。従つて、この推考を左溪その人にまで推すことは無理かも知れませんが、撰人李華は無邪氣に當時に於ける一般社會の通説をとり入れたと見られぬか如何。なお、ついで乍ら、御承知の様に右の最澄や光定の著作中には唐代中期の雜著の引用が極めて多く、中には荒唐無稽の俗説も見られますが、嚴密に調査すれば、或は初期台家の祖師たちが中國より將來した貴重な古逸典籍の斷片が見つかるかとも思われまゝす。從來より、この方面を専門にやつていられるのは、大正大學の關口眞大先生ですが、今後、同先生とも連絡して、先生のアピールに應え得る様な古逸禪籍の探訪と

共に、すでに出版ずみのこれらの日本人の著作の綜合的研究も始めてみたいと思つて居ります。

尙、人文研究所の平岡、牧田兩先生を介してお申越しを頂きました日本佛教學會年報舊號を一括送付の件、目下同誌の編集に當つている大谷大學の方へ連絡中で、しかるべく處置するつもりでございますから、今しばらく御猶豫願ひ上げます。先ずはとり急ぎ御禮まで。

二月十一日