

新統灯史の系譜 叙の一

柳 田 聖 山

は し が き

昭和二十七年にはじめて「灯史の系譜」を書いて、初期禅宗史を明らかにする準備として、資料の性格を知ろうとつとめた。今から数えると、もう四分の一世紀をこえる昔のことになった。

その後、『初期禅宗史書の研究』をまとめてその趣旨を増幅してからでも、十二年たっている。

幾度か、続篇を書こうとはつとめた。当面の雑用にまぎれて、仲々まとまりを得ない。このままゆくと、結局その機を失う怖れも強い。もともと、若氣にまかせて書いたので、多少の知識を得るにしたがって、次第に勇みかうすれるのは、よいことかも知れないが、はじめて生れた子がすでに成年に達している今、生んだ方としては

一往のあと始末をつけておく必要を感じもする。

続篇が書けぬ理由は、およそ二つある。

第一は、最初に手がけた材料は、ほとんど敦煌資料である。昭和初期から多くの先学によつて次第に手がつけられた新資料で、いずれもこれまでの初期禅宗史の空白をうめるに足る材料であった。一つ一つがまだ眼新しかった。未知の分野への関心と従来の古い虚像が次々にきくずされてゆくことへの興味にかられて、前後を顧みる暇はなかった。ところが、今はどうか。四分の一世紀をこえると、同じ材料も色あせる。さらに何よりも大きい変化は敦煌資料の全貌が漸く見えかけてきたことだ。敦煌文献の専家、藤枝晃氏のたくみな譬喩を借りよう。従来の敦煌文献の研究は、あたかも鯉の一本釣りでは

あった。大きいだけを釣るのである。かかるかからぬかは、老練な漁夫のカンと偶然にまかされた。今やトロール船による底引き網で、海中の獲物をくまなくすくいあげて、大小となく、統計的、体系的に綜合調査することが可能である。その発見が偶然で、多分に投機的性格に動かされて、不幸にして各国に分散され、隠匿に近い形で収蔵された資料も、今はいずれも公開され、目録も次第に公刊の機運に向っている。何よりも国際平和の恢復とともに、学問交流の気運がみのり、航空機の飛躍発展によって直接調査が可能ならばではない。写真と覆写技術の進歩によって、研究情報もめざましい。むしろ、情報過剰のきらいすらある。敦煌文献は、もはや珍らしいゆえに価値があった時期をすぎている。一つ一つの文献が総合的全体像の一つとして、その個有の意味を丹念に深掘りされることを求めている。

さらに、禅宗文献に限っていうなら、それらがどうしても敦煌に集められ、今日に残ったのか。従来だれにもつねに気にかかりつつ、容易に口に出せなかつた疑問が、漸く解けはじめたことだ。

結論を先取するなら、チベット仏教と中国禅とのかかわりの問題がそれである。謂わゆるチベット宗論とよばれる、チベットの首都ラサで、八世紀の末に、中国禅師

マカエンとインド論師カマラシーラが討論したという、チベット仏教史上初頭の一大事件に関する歴史的究明がすすむにつれて、中国側の禅文献が敦煌に集められた理由が、次第に分明になってきたのだ。敦煌仏教そのものが、漸くその正体をあらわしてくるのである。すでに、見通しはコレジユドフランス教授、ドゥミエヴィル博士によって、二十五年近くも前につけられていたのだが、中国でも日本でも、同じ敦煌文献であり乍ら、漢文とチベット文は、どういうわけか、今まで別々に研究されていた。同じ漢文文献すら、表と裏の文書が三十年も別々の学者によって研究されて、相互に全く相識らぬといったことすらあった。チベット文と漢文とは、むしろ当然だったかも知れぬ。鯉の大きさにばかり眼をとられたのである。鮮かさについても、同じである。

ここから、次の課題がおこってくる。これまでの初期禅宗史の研究は、言うならば一枚岩の壁面のこちら側だけを撫でまわしていたにすぎぬ。同じ量と質の問題が、じつはむしろ側にひかえていたのだ。怖しいことだが、醒めてみるとすばらしい。絶観である。可惜許である。色あせた資料は、そんな新しい地団駄の念をともなつて、こちら側の関心の再燃をせまる。

すでに書いたように、初期禅宗文献は、大半が敦煌資

料である。敦煌資料そのものの歴史的性格を明らかにすることなしに、一つ一つの文献の歴史的性格を論じてみても、問題は一向に進まない。さいわいに、敦煌資料のうち、どうして初期禅宗文献がかなりまとまった形で含まれていたかが、チベット宗論の歴史の解明によって、次第に明らかになってみると、初期禅宗史の研究は、今は百八十度の展開をみせることとなる。伝統の虚像が一挙にくずされた景觀に似る、新鮮な爽かさである。総体としての敦煌の禅文献の、量と質があらためて問い直されることにより、ここではじめて既知の伝統資料との接点を明らかにする工作が可能となるのだ。敦煌資料に何が含まれているか、その理由は何かと問うことは、同時に何が含まれていないか、何故に含まれないかを明らかにする準備である。

以上、じつは前書の終りに至って、おぼろげ乍ら気づいていた課題である。思えば、二十五年の空間は、やはり徒然ではなかった。

伝法宝紀より、楞伽師資記、神会の遺書、歴代法宝記、六祖壇経へとすすんで、曹溪大師伝より宝林伝にたどりつき、いよいよ馬祖と宗密の時代に移ろうとして、敦煌文献に別れをつけねばならぬ。長くつきあってくれた敦

煌文献に、訣別の辞がまともならぬのだ。これがはつきりしないと、じつは馬祖以後に移れない。付法藏伝に似た幾つかの断片や、聖胃集らしいものも気になる。後者は新らしく密教の匂いを伴って我々の眼の前に全貌を見せはじめ。敦煌よさらば、とは言いきれぬのだ。しかし今や、キツネの子分れに似た気分が吹ききれぬまま、二十五年をすこして、漸く手を切ることができそうに思われる。

統篇が書けぬ理由の、その一つをのべた。

第二の理由は何か。じつはほぼ第一のうちに含まれるのだが、問題はこちら側にある。要するに気が重いのである。初期禅宗文献の研究は、中国禅宗史そのものを明らかにする準備工作の一つだった。当然、初期禅宗史、もしくは初期禅宗思想史の構想そのものと表裏する。気にかかると、幾つかの断片的な意見はまとめたが、今のところ、その全体像にはまだ及ばぬ。しばらくもシャッターも、容易ならぬ思いで手がだせぬ。言うなら、ダルマと惠能の個人像が、もう一つ見えてこない。一方で、長年つきあった臨済や趙州と同じ鮮かさを以ては、ダルマや惠能の顔が拝めぬのだ。じじつ、初期禅宗史書の研究は、当然これにつづく時代の文献に及ばねばならぬ。

すくなくとも、宝林伝より祖堂集と伝灯録の本文研究に進まねばならぬ。祖堂集も又、手をそめて三十年をこえる。敦煌文献とともに、わたくしの半生につきあつてくれた隨身である。書いて別れるより、書かずにすませたらと思わぬこともない。つまり、現在のわたくしのいつわらざる気持をいえば、初期禅宗史書につづく時代に進むか。初期禅宗史書を洗い直して、初期禅宗史そのものをまとめるか、いずれかに向つて力を集中せねばならぬ二者択一をせまられる思いである。

もともと、初期禅宗史書の解明は、伝統史料への懷疑から発している。伝統史料の代表は、いうまでもなく伝灯録であり、これにつづく五灯の書である。いかにも、よくまとまっているが、あまりにもまとまりすぎている。初期禅宗史の解明は、まず伝灯録以前に溯ることからはじまる。幸いに祖堂集があり、宝林伝があり、敦煌資料がある。さらにそれらは、統高僧伝と宋高僧伝のあいだをつなぐ飛石的性格をもつ。すでに書いたように、中国仏教史籍としては、初期禅宗文献はその一部をなすにすぎぬ。統高僧伝は、高僧伝をうける。そこに含まれる習禅篇は、統高僧伝以後の史書の方向を決定した。禅宗史書は、いずれもそんな習禅篇への対決としての意味を含む。初期禅宗史書の性格を問う仕事は、とうぜん高

僧伝以下のそんな中国仏教史籍の解明と交錯する。交錯のもっともはげしいものは、宋高僧伝である。つまり、禅宗のもっとも盛えた唐代をまとめるこの本は、すでに唐代仏教が高僧伝以来の習禅のワクにはまらぬことに気が付いている。高僧十科の分類も、亦た解体する。

初期禅宗史書の性格を問う仕事は、こうして必然に既知の禅宗文献を含めて、中国仏教史そのものに光を当てることとなる。問題は、大藏経の開版や統藏の構想ともからむ。偽経の問題も、このうちに含まれる。

敦煌の禅文献の解明は、単にそれらが既知の伝統文献の及ばぬ初期禅宗史の空白を埋める、珍らしい資料であるにとどまらぬ。

当然、既知の部分を洗い直す批判の仕事となるはずだ。既知の過信を問い直すことこそ、禅の変らぬねらいである。禅宗史書の研究はむしろ伝灯録以後の部分に、その本領がある。なかんずく、宝林伝や祖堂集といった伝灯録以前の灯史が、その正体をあらわにしつつある現在、それらの研究成果を次の時代に及ぼし、すべての史書の性格を明らかにすることによって、伝灯録以後の伝統資料に新しい光を当てる必要がある。新しい光は、まず宝林伝や祖堂集という古逸資料を丹念に洗い直してはじめて輝く。先にいう敦煌資料の解明も、じつ

はその用意であった。これらの本もまた、これまでは未知の分野を埋めることに効用を求めすぎた。そこに書かれている事実は、じつは伝灯録と同じ性格をもっている。一を批判するために、他を利用するにとどまるなら、問題は少しも進まぬ。徒に繁を呼ぶにすぎぬ。

しかし又、さらに言うなら、それらの資料の性格を、伝灯録以下と同一視し、単なる虚構としてよいか。

戦後、禅宗史の虚構をくずすことに意欲を集中されたのは、関口真大博士である。それなりに意味のあることだが、初期禅宗史を裸にしたあと、いったい何が残ったろう。虚構のベールをはぎとるだけでなくて、虚構のベールをぎせた人々の心情を探るところに、むしろ新しい禅宗史は生れるのではないか。これがわたくしの、終始変らぬ気持である。たとえば、禅宗の初祖ダルマの場合、現存の文献のうえに溯り得る最古の資料は、統高僧伝のそれだが、そこにすらすでに何らかの虚構がある。虚構とは、文献の本質に根ざす、あるいは人間の分別心の根となる阿頼耶識と云ってよい。文字があり、文学的表現がある限り、虚構はつきものである。ダルマが例にだす、功德天と黒暗女のことをおもうがよい。

いったい、戦後の史学は虚構の事実を追いすぎていないか。文献批判と不毛の不信が、新しい虚構の史実をつ

くりあげていないか。わたくしが文献そのものの性格を今なお問いつづけるのは、このためだ。躊躇、因循のそしりは覚悟している。何度問い直しても、多すぎることはあるまい。

仏教史料は、自然科学の文献とちがう。謂わゆる史料ともちがう。多分に文学性を帯びている。自然科学も社会科学も、人文にかかわる限り、幾分かは文学性をもつと思うのだが、今はそれらとはつきりちがう仏教史料に限ることとしよう。それらは、いずれももともと、今日の意味での事実のみを記録することを目的としない。説話や伝説がまぎるのは当然である。いな、事実という名の、豊かな文学性をもつ説話すらある。いずれも、先にいう近代史学の史実の虚像とはちがった、宗教的関心の生産である。人々の関心は、つねに事実を語るにあったが、事実の味がちがうのである。

さらに厄介なのは、中国文献は、一定の祖述様式をかたくなにする傾向のあることだ。つまり、中味のちがう事実を伝えるのに、文字化の段階にくると、つねに一定の祖述様式が採用される。語りが似ているからといって、一概に虚構と断するのは近代の武断にすぎぬ。一面的な虚構批判は、問題を矮少化し、事実を瘦せさせる傾きな

しとしない。さらに、伝灯録以後は、謂わゆる頌古文学の時代である。資料は、ほとんど説話と詩集の観すらある。公案といい、話頭といい、古則というのがそれだ。

塔銘や碑銘など、金石文すら話頭をつたえるのが目的となる。そうした傾向は、じつは当初から存した。宝林伝に収める張文成の摩訶迦葉碑にしても、梁の武帝の達摩の碑にしても、いずれも文学作品である。瘦せた史実の記録ではない。

こうして、伝灯録を一例とする既知の資料の分野に移ると、問題はあらためて深まる。じつは当初より、すでに予想されたことだが、それらを視野に入れてはじめて、この時期の禅宗文献の批判は可能となる。文献批判の仕事を離れることはないが、問題はいつもそれを読む側にはねかえる。そんな覚悟と用意なしに禅文献は一ページも扱えない。

かなり重複のそしりは免れないが、以上でわたくしの「灯史の系譜」の続篇が中断のまま、今日まで来た二つの理由を書いたつもりである。問題は、すべて解けたわけでない。一つの試みとして、敢えて続稿にとりかかろうとする理由も、以上でほぼ明らかになったと信ずる。

次に、以下に扱われる問題の所在について、あらかじ

め見通しをつけておく。

問題の所在・その一

禅宗は、もと中国仏教の異端であった。それは、北魏末のダルマを初祖とする仏教の一派として、七世紀の中ごろ、はじめてその立場が自覚的なものになっていらい、すくなくとも五百年ばかりのあいだ、つねにそうした精神を失うことはなかった。いずれの宗教も、はじめはみな異端であったのだから、禅宗はとくに各派の仏教が一応の完成に達したのちに、それらに対する少数派として起った。いうならば、禅宗は中国仏教さいこの発展であるけれども、当初はむしろ仏教諸宗の外にあったのである。有名な「不立文字、教外別伝」の主張はあきらかにこれを示している。

右は、かつて「禅思想の形成」と題して、花園大学研究紀要の創刊号（昭和四十五年）にかかげた小論の冒頭である。

わたくしは、この小論に加筆し、その構想に多少の修正を加えて、筑摩書房刊行の「禅の語録」のうち、「初期の禅史」の解説とした。八世紀のはじめに出現する最初の禅宗史の書、楞伽師資記と伝法宝紀の性質を考

るためであった。

わたくしがそれらの初期禅宗史書に読み込んだ、禅宗の歴史の意味は、ほぼ右に引く冒頭の句を出でない。今もまた、わたくしはこの考えを改めようと思わない。むしろ、いよいよ確信を深めつつある。とりわけ、あらためて「初期の禅史Ⅱ」をまとめるために、歴代法宝記を讀みかえしてみ、この本こそ正しく異端のウルトラCであることを再確認した。歴代法宝記は、敦煌の禅籍のうちでもっとも早く発見されたものの一つだが、これまであまり深く研究されていない。そこに主張される史実と思想が、はなはだしく特殊な姿勢をとるためである。しかし、問題は単にこの本のみに限らぬ。初期の禅史とよんでよい文献が、大なり小なりすべて含みもつ傾向である。歴代法宝記はそうした初期の禅史の特殊性を、もっとも正直に表面化しているにすぎぬ。

さらに、歴代法宝記をくわして検討してゆく過程で、あらためて驚きを加えたのは、この本と宗密（七八〇—八四〇）との関係である。言うならば、宗密はこの本を敵とすることで生きた。宗密とのかずかずの著作は、初期の禅史を考えるものにとって、回避することのできぬ最大の関門である。宗密が禅宗史研究に重きをなす歴史の意味は、じつは歴代法宝記に対する対決的姿勢から

来ている。宗密は、これまで華嚴の五世、荷沢宗の五世として、禅と華嚴を綜合し、教禅一致を説いた人として知られる。今、そのことの史実如何はしばらくおく。わたくしの意見の幾分かは、すでに「初期禅宗史書の研究」に書いてある。問頭は、宗密が何ゆえに、教禅一致を説いたかだ。当時、禅と教があまりに乖離していたためであるという。そのことに何の異存もないのだが、禅と教があまりにも乖離していたという、その歴史的事実とは、いったい何をさすのか。そこに、どんな具体的な事情があったのか。これまでの理解は、教と禅の乖離一般にとどまって、具体的な乖離の事実を、考えることがなかった。

ところが、歴代法宝記を詳しく検討してみると、宗密が口をきわめて教禅不一致だと批判する相手が、じつはこの本による人々であったことを知る。わたくしもまたかつて、歴代法宝記の説く特殊な史実と哲学に対して、同じ四川の神清の三教一致説を対置せしめたことがある。神清の北山録の著作動機的一端は、たしかに歴代法宝記にあった。これまで北山録の批判の相手は、宝林伝であるとするのが一般であった。わたくしの新しい意見は、陳垣の中国仏教史籍概論によって、これを宝林伝ではなくて、歴代法宝記であるとすにであった。当然、そこに考え合わすべきであった宗密の三教一致説に対す

る注意が、かなり軽いものであったことを反省せざるを得ない。歴代法宝記と北山録と、そして宗密のかずかずの著作は、当然、同じ土俵にのぼせて検討すべきものである。宗密の教禪一致説は、一方に儒仏道三教の体系化と、頓悟漸修の方法論を伴う。そうした宗密の主張の動機の大半は、今にして思えば歴代法宝記批判にあった。当然すぎるほど当然な自明の事実を、わたくしはほとんど見落していたのである。それは、一般に三教交渉とよばれる中国思想史の課題そのものにかかわってくる。

歴代法宝記の背後には、さらにもう一つの、意外な歴史の意味のあることが明らかになった。これも又、これまでほとんど注意されることのなかった、当然で自明の背後の事実である。中国の禪とチベット仏教の交渉の史実が明らかになるにつれて、この本がチベットに知られた最初の禪文献らしいということだ。確認の仕事は、すでに若い学者によって、幾つかのルートを通して試みられているが、残念ながら、わたくしはその任でない。新しい指摘の一部は、先に出した初期の禪史Ⅱに収める小島宏允論文にみえる。今はしばらくそれらの仕事を、すべてこの方面の専家の成果に仰ぐほかないけれども、わたくしにとって、特別の黙しがたい関心がないではない。すなわち、どうして歴代法宝記がチベット仏教の関

心をひいたのかという、この本の思想内容の問題である。言うならば、はじめて中国の禪に接したチベット民族は、この本に中国仏教を見たと考えなくてはならぬ。周知のように、当時のチベット民族は、インド仏教か中国仏教かという選択をせまられたつあった。八世紀の末、チベットの首都ラサもしくは国立サムエ寺院で行われた、謂うところのチベット宗論ののち、かれらについてはインド仏教を選ぶ。かれらは、インド仏教を正統としたのである。しかし、そのことはただちに中国仏教を異端とすることを意味しない。問題は歴代法宝記に代表される禪宗が、中国仏教のうちで、すこぶる特殊な立場にあったことにある。それが中国仏教の大勢とはかなり開きのあることに、かれらはやがて気付きはじめる。

チベットに伝わった中国仏教は、かならずしも禪のみではない。当時、チベット占領下の敦煌に赴いた中国僧として、もっとも注目すべきは河西僧曇曠である。敦煌文書のうちにある、この人のおびたしい著作は、すこぶる注目に価する。この人に視点をすえて、中国とチベット仏教の交渉の事実を明らかにする仕事に、はじめて手をつけたのは、芳村修基氏であり、上山大峻氏である。二人の専家の成果によると、曇曠の「大乘二十二問」は、チベット宗論ののちもなお、中国仏教に寄せつづけ

るチベット仏教者の関心をものがたる。しかし、この書に見えるチベット仏教は、禪の問題を含まない。概して、河西僧曇曠は、中国禪に関心ももっていない。たとえ、この人の起信論の注釈態度は禪宗のそれとかなりこととなる。当時、起信論は禪の南北二宗をはじめ、歴代法宝記でも重視している。曇曠の関心の偏りは、中国禪と初期のチベット仏教とのあいだに、かなりの開きがあったことをものがたる。それは、歴代法宝記系統の禪が、すこぶる特殊なものであったことから来ている。

歴代法宝記に特殊な違和感をいだいたものは、チベット仏教徒に限らぬ。先にいう北山録の著者がそれであり、宗密もまたその一人である。むしろ、宗密のはばひろい著作は、そうした違和感の分析より出発している。宗密思想の初期禪宗史に占める意味は、歴代法宝記との特殊な対決であったとも言える。そのことを勘定に入れないで、宗密を華嚴と禪の融會者といってみても何の意味もない。依然として、三国仏法伝通縁起の域を出でまい。彼の記録を、そのまま初期の禪の資料とするわけにはいかぬのだ。

宗密の禪源諸詮集百卷は、教と禪の総合を意図する、すこぶる野心的な著作であった。「教はこれ仏語、禪はこれ仏意」というのが、かれの意見である。禪源諸詮集

はこの意見を実証する、最初の資料集である。かれは、これを禪藏と名ずける。禪藏とは、禪の大藏である。あるいは三藏としての禪といってもよい。禪は決して、当初より教外別伝ではなかった。あたかも時を同じくして、洪州系で正法眼藏という考えが生れていることに注目したい。如來の正法眼藏を摩訶迦葉が伝え、展転相承して馬祖に至ることを説く、宝林伝がそれである。宝林伝は、馬祖にはじまる新しい禪宗の動きを正統づけ、その歴史の根拠を明らかにしようとしたものである。

正法眼藏とは、正法の眼目としての藏、つまり禪藏である。宗密は禪藏としての仏祖の所述を集めて、禪源諸詮集を編んだ。

「禪源諸詮集は諸家の述ぶる所、禪門根源の道理を詮表する文字句偈を写録し、集めて一藏と為して以て後代に貽す」ことを意とした。馬祖の弟子たちは禪宗という根源の事実を正法眼藏とよび、その伝授の由来を明らかにしようとした。正法眼藏とは、真理そのものとしての言葉である。のちに機語といい、機縁語句とよぶのはそのことだ。宗密は、「今時但だ眞性を目して禪と為すもの有り、これ理行の旨に達せず」と批判する。いったい、この批判は誰に向けられていたのか。やがて、次第に明らかになるであろう。すくなくとも、先にいう歴代法宝

記と、馬祖にはじまる新しい禅宗が宗密とちがった行き方をしていたこと、宗密がすでによくそのことを知り、かれもまた意識的に、この一派とちがった行き方をしよう、としていたことは確かである。

宗密の禅源諸詮集は、教と禅との一致を説くところにねらいがあった。それは、当時、すでに教と禅を別とする人々がいたことをものがたる。宗密は、この本のはじめに、この本をつくる理由を十項目にわたって説く。

かれはいう、経論の権実を知るべきであり、禅心の性相を識るべきである。第一に経は仏語、禅は仏の心である、第二に禅に諸宗がある、互いに情を忘れて智海に帰すべきこと、第三に禅を伝うるものは、経論をよりどころとすべきである、第四には、経に権実があるから、かならず了義によるべきこと、第五に禅は多く現量と比量によるが、さらに仏言量によって印すべきである。以下、宗密は十条をつらねるが、ひっきょうは禅と教の乖離を批判し、これを綜合に導こうとしていることが判る。

こうして、周知のことだが、禅源諸詮集は禅の三宗と教の三宗を対比する。互いに融会して最後の直顕心性宗と顕示真心即性教に帰するのであり、直顕心性宗が荷沢、顕示真心即性教が華嚴である。歴史的には彼自から両者

の綜合に位すること、すでに宗密をとりあげる人々の、いずれも揃って承認するところで、今更めて縷説を要しないが、そんな自明のごとく見えるかれの荷沢禅と華嚴の相承に、すでにすこぶる問題のあることを、わたくしは前者に指摘した。今は、かれが禅の十室をあげて、江西・荷沢・北秀・南侏・牛頭・石頭・保唐・宣什及び稠那、天台等とすることに注目したい。かれが禅の三宗とよぶものは、要するにこれら十室の批判的分類化に他ならぬ。

とりわけ、稠那是僧稠と求那跋陀羅のことである。この二人を一括する理由は、文献的には楞伽師資記をうけるとみるほかない。楞伽師資記の編者浄覚が、太行山靈泉谷に入り、僧稠の遺跡に住したこと、かれが求那跋陀羅を禅の初祖としたのによる。天台は、宗密と時を同じくして、湛然が伝統を再編し、楷定したのによる。宗密が、十室のさいごに稠那と天台をおくのは、蓋し深意ありといつてよい。さらに、宗密は右の十室のうち、南侏・北宗・保唐・宣什等を三宗のうちの息妄修心宗に配し、「牛頭・天台・惠稠・求那等は進趣の方便、迹は大同なれど、見解は別なり」と注して、最後の三室（もしくは四室）にやや異った評価を与える。禅と教を綜合しようとする宗密にとって、最初に批判すべきは南侏・

北秀・保唐・宣什等の五室であった。北秀を除いて、すべて劍南に分派した人々である。

さらに又、宗密が円覚經大疏鈔三之下にあげる七宗、および中華伝心地禪門師資承襲図にあげる人々についても問題がある。とくに前者は、その歴史的思想的資料の豊かさにおいて、唐代の禪を考えるものにとつて、もつとも重要だが、この場合も又それが宗密その人の意見であることの配慮を忘れてはなるまい。

たとえば後者が、北宗の意をあげたのちに、「劍南に復た浄衆宗あり、旨は此と大同なり、復た保唐宗あり、所解は同じに似たるも、所修は全く異なる」と注しているのは、宗密その人の保唐宗への批判にほかならぬ。

要するに、宗密の著作の背後には、つねに保唐宗への配慮がある。保唐批判こそ、この人の著作活動のモチーフであった。荷沢と華嚴を綜合するべく、敢えて両者の史実をまげてまで、独自の史観を創唱し、歴大な著作を世に送りだしたこの人の眼は、つねに保唐宗に注がれていた。かれはもつとも深く、保唐を知るのに功績があった。先に引く中華伝心地禪門師資承襲図で、北宗と浄衆宗、保唐宗の意を大同としつつ、保唐にのみ「所修全く異なる」と注するのは、浄衆禪門に属したことのある北山録の編者が、保唐の異説を譏って、「像設を除き經教を

去つて、方めて称して頓門とす」というのに合致する。保唐宗への批判は、かならずしも宗密にかぎらなかつた。しかし、宗密には、さらに別の意図があつたのである。

いったい、保唐寺無住も、宗密も北山録の編者神清も、そしてのちに洪州宗の祖となる馬祖も、ともに四川の出身である。安史の乱に、玄宗がこの地に蒙塵したことや、愛国詩人杜甫が疎開していることも興味ぶかいが、やがてここがチベットと唐との戦いを通じて、その文化交流の通路となること、とりわけ、歴代法宝記が伝えるように、乱後の治安に功ありとされた杜鴻漸と無住の交渉が、後の禅宗史の展開を導いていることは、時と処と人のかかわりの大きさにおいて、まことに注目に値する。

いずれにしても、宗密の著作の背後に、無住と馬祖という、同郷の先輩に対する、生々しい違和感が溢れていることが判ると、かれの著作もまたこれまでとちがった新鮮な生氣をみせはじめる。教禪一致を主張する宗密のもとすぐところは、円覚と荷沢にある。教とは、具体的には円覚經であり、禪とは荷沢宗である。すでにたびたびいうように、いずれもともに問題を含む。かれが果して自からいうように、荷沢の五世であつたか、事実は、

むしろそうでなかった。かれは無住と同じ四川の智詵——処寂の下から出ているようだ。かれは自から荷沢を選ぶのだ。それらのことは、すでに前著で考えた通りである。そんな無理をあえてしてまで、荷沢宗の五代となる理由は何か。史実の次元を超える彼自身の哲学的要請である。

宗密は、澄観を介して神会を知る。知の一字が衆妙の門とは、澄観がまとめた神会の言葉である。澄観は、律は相部と南山を兼ね、三論は閔河江表をうけ、天台、華嚴をあわせ学び、禪は南北二宗と牛頭禪をうけ、当代仏教のすべてを綜合した点で、宗密の師にふさわしい。華嚴はもとより、新旧二訳に通じている。仏教学のみならず、かれは広く経伝子史、小学蒼雅、天竺悉曇、諸部の異執、四圍五明、祕呪儀軌より篇頌筆書畫に至るまで、一に皆な伝綜し、多能の性天よりこれを縦にしたといわれる（宋高僧伝五）。知の一字は、それらの諸学を兼ねずべる根本能力の象徴である。演義鈔二で、かれはみずから次のようにいう。

以心伝心の旨を用って南北二宗の禪門を会し、台衡三觀の玄趣を撮す。教をして亡言の旨に合せしめ、心をして諸仏の心に同じからしめ、教理の規に違ふ無く、暗に忘心の域を踏ましむ。更に他の面を見るを仮りて、

謂いて別に忘機の門有り、大理の言を彰わしめず。宗密がのちに禪源詮集都序を編して、教の三教と禪の三宗を融會するのは、こうして、すべて澄観に負うことが判る。中華伝心地は、後者の禪の三宗をさらに詳細に体系化したものである。三宗の歴史と哲学が、いわゆる史実の域にないことはいうまでもない。かれは、はじめから融會の立場にいる。

わたくしは、そこに円覚の問題があると考える。無住の用いない円覚を宗密は選ぶのだ。歴代法宝記は、すでに注意したように、華嚴、法華、維摩、楞伽、金剛、金剛三昧など四十余の経論を引く。注目すべきは首楞嚴經の引用である。今日、首楞嚴の文の明確なもの、歴代法宝記に大仏頂の名で引くのを最古とする。別に諸経要抄にも見えるが、この本が歴代法宝記によっていることはすでに考えた通りだ。首楞嚴の名は、すでに開元録九にみえる。円覚経についても同じであるが、歴代法宝記は首楞嚴をえらび、宗密は円覚をえらぶのだ。いずれも、唐代に入って、中国仏教徒の手になる經典である。金剛三昧経、法句経、法王経も同じだが、今は問題を円覚と首楞嚴の二經に限る。円覚は、徳宗がダルマに送った諡号である。おそらくはこの經典の名にもとづく。すくなくとも、宗密は円覚経を以て、ダルマの禪經と考える。

そこに知の思想があるからである。宗密は、かれ以前に円覚經に注をつけた先達として、上都報国寺惟愨の名をあげる。鎌田茂雄氏の指摘によると、宗密は惟愨の円覚疏を引用すること二十五回に及ぶ。とくに惟愨には、また仏頂の注があったという。

いったい歴代法宝記は、首楞嚴を頓門の根拠とする。この經によると、方便を棄てて直ちに根源にかえるだけでよい。一切の修行を必要とせぬ。修行は、むしろ迷を増す。「狂心歇まざるのみ、歇めばそのまま菩提」というのは、もっともよく引かれるこの經のサワリである。有名な演若達多がある朝、鏡をみていて、突如として自分の顔そのものをみたいと思いつめ、発狂するくだりにある言葉だ。

宗密は、知の一字について、禪源諸詮集都序で次のようにいっている。

黙といわれるのは、知ということを黙したのであって、何も言わぬのではない。六代相伝まで、すべて同じである。荷沢の時になると、他宗が群がり起るから、黙って契当しようとしても、機縁にかなわぬし、ダルマがすでに予言していることも考えられる。達摩は云っている、わが法は六代以後、懸絲のように危いと。宗旨が滅亡するのを怖れて、あえて知の一字は衆妙の門

と言われた。(鎌田茂雄訳注、一四一ページ)

達磨懸記のことは、別に大疏鈔三下、承襲図の南宗の条下にも記される。宗密は何によったのか。じつは、石井本神会録のダルマの章に次のようにいうのによる。

大師は道俗を教えて六年を経た。あたかも法難に際して六度も毒をくわされた。五度は食ったのち、地を掘って吐きだした。恵可に言われるよう、わたしは漢のくにと縁がなくなった。君もこの被害をのがれまい。六代の後に、法をうけるものは生命が懸糸のように危い、君たちおさらばだ。

宗密は承襲図で、この言葉は達摩伝を叙ぶる中に在りとし、別に祖宗伝記を約するとする。かれの祖宗伝記が、神会録の六代伝記を指すことは明らかだが、じつは、歴代法宝記もまたこれを承けている(初期の禪史2、六八ページ)。いうならば、宗密の眼は直接には、歴代法宝記に注がれていた。歴代法宝記の言わない神会の知の一字を点出することで、かれは自からの立場を確かめる。そんな根拠が円覚經であり、かれは、この經をダルマ禪經とするのだ。裴休が書いた円覚經略疏の序に、「禪師すでに南宗の密印を佩び、円覚の懸記を受く」というのは、荷沢の嫡孫道円に従って、州人任灌の家に斎し、下位にあって受經のとき、この經に遇うたという感激にも

とづくが、円覚の懸記とは、先というダルマ懸記と同じ発想である。

宗密と円覚経との、任灌宅での出会いは、まことに奇妙である。宗密みずから言うところは、さらに感激の文にみちる。すなわち、円覚経大疏の序に、「禅は南宗に遇い教は斯の典に逢う」というのを、のちに自から注し、かれはつぎのように説く。

教は斯の典に逢うとは、宗密が沙弥たりしとき、彼の州において因みに齋の請に赴く、府吏任灌の家に到りて経を行ずる（くばる）次で、此の円覚の巻を把著す。之を読むこと兩三紙するより已来、覚え身心喜躍、比喻す可き無し、此れより耽翫して、乃ち如今に至る。知らず前世の曾習か、知らず何の因縁有りしか。但だ耽楽して心髓に徹るを覚ゆるのみ。章疏及び諸の講説の匠伯を訪尋して、数年倦まず。前後に上都報国寺惟愨法師の疏一卷、先天寺悟実法師の疏兩卷云々に遇う。

宗密はかれより先に、上都報国寺惟愨に、円覚経の疏一卷があつたという。惟愨に首楞嚴経の疏があつたことは確かであり、これが古く朝鮮に伝えられたことは、義天録によって知られるが、円覚の疏のあつたことを伝えるのは、宗密に限る。

宋高僧伝六に唐京師崇福寺惟愨伝がある。注目すべきは、次の一段である。

年不惑に臨み、なお神都に住す。因みに旧相房公融の宅請を受く。未だ飯せざる前、宅中に経函を出して云う、相公南海に在って南銚と知る、その翻経に預り、躬親しく首楞嚴経一部を筆受し、家に留めて供養す。今、筵中正しく十僧有り、每人一卷を開題すべし、と。愨は坐して第四に居る。経を舒べて、富樓那が生起の義を問うを見る。其の文の婉、其の理の玄なるを覚え、発願して疏を撰し経義を疏通せんとす云々。

宗密が府吏任灌の宅で円覚に逢う一段と、まさしく符節を合するのはどうしたことか。宋高僧伝は宗密より後だが、宗密は惟愨と首楞嚴の奇しき因縁を知っていたろう。かれは首楞嚴ではなくて、円覚に逢うのである。惟愨に円覚の疏があつたというのは、そんな逢い方の先例にすぎまい。

更に宋高僧伝の惟愨伝は、惟愨の疏の由来について、この経と神秀とのかかわりについて説く。後に附会された説であること言うまでもないが、早くよりこの経が禅の祖統と結びつけられていたことは確かである。もともと房融は首楞嚴経の筆受者として、巻首に名をとどめるが、その人はのちに神会と関係の深い房瑄の父として知

られる。とくに筆受者の名を出すのも奇妙だが、この経典は当初よりそんな奇妙さともにあつた。歴代法宝記は、そうした訳出の事情について何も言わぬ。無任にはその中味だけが必要だったのである。

宗密は円覚経をひっさげて、まっしぐらに知の哲学の体系化にすすむ。首楞嚴経には、すでに知見の批判がある。たとえば、大珠の頓悟要門にこの経を引き、「知見に知を立つるは、即ち無明の本、知見無見にして、斯れ即ち涅槃なり」というのは、同じ経によって知見批判の側面を展開させたものだ。馬祖の弟子や臨済が好んで引く演若達多の話も、じつは鏡にかかわる知見の批判であり、鏡も知も共に神会の説につながりをもつ。牛頭法融に帰せられる心銘が、「心性不生、何ぞ知見を須いん」の二句より起るのも、氣にすれば氣になる。

もともと、円覚経と首楞嚴経は時を同じくして現われる。共に当時の新しい禅宗の動きと、深いかわりをもっていた。歴代法宝記は、神会をうけてその伝衣をとる。さらに、のちにいうように、その言語表現の問題提起を高く評価する。しかし、知見の主張はむしろ却下する。そんな根拠となるのが、首楞嚴経にはかならぬ。一方、宗密は円覚経によって、歴代法宝記のすべてをのりこえる。そんな彼の新しい相手が、馬祖の洪州宗であ

る。右に引く頓悟要門も、その一翼であつた。

洪州宗の祖となる馬祖は、四川の出身である。生涯の活動が、何らかの意味で歴代法宝記の批判にあつたことは当然である。馬祖は、保唐寺無任を知っている。そのあらまは、すでに前著で考えた通りである。馬祖が歴代法宝記を介して、神会をうけるもう一つの側面がある。すなわち、日常の言語の肯定がそれだ。これも又、すこぶる宗密の肯わぬところで、かれの洪州批判の大きいポイントの一つとなる。

歴代法宝記が神会を高く評価するのは、その特殊な伝衣説による。神会の伝衣説は、有名な北宗批判の物的証拠で、師承これ傍、法門これ漸といわれる理由であり、楞伽経による淨覚の師資記を肯わぬことも関係がある。ところが、歴代法宝記の作者は、神会について次のようにいう。

東京荷沢寺神会和上は、月ごとに壇場をきずき、人々のために説法し、(北宗の)清淨禅を破して如来禅をおし立てた。知見を立て、言説を立てて戒定恵とし、言説を破せず、こう説いた、今、説法のまが戒であり、今、説法のまが定であり、今、説法のまが恵であると。(かれは)無念の法を説き、見性をおし立てた。

無住一派のいいたいのは、最後の一段である。神会の無念説をうけ、さらにこれを徹底させるところに、無住一派は自家の立場をおく。正に無念なれば、無念すら無用というのが、かれらの説である。宗密が、そこに知の欠除を指摘するのは正しい。神会も又、明らかに無住体上に本知の用有りて能く知るとし、決して手ばなしの無念や滅識を主張してはいない。神会は北宗の禪定主義を批判し、起心外照、攝心内証は外道の法だとし、日常云為のうちにある三学を強調する。かれの言説肯定もまた同じ趣旨のものである。たとえば、神会語録に、かつて北宗の澄禪師に学んだ王維が、先ず禪を修めて定を得、はじめて恵を発するというのを非難し、次のようにいうのがこれに当る。

今、北宗と同じでないと説くのは、澄禪師が必ずまず定を修め、定を得てはじめて恵をおこすとするからです。わたくしの方は、そうではありません、今すでにそなたと語っているままが、定恵の等しいところなのです。涅槃経にも、定に偏して恵が欠けると、無明を増長する、恵に偏して定が欠けると、邪見を増長する。定と恵が一つの人を仏性を見たとよぶ、とあります。それで同じでないというのです。

先にみる歴代法宝記の説は、かなり強引であるが、神

会の趣旨が日常の云為行動を遮遣して、ひたすら禪定に入ることと条件とする北宗と同じでなかったことは確かである。無念の人は、見聞覚知を具すといえども、常に空寂であって、これが戒定恵の三学の一時に齊等な理由で、万行すべて備わって、ただちに如来の知見に同じく、広大深遠であるといわれる。どうして深遠かというとき、見性しないから、とくに深遠というのであって、見性してしまえばもう深遠もない、とさえ神会はいっている。広大深遠は、法華経方便品の句である。法華による北宗を、神会は批判するのである。それらはいずれも、かれが坐禪を定義して、つぎのように言うのと関係しよう。

わたしが坐というのは、念が起らぬのが坐であり、わたしが禪というのは、本性を見ることが禪である。だから人に身を坐せしめ、心を住して定に入らせぬ。神会によると、坐禪は習禪と同じでなかった。ここでは、まだ日常言語のことを言わないが、それが出てくるのは、むしろ当然だ。

馬祖の説法は、みごとにこれを発展させた。たとえば、次のごとくである。

ダルマは南インドから来て、大乘一心の法を伝えただけだ。楞伽経によつて、人々の心を印しづけたのは、人々が一心の法を信じないのを案じてである。楞伽経

は、仏語心を宗とし、無門を法門とする。どうして、仏語心を宗とするのか。仏語心とは、心が仏だというのだ。君たちの言葉が、仏の言葉である。だから、仏語心を宗とするのだ。無門を法門とするとは、われわれの本性が空で、一法もないと判ることだ。性がもとも門であって、性には相も門もない。だから、無門を法門とするというのだ。

馬祖は、楞伽經によって、人々の言葉をただちに仏の言葉とする。大乘一心の法とは、そのことだ。仏陀の教説は、すべての人々の病に対する方便の薬にすぎぬ。二入四行論の末尾に、一切の大乘は対病の語である、という禪師の説を伝える。本来病まぬ人に、薬はいらない。一字不説とは、一代時教すべてが方便で、一句として実あるものはないということだ。これが、ダルマ以来の禪のすわりであった。それを人々の日常の云為として、絶対肯定するところに、馬祖の説の特色がある。日常の云為が絶対肯定されるといっても、そこに実ありとする意でないことはいうまでもない。むしろ、すべてが応機という言葉として、何の跡ものこさぬ自在さを尊ぶので、そうした限りなき相対化のほかに、不動の絶対を認めてのことではない。

じじつ、馬祖は右の示衆につづいて、「汝但だ随時に

言説する、即事即理、すべて礙ぐる所なし、菩提の道果も亦復た是の如し」といい、さらにこれを次の偈にまとめる。

心地は、その時びたりと語る、
菩提もそれと同じだ。

事も理も、何ら礙げはない、
生じて、そのまま生じていない。

有名な伝法偈である。ブツダにはじまり、西天の二十七祖と東土の六祖、そして南岳懷讓を経て、この人に至って終る伝法偈の歴史的意味については、すでに別に專論がある。小論もまた後にあらためてとりあげる。

要するに、生きた真実は心のほかにない。心は生きものゆえに、その時その時にびたりとした言葉となつて働くという、新しい思考がそこにある。第三句と第四句は、理によって事を裏づけ、事によって理を確かめるといった判断や認識が、生きた心の真実を把むことと、およそ別の問題で、心が動いて言葉となつて、さらに跡をのこさぬ自在の消息と次元を異にするということだろう。問題は、生じた言葉のあとではなくて、つねに生じてやまぬ言葉の動きのことだ。

馬祖は別の説法で、君たち心が何か知りたなら、今語っているものが君たちの心である、この心を仏と名づ

けるので、実相とも、法身仏とも、また道とも名づける、
 といっている（宗鏡録十四）。即今言語動作する心の外
 に、仏もなければ道もないのであり、そんな心の動きと
 して、言語がずばり肯定されるのだ。ダルマにはじまる
 禅は、ここに来てそれが本来含んでいた実践的性格をも
 つとも發揮したといえよう。これがなければ、ダルマは
 わざわざ中国にくる必要もなかった。

梁の宝誌に帰せられる大乘讚に、若し道の真体を悟ら
 んと欲せば、声色言語を除く莫れ、言語は即ち是れ大
 道、煩惱を断除するを仮らず、といっている（伝灯録二
 十九）。これも又、馬祖の説の根拠づけにほかならぬ。

宗密によると、馬祖の禅は起心動念、彈指動目、造善
 造惡みなこれ仏性全体の用である、というにある。そこ
 に言語活動が含まれるこというまでもない。宗密は、も
 ちろんそのことを知っているが、そのことに直ちに賛成
 しない。かれが総括する馬祖の説は、批判のためにとど
 まる。そうした反対側の総括のゆえに、馬祖にはじまる
 禅の特色が明確に指摘されているとみてよい。馬祖はさ
 らに先に引く示衆につづいて、人はだれも法性三昧を出
 でない、語るも歩くも、法性三昧中のことだとする。起
 るのは法が起るのであり、滅するのも法が滅するのであ
 る、法は起るときに我れ起ると言わぬ云云々にはじまる

宝蔵論をその根拠とするのも注目されよう。一見すると、
 言語が否定されるようだが、臨済がつねに弟子たちに語
 りかけて、即今目前聴法無依の道人とよぶのは、そんな
 見聞覚知の動きをやめることのない生身の相手のこと
 だ。かれが馬祖と同じように、わが語を取る莫かれと戒
 めるのは、そんな活潑潑地の対決あつてはじめて意味を
 もつ。

ついでにいえば、臨済が理行相應を批判するのは、宗
 密を指すだろう。神会の顕宗記に、行解相應、方能建立
 というのも、これと関係しよう。後者はダルマが楊銜之
 の問に答えて、西天で仏心の相承を祖とよぶ理由とされ
 る。馬祖が楞伽によって仏心宗を説くのと共に、おそら
 くは宝林伝の創唱である。

理行相應は、もともとダルマの理入行入説から来る。
 宗密の禅源詮集は、一名禅那理行諸詮集である。南宗
 の成立以後、ダルマの理入行入説は低い評価しか受けな
 い。これに更めて光を当てるのが、宗密である。かれの
 教禅一致説は、すでにしばしばいうように、歴代法宝記
 を相手どるが、実際の相手は洪州である。洪州が仏語心
 を宗とし、無門を法門とするというのが、宗密には肯え
 ぬのである。そんな宗密の古さを、臨済は再批判する。
 宗密の主張する教禅一致を、洪州系は日常生活のうちに

実践したといえる。教禪一致の理行ではなくて、日々の言語が、理行そのものであった。正法眼蔵とは、正しくそのことである。日常の言語の一つ一つが、真理のことばにほかならぬ。

以上、馬祖禪の特色を言語表現の肯定にみた。問題は、それが歴代法宝記を介して、神会を継承している点にある。これがやがて馬祖にはじまる対機說法として、新しい問答の時代をひらく。形式的には禪院が律寺より独立し、禪院のもっとも重要な演法の施設として、法堂が建つ。仏殿を立せず法堂を樹つとは、百丈清規の言葉である(伝灯録六)。すでに上堂、示衆、問答、商量の時代となる。坐禪の実践にその端を発する中国禪がそうした上堂の制度を完成するのは、もっとも注目すべき事件である。それは謂うところの語録の時代の到来と同時である。語録は、唐代には語本とよばれた。語本という言葉の初出は、百丈の碑にある。

敦煌文献が、馬祖以後のそれを含まぬことに、わたくしはかねて注目している。歴代法宝記は敦煌の禅籍の最下限をなす。そこに次の時代をひらく鍵がかくさされているのに気付いて、今や漸く目の醒める思いである。上堂、示衆、商量の記録は、おそらく無数にあったらう。祖堂

集によると、馬祖の弟子たちは、きそつて語本を編じた。一方には、それを非難する弟子たちが生れていた。日常の言語が、すべて仏法の営みとして肯定されるなら、それらをとりにたてて語本とする必要はないからである。敦煌の禅籍がそれらを含まぬのは当然だらう。臨済の示衆には、大版のノートブックに諸方老宿の語を書きとめ、三重五重の複子につつんで人に見せず、秘伝として貴ぶ風習のあるのを批判している。やや降るが、雲門文偃も又同じ警告を発している(伝灯録十九)。

こうして、時代の勢いは示衆と問答に移る。人々がそれを機縁とよぶのは、生きた言葉がすべて一度限り一人限りのもので、定型化できぬゆえであり、定型化できぬゆえに、逆にそうした一度限り一人限りの生きた言葉が貴ばれて、これを記録し集成する新しい禅宗史書が要求される。祖堂集二〇巻は、正しくこの期待に応ずるものだが、そんな先例はすでにこの編者が自からの抛りどころとする宝林伝にあった。宝林伝の出現を以て、馬祖にはじまる新しい禅宗史の行方を見通すものとする所以で、以下そのことについて、あらためてすこしく検討してみたい。^③

宝林伝は、元来一〇巻あったらしいが、現在知られる

のは七巻にすぎぬ。そのうちの一卷は聖胄集をもって代えたものであり、その全貌はなお把えにくい（小稿、玄門聖胄集について、仏教史学七の三）。

しかし、現在知られる六巻、もしくはその片鱗を以てしても、この本の歴史の意味はすでに明らかである。すくなくとも、上來考えて来た二つの視点より、この本の特色を映しだすことが可能である。第一は、禅の歴史を正法眼蔵の伝授、つまり伝法偈の有無という事実で把えた歴史観の新しいさであり、第二は首楞嚴経の新しい受用である。後者は、現存の部分に全く姿をあらわさないが、宗密の円覚経宣揚に対していえば、特に重視すべきである。いずれも日常対機の肯定という、馬祖禅の画期的総括にかかわるからである。

まず、宝林伝の名が、曹溪惠能の住した宝林寺にもとづくことに注目したい。仏陀より曹溪に至る三十三祖の伝法の事実を説くのがこの本のねらいで、それは要するに、惠能の正法が南岳懷讓を経て馬祖に至ることを正当化する立て前にすぎず、じっさいのねらいが後者にあることよって明らかであり、そのことはすでに前著で指摘したごとくである。

ついでに言えば、のちに景德伝灯録が臨済の章の末尾

（宋版）に、突如して伝法偈なるものを掲げること、天聖広灯録が、それを三聖との正法眼蔵の問答を結ぶ言葉に変えるのは、いずれも馬祖より臨済に至る新しい四家の伝統を説こうとするもので、やはり宝林伝にはじまる伝法偈の説をうけている。そのことは、景德伝灯録と天聖広灯録の成立を考えるときに、あらためて検討したいが、伝法偈が馬祖系統の関心であったことは、あらかじめ注意しておいてよい。とりわけ、伝法偈そのものが、従来の仏教学からみると、あまり高い思想内容をもたぬにかかわらず、この系統の人々のすぐれた問答機縁と密接な関係をもつ理由も首肯できる。宝林伝は、この系統の人々のバイブルであった。洞山の語録に、惠能の本來無一物の偈について言うところがあるのも、その一つである。敦煌本六祖壇経に収める惠能の偈とちがっているのは、宝林伝を経由している明証である。馬祖系と石頭系の分流は、のちに祖堂集に至って確立されるまで、おそらく相互に往来があつて、宝林伝はそれらの全体的な動きに共通して用いられたとおもわれる。

いったい、馬祖と南岳懷讓、南岳懷讓と曹溪惠能の嗣法関係は、史実としてはかなり疑問を含む。敦煌本六祖壇経に掲げる惠能の十大弟子が、南岳も石頭も含まぬことは、すでにしばしば指摘された。疑問は、南岳と石頭

に限らぬ。惠能の弟子といわれる人々は、神会以外は、すべて史実が明らかでない。敦煌本壇経にいう十大弟子の場合もとより、永嘉玄覺にしても、南陽惠忠にしても、司空山本浄にしても、その嗣法関係を立証するに足る、古い資料は見つけにくい。むしろ、後に作られたものばかりである。唯一の例外とみられる神会すら、じつはこの人自からいうところによるので、これを確かめるに足る傍証はない。要するに、惠能以後の禅宗の展開は、思想史としてのみ意味をもつ。そんな確かな視点となるのが馬祖道一その人で、これを支えるものが宝林伝にほかならぬ。曾って指摘したように、宗鏡録第九七に引く吉州思和尚のことばが、同じ本の卷一と卷十四に引く馬祖のことばに一致する事實は、後者によって前者が作られた証拠である。惠能と懷讓の有名な什麼物恁麼來の問答も、後半は明らかにこのことと関係があり、先に引く楞伽経云々の句を含む馬祖の示衆のごときも、宗鏡録卷一に収めるものは、祖堂集十四や伝灯録六のそれよりも古い形を保つ。

馬祖にはじまる新しい禅の息吹きが、溯って惠能以後の歴史につらなり、一方では青原—石頭系の伝統を育ててゆくのであり、石頭の参同契に、「道に南北の祖無し」と歌うのも、同じ息吹ききの反影といえる。

ここで右の課題を考えつつ、あらためて宝林伝と首楞嚴経のかかわりについて考えよう。

伝灯録三のダルマの章に、ダルマがまだ中国に来る前、六師を破して自宗を顕わす話がある。今は、その法をつぐハラダイが相手の抛る王難を破し、仏性の意を偈にまとめて、つぎのようにいうのに注目したいのだ。

胎に在るを身と為し、世に処るを人と名づく。

眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰う。

鼻に在っては香を弁じ、口に在っては談論す。

手にあつては執捉し、足に在りては運奔す。

偏ねく現じては俱に沙界を該ね、収め撰めては一微塵に在り。

識る者は是れ仏性なるを知り、識らざるは、喚んで精魂と作す。

この偈は祖堂集に見えぬが、おそらくは宝林伝に存した。臨済の示衆に、すでにその影響があるのと、早くわが安然の教時諍にその一部が引かれるのによつても、今は失われた宝林伝巻七のダルマ伝の前半に、この話があったとみてよい。影響は、いづれも祖堂集以前の文献である。とりわけ臨済の示衆にみられるように、ハラダイの偈は、「本是れ一精明、分れて六和合と為る」という二句にまとめられる。この二句は黄檗の伝心法要にも引

かれていて、明らかに楞嚴経六の偈によっている。「一
根既に返源す、六根は解脱を成す」というのにつづいて、
世の巧幻師が諸の男女を幻作するが如し、諸根の動くを
見ると雖も、要らず一機を以て抽く、機を息めば寂然に
帰して、諸幻は無性と成る、六根も亦た是の如し、元よ
り一精明に依り、分れて六和合と成る、一処に休し復す
ることを成ずれば、六用皆な成らず、とする一段であ
る。さいごのところは、謂わゆる復性の説として、唐代
中期に李翱や韓愈によって起る新しい哲学と呼応し、の
ちに宋学に大きい影響をのこす。朱子がハラダイの偈を
根拠として、仏家の「作用即性」を非難することは、朱
子語録百二十六に見える。蘇軾や蘇轍が、そろって首楞
嚴経の右の句を称揚するのも同じ理由による。宝林伝以
後、この本に拠る洪州宗の動きは、宋学がたえず異端と
して排撃してやまぬ反面教師であった。朱子が仏教を排
する根拠の一つは、坐禅によって心識が絶滅されるとい
うにある。仏家はそこに理を認めぬ。見聞覚知や喜怒哀
楽の情を滅するのではない、これを制し伏して、理に還
せというのであるが、その批判の相手は保唐宗に近いよ
うにおもわれる。すくなくとも、朱子は保唐と洪州の差
について無知だ。

たとえば、馬祖は僧肇に帰せられる宝蔵論によって、

起るときは唯だ法が起るのであり、滅するときも唯だ法
が滅するのであって、法は自から滅するとも起るとも言
わないが、法でなくなるわけでないとする。仏家の法の
概念は、インド以来つねに物と理の二面を含んでいる。
先に引く法性三昧の説がそれで、元来は、維摩経の思考
によるが、これが隋処に主となれば、立所皆な真という
臨済の有名な主張に關連することは明らかであり、維摩
に端を発して、僧肇、宝蔵論、馬祖、臨済と次第する、
中国仏教思想の系譜がそこにある。馬祖のいう法性が、
朱子の眼に入らなかつたにすぎぬ。仏家の理は、いちど
も滅せられたことはないのであり、保唐の修行方法が誤
っていた、あるいは行きすぎがあつたにとどまる。^⑩

今、宋学の問題に入るつもりはない。首楞嚴経が宝林
伝による洪州宗に、大きい影響を与えている一例を、ハ
ラダイの偈に確認したにすぎぬ。馬祖につく汾陽無業や
南泉普願、そして臨済義玄の説法に、演若達多の譬喩が
引かれるのも、明らかにこの經典によっている。もとも
と首楞嚴経は、見性禅と菩薩戒の根拠を示すがねらい
であった。いずれも、謂わゆる南宗禅の新しい立場であ
る。

神会が首楞嚴経を引かぬのは、注目してよい。神会の
パトロンであった房瑄の父、房融が筆受したというこの

経を、神会が知らぬのはどうしたことか。明らかに、伝説の方が後に現れたことをものがたる。開元十八年（七三〇）に編まれた開元録はこの経を房融の筆受としなが、同じ編者による続古今訳経図紀は、すでに房融の名をもちだす。

伝説は、神会と説を異にする人々によってつくりだされた。先いいうように、惟愨の疏を神秀と結びつけようとする動きがあるのをみても、この経典は同じ見性禪と菩薩戒を説きつつ、惠能や神会の南宗とは、別派の人々によって宣揚されたとみられる。この経典の訳場という広州制旨寺の名を、曹溪大師伝がしきりに宣伝することも注目される。曹溪大師伝の編者は、おそらくこの経典のことを知っている。もともと、曹溪大師伝の出現は、歴代法宝記の伝衣説を否定することを一つの目的とした。歴代法宝記がすでに盛んに引用するこの経典の名を、曹溪大師伝が明らかに挙げぬのは、蓋し深意ありといえる。

いずれにしても、当初から惠能や神会の見性禪と潜かに深いかかわりをもって出現した首楞嚴経は、歴代法宝記によって公然ととりあげられる。歴代法宝記の保唐宗に反対する宗密は、この経典を捨てて円覚経をとる。そのとき、すでにこの経典をとりあげていた洪州を、宗密

は一括して批判するのである。保唐に対してはその修行が、洪州に対してはその思想が批判される。逆にいうなら、洪州の思想はそれほどに首楞嚴経に結びついていたのだ。

問題の所在 その二

以上で、歴代法宝記より宗密へ、とくに宗密の洪州宗批判を分析してゆくと、そこに宝林伝と首楞嚴経に対する意見があつて、後者はすでに歴代法宝記のそれにつながる側面をもっていること、そして宝林伝にもまた首楞嚴を承ける一面があつて、それらが複雑にからみあいながら、宗密がことさらに円覚経によって、知の一字や知覚を強調する理由となつていること、かれの有名な教禪一致や頓悟漸修論は、要するにそうした複雑な課題の総括とみられることを述べた。

さいきん、台湾に保存される敦煌資料のうちに、禅源諸詮集の断片があることや、西夏語に訳された禅籍のうち、禅源諸詮集のほか、中華伝心地禅門師資承襲図があり、すでに知られるものとは別の、六祖壇経まで存することが報告せられる。宗密の研究は、あらためて洗い直される必要があるようであり、既刊のものについても、禅源諸詮集の終りについては真如と生滅の墨白の

図のごとき、果して当初よりあったかどうか、むしろ宋代に入ってから、周濂溪の太極図などによって加えられたのでないか。これまでややもすると、周濂溪の方が宗密によっているかのような錯覚があるけれども、幸いにこの部分を残す敦煌本や、朝鮮に伝わる古刊の禪源諸詮集にこの図がないのを見ると、この方が原型のように思われる。西夏訳の断片にも、何らかの指示をもとめることは可能である。今、宗密の著作そのものに深入りできないが、虚構にみちたこの人の伝記と著作のすべては、その動機に溯って洗い直す必要があることは、幾度くり返しても過ぎることはあるまい。

ただし、この仕事は今のところ、私の能力を超える。むしろ、問題の所在を指すにとどめて、年来、気になりつつけている宝林伝そのものに視点を移そう。言うならば、洪州の正体を明らかにすることにより、宗密の周辺を洗うという、相互解明の方法をとろうとおもう。

いったい、宝林伝は貞元十七年（八〇一）に金陵沙門智炬によって編せられた。これを貞元十七年の作と断ずるのは、じつは釈氏通鑑であり、この本は宋の咸淳年代の成立である。釈氏通鑑に先立って、仏国惟白の大藏經綱目指要録があり、宝林伝について記すこと詳しいが、

年代について言うところはない。編者を金陵沙門智炬とするのも、じつは惟白に従うのだが、わが青蓮院で発見された第六巻は、これを朱陵沙門恵炬とする。朱陵を南岳とするのは、この本の発見者常盤大定氏で、今ではそれが当らぬこと、わが安然の教時諍に、未陵沙門としていて、未陵は殊陵であるから金陵にほかならぬことは、とりたてていうまでもなからう。序者である会稽沙門靈澈の伝より考えても、この本の成立地が金陵以外にないことは、すでにわたくしの前著にいうごとくである。しからば、貞元十七年というのをどう見るべきか。

この場合もまた、これまで漠然と考えて来た編者を、馬祖の弟子とする仮説を、一歩すすめる必要がある。

結論を先にいうと、馬祖の弟子たちのうちで、もっとも長老格に当る西堂智蔵とその法をつぐ、新羅出身の弟子、雞林の道義に焦点をしばって考えたいのである。言うならば、宝林伝十巻は新羅撰述であって、その全貌は当初より知られなかつたのでないか。これが、目下の私の仮説である。この仮説をもとに、当時の複雑な課題をほぐしてゆくと、ある程度まで整理がつくのである。

西堂智蔵という人が、馬祖の門下で、つねに別格に扱われたことは、曾つて指摘したように、まず第一には李

商隱が河東公東川節度柳仲郢の命で、四川の惠義寺に祭られた四証堂について記す碑銘（全唐文七八〇）によって明らかである。四証堂は、益州の静（浄）衆無相、保唐無住、洪州道一、西堂智藏という二組の師資の真影を壁に画く。いずれも四川出身もしくはこの地に縁が深い人々だが、西堂智藏のみ、じつはその動機が不明であった。無相と無住は、歴代法宝記による。洪州馬祖と西堂の師資関係もよろしいが、馬祖門下百三十八人のうちから、特にこの人を選ぶ理由は何であったか。今にしておもえば、宝林伝がこれに関係していよう。

さらに又、裴休が黄檗のために書いた伝心法要の序に、黄檗のことを曹溪六祖の嫡孫、百丈の子、西堂の姪というの、どうしてここに西堂の名をだすのか、すぐれた弟子であったことにちがいないが、とくにこの人をあげる理由は必ずしも自明でない。当時の禪でいう姪字の特殊な意味については、後に考える。

もともと、黄檗を百丈の子とするのは事実がちがいないが、馬祖、百丈、黄檗の三人に臨済を加えて四家とする説は、すくなくとも臨済が出てから後のことであり、百丈を馬祖下の代表とするのも、黄檗が出たためというよりも、滄山が出たためでなかったか。言うならば、黄檗を百丈下の第一の弟子とするのは、臨済以後のこと

であるが、百丈またかならずしも当初より馬祖下を代表する弟子とはみられなかった。権徳輿の撰する「洪州開元寺石門道一禪師塔碑銘」（唐文粹六四、全唐文五〇一）は、馬祖の弟子として惠海、智藏、智英、志賢、智通、道悟、懷暉、惟寛、智広、崇泰、惠雲の十一人をあげて、ここに百丈懷海の名が見えぬことについて、当の唐百丈山故懷海禪師塔銘（全唐文四四六、敕修百丈清規八）は、そのことを弁明し、「師は大寂を師として尽く心印を得、言簡にして理精、貌和にして神峻、睹るもの即ち敬を生ずるも、居常自から卑くして、善く名に近づかず、故に先師の碑文に独り其の称号を晦まし、行は衆に同じくす云云」と記す。馬祖の法をついだことはまちがいあるまいが、師の入寂に当って、まだその名を知られるほどではなかったらしい。師の寂後、石門山の祖塔に侍して、久しくその法を守ったというから、門下の逸才として知られるのは、百丈山に入ってからである。さらに又、百丈とよばれる人は、懷海のほかに別に法正があり、柳公権の碑で知られる（全唐文七一三）。

この人は後には百丈の二世として、懷海につぐとされるけれども（林間録の下、その他）、元来は馬祖の弟子であったらしいから、懷海の方が百丈二世であったかも知れぬ。とにかく、百丈懷海が馬祖下を代表する弟子の

ようにみられるのは後のことで、馬祖が入寂直後、その弟子を代表したのは恵海であり、智藏である。恵海は、頓悟要門の撰者として知られるが、その入門の事情はかなり伝説的で、元来は、別に一家をなしていた人のようにおもわれる。頓悟要門という本は、馬祖の弟子としてよりも、南北二宗に通じた禅者として、すぐれた見識をうかがわせる。引用される経論や解釈にも独自のものがあり、馬祖の先輩とすらみられる。塔銘の作者が、この人の名を筆頭におくのは、かなり意図的である。祖堂集や伝灯録に収める大珠伝は、そんな当時の生の評価を伝える。

してみると、馬祖の弟子を實際に代表したのは、西堂智藏（七三五—八一四）でないか。鵝湖大義や章敬懷暉、興善惟寛など長安洛陽に進出した弟子たちによって、馬祖の評価が決まるのも、やはり入寂後のことである。智藏は馬祖の生前より、すでに門下の筆頭にいたとみてよい。宋高僧伝十の馬祖伝が、その入寂に侍し喪紀を奉じた弟子として智藏、鎬英、崇泰の名をあげるのも一証である。

西堂というのは、客位である。智藏は虔州の人で、馬祖が南康に来たときに入門していて、師とともに龔公山に移っているし、のちに徑山国一に参じて、その実力を

認められたともいう。のちに瀉山につぐ鴻誼が徑山に住する遠因は、じつにここにある。宋高僧伝では、智藏は大寂の袈裟を伝えている。李紓、齊映、裴通等の婦依をうけて、元和九年四月八日に八十才で入寂したとし、諫議大夫韋綬がその言行を追問し、編して凶経に入れたといひ、太守李渤の奏により長慶元年（八二二）に大覚禅師の諡号があったと、宋高僧伝はいう。馬祖の贈諡は元和中であり、南岳懷讓に大恵禅師、最勝輪塔という追贈があるのは、敬宗の宝曆中（八二五—八二六）である。国子博士劉軻が石頭の碑を製して、「江西の主は大寂、湖南の主は石頭、往来憧憧として並びに二大士の門に湊る」と称したのは、長慶中（八二二—八二四）のことで、このときに無際大師、見相の塔という贈諡が行われた。

いづれも、馬祖と西堂に諡号があったのに前後する。西堂の入滅に際し、憲宗が大宣教禅師と諡したとする、伝灯録の説については後に別に考える。

いったい、初祖達摩に円覚大師空観の塔、道信に大医禅師、弘忍に大満禅師という贈諡があったのは代宗の大曆中であり、恵可が大祖禅師と諡されるのは徳宗の時代（七七九—八〇五）である。三祖僧璨の鑑智号は、特別の事情があって、玄宗のときに溯るが、注目すべきは、こうして達摩より五祖弘忍に至る五代の祖の諡号と塔号

が揃うのが、歴代法宝記以後であることだ。すでに前者で注意したように、元和年間に昭義軍監軍使守内侍省奚官局令という李朝正が、相州にある恵可の塔に隣して、梁の武帝が達摩のために撰した塔文を再建し、重建禪門第一祖菩提大師碑陰記（全唐文九九八）を書いている。貞元十九年（八〇三）に徳宗皇帝が鵝湖大義を入内させ、中貴王士則を出家させたのが動機である。宝林伝の出現は、そんな六代の墓塔の所在を明記することを一つの動機とした。

墓塔の所在の確認は、碑文の確認もしくは新しい製作と同時の仕事である。生歿年はいうまでもない、姓氏郷貫、嗣法と弟子接化の縁が明記される。もっとも重要なのは、勅諡である。宝林伝は、恵能の開演道場、曹溪山宝林寺の伝来を記すのが目的であった。恵能に大鑑の追諡があるのは、元和十一年（八一六）のことで、宝林伝の出現に後れる。宝林伝は達摩より五祖に至る塔額と勅諡の事実を記載し、恵能をその六祖とすることで攔筆しつららしい。それは、馬祖に大寂、西堂に大覚の贈諡があるのに先立つ。大寂、大覚の贈諡は、南岳や石頭の墓塔が確認され、碑銘が新しく作られるのと前後する。言うならば、宝林伝より祖堂集に至る百五十年は、そんな歴代の祖師たちの墓塔の確認に終始した。歴史とは、塔銘

の集成であることに注意すると、この時代の禅の動きに、今さらのように驚きを加える。祖堂集という名は、祖師の墓塔、つまり開山堂の記録集であった。

歴代法宝記が、伝衣問題に終始しているのに比べて、それははるかに中国の民俗に密著して行く。

話を、西堂智藏にもどす。景德伝灯録七によると、智藏が寂したとき、憲宗が大宣教禪師と諡し、塔を元和証真とよんだといひ、穆宗に至って重ねて大覚の追諡があったとする。祖堂集は、前者のみで大覚の諡について言わぬ。大宣教の諡号は、馬祖の大寂号より早い。

宋高僧伝の智藏伝は、元和九年四月八日の入寂について記したのち、諫議大夫章綬が藏の言行を追問し、編して図経に入れ、太守李渤が旌表を請うて、長慶元年に至って大覚禪師と諡されたとある。章綬は、旧唐書一五八の章貫之伝に附伝があり、李渤のは、旧唐書一七一、新唐書一一八にみえる。さらに、景德伝灯録七によると、西堂は馬祖の滅後、貞元七年（七九一）に衆に推されて開堂する。ついで、馬祖の言教についての李尚書翱との問答がある。李翱の有名な復性書は宋学の先河とされ、つねに葉山や紫玉との問答で知られる。果して西堂と交渉があったかどうかは別として、この人の名を記すのは

西堂が韋綬や李渤と交渉があつたように、時代の名公に
 婦依されたことを裏付ける。

韋綬が蔵の言行を追問し、編して図経に入れたとい
 うのは、何のことか。今のところ、他に資料はないけれど
 も、智蔵が馬祖にはじまる新しい禅宗を代表していたこ
 とは確かだろう。

さらに注目すべきは、伝灯録七の智蔵伝に、大寂に参
 礼して百丈海禪師と同じく入室と為り、皆な印記を承く
 とすることだ。それは、同書六の洪州百丈山懷海伝に、
 卅歳離塵し、三学該練して、たまたま大寂が南康を闡化
 するや、乃ち傾心依附し、西堂智蔵、南泉普願と同じく
 入室と号し、時に三大士角立を為すとい、つぎのよう
 な話を伝えるのと関係する。

一夕三大士、馬祖に随侍して翫月する次で、祖曰く、
 正恁麼の時如何。西堂云く、正に好し供養するに。師
 云く、正に好し修行するに。南泉拈袖して便ち去る。
 祖云く、経は蔵に帰し、禪は海に帰す。唯だ普願のみ
 独り物外に超ゆる有り。

有名な馬祖翫月の話である。南泉のすぐれた受用が、
 もっとも称揚されること言うまでもない。ところが、宋
 元の二本は二大士角立とし、二大士随侍として、南泉を
 含まぬ。南泉が加わるのは、すくなくとも北宋に入つて

からであり、祖堂集には、翫月の話そのものがどこにも
 見えぬ。馬祖の下で、百丈と西堂が角立したという、こ
 れに似た話は、別に四句を離れ百非を絶す云云というの
 があり、馬祖の蔵頭白、海頭黒の評で収まる。角立があ
 ったとしても、二人の方がよいのであり、元来は後輩の
 懷海が、先輩の智蔵と同格であつたとするのが趣旨であ
 る。

西堂智蔵はそれほどに、馬祖下に重きをなしていた。
 百丈の評価が定まるのは、後のことである。韋綬が蔵の
 言行を追問して、編して図経に入れたというのも、柳仲
 營が四証堂を修して馬祖と智蔵をあわせ祭つたというの
 も、喪休が黄檗を百丈の子、西堂の姪というのも、すべ
 て当時のそんな評価をつたえると言える。

伝灯録九の目録に、次のような前虔州西堂蔵禪師法嗣
 四人の名をあげ、一人見録と注する。

虔州処微禪師
 雞林道義禪師

新羅国恵禪師

新羅国洪直禪師

一人見録は処微のことで、他の三人は無伝である。共
 に新羅僧のゆえだが、さいわいに祖堂集十七に、雪岳陳

田寺元寂禪師、すなわち雞林道義の章がある。他の二人は名のみだが、今はそこに伝える諡号塔号を手がかりに、碑文関係の原資料を朝鮮に求めることもできる。言うならば、西堂智藏の法をつぐ弟子は、虔州の故山にとどまった処徴をのぞいて、すべて新羅に開法している。とりわけ道義は、禪門九山の開祖として、惠能の南宗をはじめて新羅につたえた。その入唐は建中五年（七八四）であり、五台より広府にいたり、宝壇寺に受具して曹溪にゆき、祖堂を礼しようとする、門扉たちまち開き、三拝ののちは又もとの如く閉じたといわれる。曹溪大師伝に惠能の滅後六十年の懸記があつて、二人の東来を予言するのは、新羅僧道義のことだとする伝説が、古くより新羅にあるのも肯ける。祖堂集によると、道義は次で江西にいたり洪州開元寺で西堂智藏について疑滯を決する。道義の名も、このときに与えられる。面白いのは、次で百丈山懐海のところによく、江西の禅脈はすべて東国の僧に属するかと、懐海が歎じ許したとすることで、祖堂集はすでに百丈を馬祖の弟子の代表とする筆致である。上来の分析より言えば、道義は西堂の法をつたえたとみるのが正統であり、曹溪礼塔もまた宝林伝による、馬祖の祖統を確認するものだろう。

敢えて言えば、新羅の仏教は先に無相の入唐が、歴代

法宝記の重要なモチーフをなすあり、後に道義の入唐が曹溪大師伝にむすびつけられて、宝林伝の成立を促したとみられる。唐代の禅は、新羅との関係を抜きに考えられない。元暁の金剛三昧経論をはじめ、釈摩訶衍論の問題もあり、惟愨の楞嚴玄疏や、神秀の華嚴疏が早く新羅に入った事実も考え合わせねばならぬ。わが円仁の入唐求法巡礼行記に、新羅院と新羅僧の記事が至るところに出てくるのも当時の空気を伝えるものだ。

のちに明らかになるように、道義は新羅における九山禅門の開祖として絶大の尊敬をうけるが、その事蹟はかえって不明のところをのこす。九山の禅門は、大半が馬祖の法を新羅に伝えた人々によって開創された。道義は、そんな新羅禅宗の新しい動きの草分けであった。今、九山禅門のことは、すべて白石虎月編「禅宗編年史」（二一ページ）による。

新羅の禅宗は、かつて東山弘忍の法をうける神行にはじまり、ついで北宗禅を伝えた人もあるけれども、のちに大きい流れとなるのは、何といつても曹溪の南宗を承ける九山禅門である。曹溪の南宗といっても、実際は馬祖の洪州宗である。かれらが頻りに曹溪の名をふりかざすのは、おそらく歴代法宝記の核をなす入唐新羅の王子、無相一派の動きに対抗するためだ。

無相は入唐して浄衆寺にとどまり、新羅にかえらなかつた。浄衆一派の動きが、たえず新羅の禪宗に反映していることは疑いない。チベット資料によると、浄衆無相はチベットにおける頓門の禪の起りに大きい影をとどめている。この人の入唐は新羅と唐の禪の交渉にとつて、大事件であつたのにとどまらぬ。歴代法宝記を通して、無相の名はインドにも日本にも知られる。この人は、この時代の中国禪の新しい動向を決したといえる。そんな無相の歴史的な活動が、出身地の新羅に何の影響もなさなかつたとは思えない。馬祖をその三世とする曹溪南宗の再編運動は、入唐新羅僧にとつて最も切実な課題であつた。のちのものだが、崔致遠撰する智証大師寂照塔碑銘に、浄衆無相、常山惠寛、益州金以下の名を掲げるのもその一証である。

宝林伝によると、惠能は入滅に際して、のちに自分の首をとりにくる張行満のことを予言する。祖庭事苑六に伝える逸文だが、事件そのものは、すでに祖堂集十八の仰山の章にも、伝灯録五の惠能の章にもみえていて、古くより知られた話の一つである。「頭上に親を養い、口裏に須らく餐すべし、遇満の難、楊柳を官と為す」という謎の識記の形をとるのは、たしかに宝林伝の口吻であ

る。仰山が、この識記の謎ときをするのも面白い。仰山は幼いとき、韶州南華寺で育つた。張行満は汝州梁泉の人、洪州開元寺で新羅僧金大悲なるものに錢甘千をもらつて、六祖の首を海東にもたらし、供養するのが目的であつた。もとより作り話にすぎないが、新羅の人々がそれほどまでに曹溪六祖の生首にあこがれていたことは確かである。無相以後、新羅仏教のうちに、すでに曹溪惠能の遺体を海東に迎えて、曹溪禪のシンボルにしようという動きがあつたとみられる。

新羅人金大悲の名は、無相の俗名とかさなる。先の寂照碑にみられるように、新羅僧のうちには、益州金とよばれる人が、無相のほかにもあつたようだ。金大悲は六祖の首を新羅に迎えることを断念し、四川に入って無名の金和尚となる。道義を祖とする九山禪門の人々は、すでに無相一派とちがつた道を歩きはじめていた。かれらの動きを支えたのが、宝林伝ではなかつたか。

今のところ、道義の碑文は知られない。祖堂集十七の伝が、現存最古で唯一である。雪岳陳田寺元寂とよぶのも、おそらくは古伝である。むしろ、禪門九山の祖としての道義は、廉居（一八四四）を通して普照体澄（八〇四一八八〇）に至る、迦智山宝林寺派の源流とされる。

迦智山宝林寺の名が、曹侯溪宝林寺より来ていることはいうまでもない。

海東金石苑一に、新羅国武州迦智山宝林寺諡普照禪師靈塔碑銘并序を取める。撰者は、朝請郎守定辺府司馬賜緋魚袋臣金頌で、中和四年（八八四）の立石である。

初め道儀大師なるもの、心印を西堂に受け、後、我が国に帰りて其の禪理を説く。時の人は経教を雅尚して、習観と存神の法は未だ臻らず、其の無為任運の宗は、以て虚誕と為して之を崇重せず。達摩の梁武に遇わざるが若きもの有り。是に由りて時の未だ到らざるを知り、山林に隠れて法を廉居禪師に付す、雪山億聖寺に居り、伝心を祖とし師教を闡く。我が禪師（普照）往いて事え、一心を淨修して三界を出でんことを求め、命を以て命を非とし、軀を以て軀を非とす。禪師、志気の偶に非ず、素概の常に殊なるを察し、玄珠を付し法印を授く。

これが、迦智山宝林寺の法統である。普照は開成二年（八三七）に貞育、虚会らとともに、あらためて唐に入り、善知識に参じて、同五年（八四〇）に帰東する。碑銘は善知識の名を明さぬが、伝灯録十に大梅山法常の法をつぐとする、新羅国迦智禪師が普照であることはほぼ間違いない。大梅山法常（七五二—八三九）は、馬祖よ

り即心即仏の一句をきいて、直ちに明州天台の一峰、大梅山に入り、漢の仙人、梅子真の旧廬に隠れすむこと五十年であった。のちに天台徳詔下の永明延寿がこの人を慕って賛頌をつくったこと、その語録一卷がわが金沢文庫に伝えられること、さらに道元が正法眼蔵行持の上に、大梅の行持を賛して、「高麗の迦智は師の法を伝持して本国の初祖なり、いま高麗の諸師は師の遠孫なり」と記すことは、すでに人々の記憶にあたらしい。道元のころまで、高麗の禪は迦智を宗とし、道義を初祖とする宝林寺の流れに属していた。

しかし、道義が南禪の祖として国師とよばれるのは、そんな後代のことだ。道義は、不遇であった。すでに、忽滑谷快天の朝鮮禪教史（八六ページ）にいうところである。祖堂集にいう雪岳陳田寺は、道義が世に容れられずに、その身を潜めた山の名であるという。高麗天頌の禪門宝蔵録に収める海東七代録の逸文に、智遠僧統と道義国師の問答を伝える。経教に親しんでいた新羅仏教にとつて、曹溪六祖の禪がすこぶるうけいれにくいものであったことは、想像にあまりがある。曹溪六祖の禪といつても、その実は馬祖によって、再編された洪州宗である。宗密すら未だに認め得なかつた、新しい中国禪である。時機尚早とは、当時の新羅仏教の実態であろう。あ

たかもマカエンが、チベット仏教徒の認めるところとならなかつたのに似る。わがくに來た最初の南禪として、塩官の法をつぐ義空が早々に引きあげているのも思ひあわされる。

しかし、道義による洪州宗の新羅傳來は、単にこの人の不発に終らぬ。先にいうように、西堂智藏下の四人の弟子のうち、三人までが新羅僧である。崔致遠撰、武州桐裏山大安寺寂忍禪師碑頌并序は、西堂につぐ慧徹（七八五―八六一）のもので、慧徹は明らかに禪門九山の一つ、桐裏山（全羅南道谷城郡大安寺）の一系をなす。

証覺大師洪直の伝は明らかでないが、曠陽の祖とされる道憲智誥の智証大師寂照塔碑銘并序に、洪陟が西堂の法を伝えたことを記し、伝灯録十には、洪陟につぐ興徳大王宣康太子の名がみえる。道義とちがって、その禪が大いに喜ばれたことが知られる。

この人は、のちに智異山実相寺（全羅北道南原郡山内南）の祖として、真鑑禪師惠昭（七七四―八五〇）がその法をつぐとき、あらためて入唐して馬祖下の滄州神鑿（一八四四）の法をうけ、智異山雙溪寺を興して六祖の影堂を建てたことが、同じく崔致遠撰の有唐新羅國故康州智異山双溪寺教誡真鑑國師碑銘并序に見える。この碑文によると、惠昭が大和四年（八三〇）に新羅にかえつ

たとき、興徳大王は鳳筆を飛ばせて迎え勞し、次のように言つたという。

道義禪師、嚮に已に帰止し、上人繼いで至る、二菩薩と為す。昔聞く黒衣の傑と、今、袿褐の英を見る。強天慈威、拳國欣頼す。寡人行當（？）東鶴林の境を以て、妙吉祥の宅と成すべし云々。

碑文はついで、惠昭が始め尚州雪岳山長栢寺に錫をとどめ、医門多疾にして來者が雲の如く、方丈寛め難く、物情自から隘れたので、遂に歩いて康州智異山に至つたとする。道義と洪陟によって伝えられた洪州の禪が、すでにこのくの一系をなしていたことが判る。

以上のほかに祖堂集は、入唐して馬祖の弟子につき、新羅に開法する惠目山玄昱（章敬につぐ）、溟州嶼山通曉大師梵日（塩官につぐ）、嵩巖山聖住寺無染（麻谷につぐ）、双峯和尚道允（南泉につぐ）等、四人の伝を収める。いずれも他に資料のない古伝である。新羅の禪門九山のうち、須弥山派の利儼が、洞山良价下の雲居につぐのを除く八派が、すべて馬祖の法をうけているのは、どうしたことか。祖堂集が、かくも詳しい古伝を収めることも氣になる。それらが高麗開版に際して加わつたのではないことは、いずれも新羅時代の人々に限られること

によって明らかである。祖堂集の編者は、当初より新羅僧の動向を、その編集の視野においていたとみてよい。

宝林伝の編者、朱陵の沙門智炬をもって、西堂智蔵につき入唐新羅僧とする積極根拠はまだない。この本をうける祖堂集が、早く高麗に伝えられたことと、宝林伝、祖堂集の二書がのちに中国でその伝を断つことに、何らかの關係があるとすると、初期禅宗史書の重層形成に、入唐新羅僧のかかわりが意外に大きいのに、あらためて注意を払ってみてはどうかというにとどまる。西堂智蔵を、無相、無住、馬祖の三人にあわせまつる梓州惠義寺の四証堂の由来も解ける。官撰に準ずる伝灯録は、そんな海東の記録を切りすてた。遼の興宗が六祖壇経と宝林伝を焼きすてたというのも、内容よりもその素性によりはしないか。宝林伝、祖堂集の二書は、チベットより新羅日本を結ぶ、草創期の洪州宗の素顔を、どこかに秘し隠しているようにおもえる。次にいう讖偈の問題のごときも、その一つである。

馬祖禅の画期性は、伝統の再編にある。単なる上からの伝統は、すでに意味を失っていた。伝統は、新たに下からつぐのである。あたかも、時を同じくして、韓愈や李翱が儒教の絶字をつぐ運動をおこす。仏教や老荘によ

って中断された、儒教の正統性を再確認するのである。馬祖も宗密も、そんな唐代中期の同じ空気の中にいる。

かつてダルマが中国に来たとき、般若多羅がこのくにの将来を予言する讖偈が祖堂集にあって、六祖惠能の下より南岳懷讓がでることを歌うものに、次の偈がある。

震旦、闕しと雖も別路無し、要は姪孫の脚下を仮りて行く。

金雞、解く一頰の米を銜んで、十方の羅漢僧に供養す。

金雞は南岳、十方羅漢僧が馬祖を暗示すること、いうまでもない。南岳懷讓は、金州の人であり、馬祖は四川の仕方羅漢院に出家している。別路無しとは、道一の意であるという(事苑八)。これが般若多羅による未来記の最下限に属することと、金雞が大赦の看板を指すことが封氏聞見記にみえて、特別の時代感覚を含むこと、又、金雞の名が新羅僧に多い金氏に通ずることなども考えあわせてよいが、今はすべてを略して、第二句の姪孫の二字に注目したい。

のちにこの二字を児孫とするテキスト、たとえば事苑八のごときもあるが、元来は祖堂集のように姪孫であったにちがいない。姪字は、先という衰休が黄檗の伝心法要に寄せる序に、黄檗を以て百丈の子、西堂の姪と記す

のと共通の感覚である。衰休は、般若多羅の右の讒僞によつてゐる。

姪孫とは何の意か。わたくしは、六祖惠能の下に、荷沢神会の正系と別に、南岳懷讓の一派が出たことを姪孫とよんだものと考ええる。言うならば、神会が南宗の正系であるが、南宗の正統は姪孫の脚下を仮りて行くのである。宗密の承襲図にもまた明らかにこの意識が看取される。般若多羅の讒僞は、神会南宗の正統意識がなお抜くべからざる權威をもつていた時代に、これを超える新しい正統を主張するための作為である。否、すでに南宗の上からの正統を超える、下からの新しく生々しい正統の主張である。

もともと、馬祖の洪州宗の運動は、そうした正統の權威を要せぬほどに新しかった。

「汝等諸人、各おの自心は仏なるを信ぜよ、此の心即ち仏なり」にはじまるこの人の示衆は、一切のそんな外の權威を拒否している。宝林伝は、同じ馬祖の弟子たちのうちでも、特殊の人々の主張だったろう。この本で決定をみる西天東土の祖統説が、祖堂集や伝灯録にうけつがれて、中国禅宗史の定説となるにかかわらず、祖堂集がそれをうけつぐまで、なおかなりの手数を要している

こと、たとえば、宗密は全くちがった祖統説を主張しているし、聖胄集かならずしも宝林伝と一致せぬ事実、とくにこの時代の祖統説と深くかわる付法蔵伝の断片が、敦煌文書のうちに幾つかあつて、必ずしも宝林伝の如くないことを思いあわせると、この本は必ずしも馬祖門下の意見を代表しない。むしろ、宝林伝の新しさは、ブツダの正法眼蔵が西天二十八代、東土六祖を経て、馬祖に伝えられていること、その証としての伝法偈を説くにあること、先にしばしばくりかえす如くである。それすらじつは無用のこととも言えるが、「道に修証なし、ただ染汚するなかれ」という馬祖の主張は、すでに四十二章経の無修無証の説と一つである。じつは、これも又下からの修正であり、加筆である。古い四十二章経がいつか新羅に伝わっていたことを思えば、新しい四十二章経もまた新羅僧の加筆であつたかも知れない。宝林伝は、仏説としての無修無証の句を含む、新しい四十二章経を最初に掲げることにより、ブツダの正法眼蔵、すなわち真理の言葉の伝統を説くのである。それは、神会の南宗にかつてない説である。姪孫の脚下を仮るほかあるまい。

祖堂集や伝灯録など、後代にまとめられた禅宗史書だ

けを見てみると、曹溪の正法が南岳と青原の二人に伝えられたという説に、何の作為も感ぜられぬほど自然だが、敦煌本六祖壇經に説く惠能の十大弟子のうち、二人の名のないことは、何といても不可解である。曹溪大師伝、歴代法宝記に溯ればなおさらのことだ。宝林伝は、これを姪孫の論理で突破する。般若多羅の讖偈という発想に、新羅撰述の感じがあるのも否めぬ。釈摩訶衍論とも、どこかに共通するものすらある。金剛三昧経論や、起信論の海東疏以来の、このくにの仏教学の伝統が宝林伝に翳をとどめていないか。ところで、一方に姪孫の馬祖が一家の風を振った頃、当の神会の南宗はどうなっていたのか。

先に出版された「西安碑林」(昭和四一年、講談社)に、唐故招聖寺大德惠堅禪師碑銘并序一編がある。神会の法を嗣ぐ惠堅(七一九—七九二)の碑で、従来未見の資料である。宗密の中華伝心地禪門師資承襲図で、神会第七の下に、西京の堅とするにとどまる。碑文によると、この人は曹溪の統紀を奉じて道俗に帰依される七祖神会につき、抱腹山に隠棲したのを嗣魏王巨の帰依で聖善寺に招かれるが、安史の乱に遭うて、京兆の化度惠日二寺に止まり、さらに大厝に至って睿文孝武皇帝の帰依で招聖に入る。惠堅はここに国費で観音堂をつくり、七祖の

遺像をえがく。さらに貞元に至って新經の訳出にあずかり、入内して見性の義を説き、詔を奉じて諸長老と仏法の邪正を弁じ、南北兩宗を定める。

開示の時は、頓受して漸に非ず、修行の地は、漸淨にして頓に非ず、法空を知るときは、則ち法に邪正無し、宗通を悟るときは、即ち宗に南北無し、孰か分別して名を仮らん。

これが、惠堅の説である。のちに宗密に大成される、頓悟漸修論の由来がこの人にあることは明らかである。

仏法の邪正を弁じ南北兩宗を定めたというのも肯ける。さらに、弟子に普濟があるのを、かつて白楽天が書かせて、經典の方便と眞実についてただした濟禪師に当てると、問題はいよいよふくらむ^⑩。かつて白楽天が師事し、貞元十九年秋九月に東都聖善寺鉢塔院で遷化する擬公の八漸の説ともかわる(伝灯録二十九)。全唐文六七六に収める白氏の東都十律大德長聖善寺鉢塔院智和尚茶毗幢記は、擬公につぐ智如の遷化を記念するものだ。東都聖善寺鉢塔院は、白楽天が師事した仏光如満のいたところだ、のちに自らの詩文集を納めるゆかりの寺である(聖善寺白氏文集記、蘇州南禪院白氏文集記)。

仏光如満は馬祖についているが、白楽天に南宗の遺響のあることは、すでに壇經一巻を陶弘景の眞誥とあわせ

尊重した詩のあることでも知られる。東都における南宗は、なお健在であった。すでに知られる神会の弟子、楊州華林寺大悲（七〇九—八一六）の碑銘や、白楽天が自から筆をとる唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘（白氏文集七一、全唐文六七八）などをあわせ読むことによって、新出の恵堅の碑文は、貞元時代における南宗の動きを知るのに、さらにさまざまの手がかりを与えてくれそうに思える。宗密によって神会の嗣とされる摩訶衍のごときも、例のチベット宗論の新羅の禅宗を視野にいれると、宝林伝の出現の裏には、さらになお新しい無限の課題が潜んでいる。宝林伝を洗い直そうという仕事に、容易に手をつけられぬ事情は、以上によってほぼ明らかになったと信ずる。これを問題の所在の第二として、今後の新しい仕事のはしがきとする。

補注

- ① 里道徳雄氏の「菩提達摩とその周辺―道育と僧副（一）」（東洋学研究第十二号、昭和五十三年三月）は、ダルマの四大弟子のうち、僧副と道育の歴史的正体にせまる、画期的労作である。謂わゆる皮肉骨髓の伝説を洗う底の仕事が、あとに何の成果も残さぬのに比し、二人の弟子の名を手がかりに、魏書そのものによって、洛陽貴族の仏教受容の実態を探ろうとしているのは、何といつても目新しい。ダルマの実在を信ずる限り、かれの運動を支えた北魏仏教その

ものを明らかにすべきは当然だのに、従来の禅宗史研究は、せいぜい洛陽伽藍記どまりで、魏書や北齊書を敬遠している。里道氏の仕事は、まだ緒論しか出ていない。その展望を刮目して待つ。とりわけ、ダルマとその弟子たちの素顔が明らかになるとともに、統高僧伝がすでにこれを禅宗史として虚構する過程がより明瞭となるはずで、後の禅宗史書の展開が、このときに胚胎することとなる。

- ② 中国仏教における禅宗の発生と発展は、あたかも西北インドで発生した大乘仏教運動に似ている。その起源が問題である。大小乗の間には、非連続の連続がある。だいいち、小乗というよび名は大乘側のものである。わたくしは、禅宗の成立を第二の大乘とみる。たとえば、不立文字、教外別伝という考えは、楞伽経の四十九年一字不説をうける。わたくしの、これまでの関心は文献批判そのことにあつたために、楞伽経と初期禅宗史のかかわりを、やや薄いものとする傾向にあつた。伝統的な思考を批判することに急であつたためだ。さいきん、宝林伝にはじまる正法眼蔵の思想は、じつは楞伽の一字不説と表裏をなすことに思い当つて、楞伽と初期禅宗史のかかわりを、もういぢど洗い直したいと考えている。そんな見通しの一端を、昭和五十一年—二年度文部省科学研究費助成による総合研究「仏教の歴史的發展における実践の研究―インド哲学派語との対比において―」（早稲田大学）の分担研究で発表し、別に駒沢大学仏教学会で話した。近く活字となる、「正法眼蔵と公案」（駒大仏教学研究会論集第九号）がそれである。

- ③ まったく別の問題だが、わたくしは最近、道元の正法眼

藏に異常な関心をもっている。道元の宋朝禪批判が、かれ自からの正法眼蔵の展開につれて、次第に角度を変えてくる様相が、初期禪宗と中国仏教の關係にかさなるのである。とりわけ、宗密における禪蔵としての禪源諸詮集のねらいが、いつしか自から華嚴の五祖、荷沢の正系という一派の伝統形成に短絡させて、当初のねらいと逆のものになっっているのが、わが道元における曹洞宗の形成と対比できるように思われてならぬのである。

④ 水野弘元、「伝法偈の成立について」(宗学研究二、昭和三十五年)。小著「初期禪宗史書の研究」三五九ページ以下。ただし今はこの問題を、新羅禪をも視野にいれて洗い直そうとするのである。とりわけ、伝法偈を言語活動肯定の根拠として把え直すと、さまざまな問題が解けるようにおもわれる。

⑤ 宝林伝は、単に初期禪宗史書の一つにとどまらぬ無限の課題を含んでいる。この本には、新しい大乘としての禪の、歴史と思想のすがすが、未分化の形で含まれる。初期禪宗史はこの本にきて完成し、次の時代に展開してゆくのである。たとえば、巻首に置かれる四十二章経は、ブッダの語録としての新しい意義を負う。歴代法宝記がこの本の傳來についてふれながら、その内容を言わぬのと階段の相違である。宗密もまた問題にしない。然し、すでに考えたように、ここに取められる四十二章経は、洪州宗の祖としてブッダの語録である。古本とは、面目がちがっている。たとえば供養の問題について、悪人百に飯するは、一善人に飯するに如かず、善人千に飯するは、一持五戒の者に飯

するに如かず、持五戒の者万に飯するは云云といった調子で進んで、さいごに、千億の三世諸仏に飯するは、無念無住無修無証の者に飯するに如かず、という一段のごとき、明らかに馬祖より臨済に至る語録の口吻である。山僧の見処に約せば、無仏無衆生、無古無今、得る者は便ち得、時節を歴ず、無修無証、無得無失、一切時中更に別法無し、設い一法の此を過ぐる者有るも、我は如夢如化と説くと、山僧が説く所皆な是なり、と臨済が弟子たちにたたまかけるのと、宗旨において全く同じである。臨済の言葉の後半は、大品の句によっている。宗密が牛頭の意とする泯絶無寄、又は絶観の思想にちかい。しかし、臨済は別に、你に向つて道う、無仏無法、無修無証と。祇だ与麼に傍家に什麼物をか求めんと擬する、瞎漢、頭上に頭を安く、是れ你、什麼をか欠少する、ともいうのであり、什麼物をも欠少することのない你を直指するところに、この人のねらいがある。無修無証は、古い教学の思惟を絶ちきる仏説の武器なのだ。かれは大品とともに、仏説としての四十二章経を自らの主張の根拠とするとみてよい。すでに従来の大小乗の分判で始末し切れぬ、新しい問題提起がここにある。かつて南岳懷讓が六祖をたずねたとき、什麼物か与麼に來たる、説似一物即不中のやりとりがあつて、還た修証を仮るや、修証は即ち無ならず、敢えて汚染せず、即ち這个の不汙染底、是れ諸仏の護念したまう所なり、汝も亦た如是、吾れも亦た如是という問答に發展し、つづいて西天二十七祖般若多羅が馬祖の出現を予言する讖偈にうつる話(祖堂集三、伝灯録五)の如きも、明らかに四十二章経に

いう無修無証の説を前提する。四十二章経は、洪州宗の新しいパイブルであった。修証の問題は、馬祖が「道は修を用いず、但だ汚染すること莫かれ(伝灯録二十八)」という、新しい提起とともにほじまる。六祖と懷讓、懷讓と馬祖の間答は、これを六祖すなわち諸仏諸祖の伝統に溯らせようとする作為にすぎぬ。すべてが四十二章経の増幅より来ている。無念無住、無修無証という発想は、無住の歴代法宝記より馬祖の洪州宗、すなわち宝林伝への発展とみてよい。

⑥ 祖堂集は、はじめの二巻に宝林伝の名をあげて詳説をばぶく。第三巻で、空宗と北宗の名をあげるのは、宗密経由の証拠である。祖堂集の新しさは、第四巻の石頭下第一代の章よりはじまる。第十四巻の標題に、江西下第何代と記すように、祖堂集は石頭と江西の師嗣相承を明らかにするのがねらいであった。にもかかわらず、編者はときとして、未だ実録を見ず、化縁の終始を決せずとか、自外の宗旨は、広く別録に彰むるとか注して、個々の祖師の実録、行録、行状といった記録の存在を前提する口吻をみせる。宝林伝が曹溪大師伝にその名を承けながら、その内容を増幅し、まるきり宗旨を更めてしまっているのに似た姿勢は、以後の灯史にうけつがれてゆくときとみてよい。

⑦ 天聖広灯録の成立は、伝灯録よりわずかに三〇年ばかり距つにすぎぬ。この間に、臨済宗の急激なまとまりがある。馬祖より臨済に至る四家の伝統は、天聖広灯録によって確立される。師資相承の機縁問答も、新たに整理され増幅される。臨済宗のそんな新しい立場を確立するのが、石

門溫聡(九六五—一〇三三)である。天聖広灯録三〇巻は、南岳懷讓よりこの人に至る禅宗史である。編者李遵勗は、溫聡下の居士である。当然といえば当然であるが、伝灯録よりわずかに三〇年で、禅宗史書の姿勢が、まるきり変わっていることを見逃すと、宋代の禅の本領を把握することができない。わたくしの、そんな新しい視点の一端は、「雪竇頌古の世界」に見える(禅文化研究所紀要一〇、昭和五三年)。

⑧ 惠能の偈を、敦煌本壇経の仏性常清淨より、本来無一物に代えたのは、宝林伝以来のことである。このことは、祖堂集や宗鏡録の幾つかの引用によって確認できる。もともと、伝法偈の引用は、頓悟要門にはじまる。この本には、問題が多い。とりわけ、頓悟要門には、神会の影響が濃い。ちかごろ、神会語録の成立を、この本に負うとする新説がある。伝法偈の由来を見逃しての勇みにすぎぬが、ことほどさように、伝法偈の出現は禅宗史の画期的事件である。頓悟要門の含みも複雑な課題、とりわけその名の頓悟説と宗密の頓悟漸修論との関係など、伝法偈の問題を軸にすることによって、かなり明確な整理がつくように思われる。伝法偈の引用は、宗密のほか、伝心法要、臨済録、宗鏡録に及ぶ。唐代の禅は、宝林伝を出発するのである。

⑨ 「馬祖禅の諸問題」印度学仏教学研究十七の二、昭和四三年。「禅宗語録の形成」印度学仏教学研究十八の一、昭和四四年。その後の視点については、すでに⑤の修証の問題に含まれる。

⑩ 唐代禅宗と宋学の問題については、いずれ専論が必要と

なろう。私見の一部は、先に書いた「喜風―禅思想史の一
つの課題」禅文化研究所紀要九の最後の部分とかさなる。

- ⑪ 田中良昭、敦煌本「禅源諸詮集都序」の残卷について、
印度学仏教学研究二五の一、昭和五一年。西田竜雄「西華
文華藏経I」、京都大学文学部、昭和五〇年。

- ⑫ 金知見氏によって、神秀の華嚴経疏、および妙理円成観
の断片が、新羅均如の華嚴関係著作より抽出された（均如
大師華嚴学全書、一九七七）。元暁の金剛三昧経論もまた、
新しい角度より洗い直されてよい。元暁がこの経典にはじ
めて注目したとき、かれの目に映った二入四行説が、統高
僧伝や楞伽師資記のみるごとくでなかったのは当然であ
る。金剛三昧経論そのものが、なおいまだ若かりし時代の
中国禅の素顔を反味してはいはしないか。

- ⑬ 山口瑞鳳、チベット仏教と新羅の金和尚（金知見・蔡印
幻編「新羅仏教研究」、昭和四十八年）。禿氏祐祥、禅籍伝
来考（竜大論叢二八二、昭和三年）。

- ⑭ 田中良昭、「聖胃集」考、印度学仏教学研究二四の一、
昭和五〇年。

- ⑮ 椎名宏雄氏が宗学研究十五号で報ぜられる、七祖青原の
古碑がある。天宝六年（七四七）に建てられたもので、開
元二十六年（七三八）に六十八才で遷化している。青原山
志略によるものであるが、この碑と碑主のことは、今後の
課題とする。

- ⑯ 「北宗禅の思想」（禅文化研究所紀要六）、九六ページ以
下。