

『神会語録』とチベット宗論

— 中国禅に関する二つの敦煌資料 —

ポール・ドミエヴィル
林 信 明 訳

〔出典〕 Deux Documents de Touen-houang sur le

Dhyāna chinois, 『塚本博士頌寿記念仏教史学論

集』所収、東京、昭和三十六年。再録、*Choix**d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, pp. 320-346.

日本人の学殖・学恩のおかげで、私はこの覚え書で取り上げる文書類のことを知った。これを私に教示されたのは、一九五九年四月五日付の入矢義高教授の手紙であった。教授が私に伝えようとしたのは、日本の研究委員会が大英博物館所蔵敦煌文書類に加えた検討の結果であった。というのも、委員会は、一九五二年に日本へ持ち込まれた完全なマイクロフィルムにもとづいて、これら文書類の検討の任に当たっていたからである。著名な日本の中国仏教史家のもとに、この未公開のテキストについて大雑把な論考を提出するのは、大胆すぎはしないかと、いささかためらいを覚える次第である。

I 新出『神会語録』資料

(スタイン文書六五五七号)

神会 (Chen-houei, 670-762)⁽²⁾ は、唐代、中国、さらには世界の宗教史上において傑出した人物の一人である。胡適 (Hou Che) が神会を蘇らせたのは、一九二六年、パリ国立図書館所蔵敦煌将来文書中にあった神会のもので、とされる『語録』の一部を発表した時であり、早や三十年の歳月である⁽³⁾。他の文書は、日本の石井光雄蒐集集中から発見されたもので、これを鈴木貞太郎と公田連太郎が一九三四年に東京で発表し、ついで一九三五年、鈴木貞太郎が鈴木大拙の名で北京国立図書館所蔵寒八十一号文書をもととして、別の神会語録『壇語』 (*Logia de Pestrate*) を発表した。ヨーロッパ側では、私が胡適

本を使って高等研究院 (l'Ecole des Hautes Etudes) の講義の一部に当てることもに、翌年ジャック・ジェルネがこれに註釈と索引を付して仏語訳した。(6) 後にジェルネは、『壇語』の分析研究と神会の伝記によって、この翻訳を完璧なものとした。(7)(8) 一九五四年、またもやジェルネは、石井蒐集品中の『語録』とペリ・胡適本を校合して、胡適が見逃していたバリ文書に検討を加えた。このバリ文書の前半部によって胡適本は改めて校訂されることになったし、後半部は『壇語』の完全なテキストを含むものであった。これらの英語訳はワルター・リーベントールに負うが、これは残念にもバリ文書のみを参照し、北京文書を見落していた。この間、日本で相当数の神会研究が著わされた。近年、胡適は若き日の情熱に立返って、この「神会」和尚に関する労作を台北で発表し、このことが「神会の」名声を高めることになった。

タイトルが示す通り、胡適の労作の意義はペリ・ペリオ文書二〇四五号に句読を切り、註釈を付した点にある。この文書をジェルネはすでに一九五四年に検討していたが、胡適はこのジェルネの分析も、鈴木刊『壇語』(一九三五年)の北京文書も、リーベントールの英訳本(一九五二年)も知らなかったようである。胡適本は、彼自身が一九五八年四月にペリで筆写した文書のコピー

をものとしている。

この文書は、まず何よりも「菩提達摩南宗定是非論」(Traité fixant le vrai et faux selon l'école du Sud de Bodhidharma) というタイトルのもとに、ほぼ完全な宗論の記録を含む。神会は、七三二年、洛陽 (Lo-yang) の北東、今日の河南省にあった滑台 (Houai-tai) で宗論を開いた。このテキストを編纂したのは、在俗の弟子、独孤沛 (Tou-kou Pei) で、彼もまた討論に参加していた。一九三〇年に胡適は、ペリオ文書三〇四七号とペリオ文書三四八八号をもとにして、二つの別の不完全な校訂本を出していた。ペリオ文書二〇四五号の後半部を占める『壇語』の不完全な校訂本は、鈴木が発表した北京文書の校訂本よりも明らかにすぐれたものである。この校訂本の正式なタイトル、「南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語」(Logia de l'estrade du Maître de Nan-yang sur la réalisation directe de la nature innée par la méthode du Dhyāna pour la délivrance selon la doctrine subitiste) からすれば、『壇語』とは、七二〇年から十数年間、神会が河南地方の南部、南陽の僧院に招かれていた時期の「言説」(Logia)であったことが分かる。創意と工夫に満ちた文献学者にふさわしく、胡適は、これらテキストの増訂版を出し、序論や補遺で様々な指摘・省察を加えて、

中国禅研究の発展に尽した。時として残念なのは、胡適が先学者達の業績のいくつかを知らずにいた点である。

〔『神会和尚遺集』の〕八三〇頁一行目及び九行目で、「離身意識」という文中の「身」は、明らかに「心」の誤りであるが、胡適は註を付していない。この点は、ジェルネもリーベンタールも熟知するところであった。また、八三四頁七節目の冒頭で、胡適は次の『壇語』の一節を訂正していない。

経云当如法説、口説菩提、心無住处。口説涅槃、心唯寂滅。口説解脱、心無繫縛。

北京文書は、胡適が指摘していない異文を次のように示す。

口説菩薩、心無住处。口説涅槃、心説寂滅。口説解脱、心無繫縛。

リーベンタールは、このテキストをバリ文書を通じてしか知らなかったので、次のように訂正することを主張した。

口説菩提、心無〔有?〕住处。口説涅槃、心無寂滅。口説解脱、心有繫縛。

こうした訂正は議論の余地があるように思える。私としては、バリのテキストを採りたい。訂正を必要としても、リーベンタールが主張するように、せいぜい「心唯寂滅」を「心無寂滅」と読むことぐらいである。とはいえ、この読み方を別に解釈したい。すなわち「あなたの心が平静でないのに、あなたの口が涅槃を説く」よりも「あなたの口が涅槃を説くとしても、あなたの心は平静であるように」である。この解釈はやや大胆であるかもしれないが、これと神会の思想とが相容れないわけではない。

ペリオ文書二〇四五号は、『壇語』の後に「五更転」(Cinq veilles de la nuit)のテーマに関する繰り返し句を付すが、北京文書では、これが見られない。他の三敦煌文書、すなわち北宗のテキストとなる一パリ文書、神会といかなる外見上のかかわりをも有さぬ二北京文書に、これが見られる。ペリオ文書二〇四五号を通じてのことであるが、胡適の考えでは、この文は神会のものにちがいない。というのも、ここには「一生還同八万劫」(ペリオ文書二〇四五号の読み方)の一句が見られるからであ

る。ところで『壇語』は、須陀洹(*śrotāpanna*)が八万年間(80,000 *kappa*)、三昧(*samadhi*)にとどまることができると述べている(須陀洹在定八万劫)。これをもって胡適はペリオ文書二〇四五号の「生」を「坐」に訂正することを提案する。確かにこの訂正は正しい。北京文書のひとつによって、これが確認されるからである。しかし、この偈を神会のものとするのは、極めて疑わしいと思われる。というのも「須陀洹在定論」(*La théorie du samādhi prolongé des śrotāpāna*) はリーベンタールの指摘の如く、『大般涅槃經』(*Le Mahāparinirvāṇasūtra*)より引用されたものであり、これは神会独自の思想ではないからである。

胡適の労作を詳細に検討することは、この論文の枠を越えていよう。とは言っても、彼が明らかにした二、三の点は、指摘しておきたい。

胡適が正しく強調するのは、神会の教説に見られる「無念」*《sans pensée》*という考え方の重要さである。この考え方の意味を明かす一つの言葉が「不作意」であるが、ジェルネはこれをサンスクリットの「作意」*《manasikāra》*を使って訳していた。このようにインド人達(とチベット人達)もまた同じ仕方で、八世紀末、この漢語を自分達の専門用語に置き代えようとしたが、こ

の場合、サンスクリットは何の役にも立つまい。これはむしろ唐(宋)代通俗語の表現であって、この時代の俗語愛好者としての詩人達の用語の中に、こうした例が見出される。「無念」は、単に「無意・無思・無欲」*《sans intention, sans y penser, sans le vouloir》*を意味する。この用語は紛れもなく中国語であり、思想としてもインドのそれをはみ出すものである。

こうした点に胡適は「変革的」*《révolutionnaire》*という形容詞を用いる。かつて胡適は好んで神会及びその一派にこれを当てていた。この宗派が考える禅は、なおも北宗派が維持していたインドの考え方からすれば、変革的とならう。北宗派は、受身的内省的、いわば強硬病(*catéleptique*)的な禅を称讚し、智恵(*intelligence*)すなわち般若(*la brajñā*)を排していた。逆に神会からすれば、神秘は智恵と手を携えて行くものでなければならぬ。それ故、禅定波羅密(*la dhyāna-paramitā*)は般若波羅密(*la brah̄mā-paramitā*)と一体となるのである。般若は、それこそ唐代チベットで摩訶衍禪師(*le maître de Dhyanā Mahāyāna*)が提起したテーゼであるが、相對する蓮華戒(*Kaṃalāsīla*)は、このテーゼを引き出し得る真正のインド仏典にこと欠かないにもかかわらず、般若を認めようとしなかった。摩訶衍は自らの立場を「般若

真宗」《La thèse vraie de la brajñā》と規定した。⁸³かかるものが等しく神会の立場であった。神会は、『金剛般若経』(La Vajrachakā)を高く評価したものの、北宗・神秀(Chensieou)が『楞伽経』(Le Lankāvatāra)『思益梵天所問経』(La Visésacinti-pariprecha)を根本經典と定めていた当時であって、『楞伽経』を一度も引くことがなかった。チベットにあった時、摩訶衍は『金剛般若経』と同じくこれらの二『経』を引いたが、弟子達に推めたのは、『楞伽経』・『維摩経』(La Vimalakīrti)であった。⁸⁴この点で摩訶衍は神会と袂を分けていた。摩訶衍が南宗の法系を継ぐものでなかったということである(下記、註四参照)。

胡適は研究の末尾に、三十余年にわたって明らかにした神会の「著作」《des oeuvres》正しくは神会の名が冠せられたテキスト・言説の参考文献概要を挙げている。このリストにもう一編の文書を付け加える必要がある。オーレル・スタインが于闐(Khotan)に近く Mazār-aghā で蒐集し、シャヴァンヌが一九一三年に発表したものが、それである。この断簡は八行を欠くといえ、パリ文書、ロンドン文書、⁸⁵日本文書に見られる「言説」の一節に相当する。これは、神会の「言説」が西セリンド全域、カシュミール周辺にまで広がっていたことを示

す。ところで石井文書には、七九一年もしくは七九二年の奥付——チベット中印宗論は七九二年に催され、それは神会没後三十年のことであったはずである——があるところから、この時期に文書が北庭(Per-ting)いわゆる吐魯番(Tourfan)近くの Besbalip で校訂されたことが証明される。同じく敦煌で発見された写本の数はこの「言説」の流布の広がり疑いをほさまない。それだけに、私の知る限り、敦煌蒐集品中に唐代諸禪師の『語録』《Notes de logia》〔「言説」の註釈〕以外、いかなる写本も残されなかった点は、一層興味を引く。語録は初宋以降、相当数あらわされたはずであるが、「語録」というタイトル自体が、私の知る限り、それらに与えられていない。

いずれにせよ、神会の主要な「言説」集は「語録」というタイトルをもっていなかった。この「言説」集は、一九三〇年に胡適が、少し遅れて鈴木・公田がパリ・ペリオ文書三九四七号及び石井蒐集本にもとづいて発表したものである。これらの文書はすべて首部を欠き、従ってタイトルが付されていない。入矢教授が近年神会の「言説」に相違ないと判断したロンドン・スタイン文書六五五七号は、それらと異なり、末尾のおよそ四分の三を欠くものの、首部も序文も含んでいる。著作のタイト

ルは「問答雜徵義」(*Interpretions diverses examinees par questions et réponses*)と記されている。序文—及びタイトル—の筆者は、「この集の選者でもある劉澄 (Lieou Tch'eng)」とかい人物で、明らかに下級官吏退職者であった。神會の名前は、L・ジャイルズの『目錄』(六〇六五番)には確認されていないが、テキストの九行目以降にはっきりと登場している。この文書は一六八行を数え鮮明ではあるが、最後の十行はやや行間が狭い。「言説」のテキストは、神會の説く『金剛般若經』の引用を途中で止めている。最後の紙片の余白は、あべこべ (*tete-beche*) に書かれた經典の別の二文で占められている。

この新出ロンドン・テキストは、石井蒐集本のテキストに驚くほど近いが、ペリオ文書三〇四七号とはしばしば距離が見られる。というのも、スタイン文書と石井文書に共通する誤りが度々指摘されるからである。以下に四箇所を共通する誤りを含む一節を例に取り上げる。誤りは、これらの文書とパリ文書とを対照することで、判明する。

S. 6557. 1. 72-78—Ishii, p. 6, 1. 48

譬如長因短生、短因長立。若其無長、短亦不立。事既
 「二字欠」故、義亦何殊？又法性體不可得是常義。又

虛空、亦是常義〔八字欠〕。答、虛空以無大小亦無中
 辺、是故稱爲常義。謂法性體不可得、是〔一字欠〕有
 能見不可得體、湛然常寂〔三字欠〕。是爲常義。

P. 3407, p. 109, 1. 2-7

譬如長因短生、短因長立。若其無長、短亦不立。事相
 因故、義亦何殊？又法性體不可得、是常義。又虛空、
 亦常義。問、何故虛空是常義？答、虛空無大小無中辺
 是故稱常義。謂法〔一字欠？〕不可得、是不有、能見
 不可得體、湛然常寂、是不無。是以稱〔一字欠〕義。

〔訳文〕

短さの故に生まれるのが長さのようなものであり、
 長さの故に形作られるのが短さのようなものである。
 つまり、長さがなければ、短さはあり得ないであろう。
 經驗的事物〔長短〕が互に依存し合うのに、なぜ意味
 〔義 notions, artha, sens, significations, concepts,
 常義とその対立物のように〕の場合も同様ではない
 のであろうか？

また、常義 (*niya*) は法性 (*dharmatā*, l'essence
 des choses—事物の本質) に当るが、これは經驗的
 に手の届かないところ (*anupalabhya*) にある場合
 に限られる。これはまた虚空 (*ākāśa*) にも当てはま

る。

—なぜ虚空は常の意味を含むのか？

—空間には、大・小もなければ、中間・極端もな

いが故に常の意味があると言える。

別の言い方をすれば、法性は、あらゆる経験的違

成から逃れている限り、「存在しない」のである。

しかし、常寂の中にあつて、経験においては達する

ことができない己の「体」内に法性を「見る」こと

ができる限りにおいて、法性もまた「不在」という

わけではない。これこそ「常」の意味である。

ロンドン文書と石井文書の一致は、テキストの細部においてだけではない。下図に見られる通り、段落の切り方も一致している（S∥新出ロンドン・スタイン文書六五五七号、行。P∥胡適編一九三〇年のパリ・ペリオ文書三〇四七号、頁と行、ジェルネー一九四九年仏語訳の段落。I∥鈴木・公田編一九三年の石井文書、頁と行と段落）。

本論はスタイン文書六五五七号の完全な研究を行なう場所ではないので、序文の引用、試訳、若干の異同を論ずるに止める。

S	I	P
1—7 (序文)	欠	欠
7—129	1, 5—12, 4(I—V III)	103, 1—116, 10 (I, 6—12)
130—140	12, 5—13, 4(I X)	欠 (43)
140—163	13, 5—15, 8(X—X II)	11, 11—1119, 4 (I, 13—15)
163—165	15, 9—16, 1(X III)	123, 3—6(I, 19)
165—168	16, 2—6(X I V)	欠 (44)
欠	16, 6—52, 9 (X I V—X L V III)	一部欠 (45)
欠	52, 10—67, 4 (X L I X—L V I)	欠

S. 6557 (I, 1—7) の序文

教彌法界。南天紹其心契、東国頼爲正宗。法不虛傳、必有所寄。南陽和尚、斯其盛焉。稟六代爲先師。居七數爲今教、嚮戀如歸父母。問請淡於王公、明鏡高懸、

鬢局懷醜。海深不測、洪蕩澄漪（一瀉）。寶偈妙於貫花。清唱頓於圓果。貴賤雖問、記錄多忘。若不集成、恐無遺簡。更訪得者、遂綴於後。勒成一卷、名曰問答雜徵義。但簡兄弟。餘無預焉。前唐山主簿劉澄集作本。

〔訳文〕

〔仏陀の〕教えは法界 (dharma) を満たす。

南インドの「菩薩」は心契 (Union spirituelle) において仏陀の教えを継いだと断言し、東国では、「中国禪の祖師達」が「正法をおこす際、これに依った。法は空では伝えられなく、よりどころが必要である。この点で南陽和尚はすぐれていた。彼は「中国の祖師達」六代を継いで、先師と呼ばれるにふさわしい和尚となった。七衆の真只中において現実的な教えを説いた。人々は、父母のもとに庇護を求めるとの如く彼を慕った。彼は質問を受けては、大王よりも素直に自己をさらけ出すのであった。あたかも手入の届かぬ馬の醜さを映し出す高くかかげられた明鏡や、荒れた波の下にある底知れぬ深淵をおおう大海の如くであった。偈頌 (gatha) は貴重で、花飾りよりも美しく。頓読の明快さは熟れた果実よりも整っている (parfaites—頓—圓頓)。貴賤を問わず、人々に「言説」に関する「ノートの

ことを尋ねたが、あらかた忘れ去られていた。寄せ集めなければ、覚え書帳の一冊も残るまい。それで、ノートの所持者のもとに再々足を運んで「テキストで占められるこの集を」一冊とした。このタイトルは「問答雜徵義」で、これは弟子達のもとに保管されていたものである。だから、この点については誰も預り知られないことを!

唐山 (Tang-chan) の元古文書係、劉澄がこの書を編纂した。

テキストは、大乘の『大般涅槃經』から引かれた有名な偈 (stanca) の論議で始まる。残念なことにこの偈のサンسكريット原文は不明である。従って漢文テキストにもとづいてこの偈を訳出することは、容易ならぬことである。次の一節で、バリ文書がどの点に誤りがあるかを示そう。ジェルネの訳文を参照する必要があるので、バリ文書の欠落、異文を大括弧でくくっておいた (ジェルネ、一九四九年、十六頁—十七頁)。

S. 6557, 7-14 [=P. 3047, ed. Hou Che 1930, 103,

1-7]

〔法師問本有今無偈〕 問、本有今無、本無今有、三

世有法、無有是處。其義云何？〔答曰、蒙法師問、神會於此亦疑。又問、疑是沒勿？〕答、〔自〕從佛法東流已來、所有大德〔異文、而有諸大德〕皆斷煩惱爲本〔所以生疑〕。問〔曰〕、拋何道理煩惱爲本〔異文、斷煩惱爲本〕？〔又〕答、拋涅槃經〔第九井品〕〔異文、十云〕、文殊師利言、純陀心心疑如來常住、以得知見佛性力故〔異文、十便得無疑〕。若見佛性而爲常者〔異文、非爲常者〕、本未見〔異文、十知〕時、應是無常、若本無常、後亦亦尔……

〔訳文〕

〔ある〕法師が「本有今無」(「本来的であっても現実に存在しない。’)で始まる偈について「神会に」質問した。彼は答えて言った。

「〔法が〕本来的であっても現実に存在しないことも、現実に存在しても本来的でないということも、三世に法が存在するということも、要するに、法が存在しないということである。」

どういう意味でしょうか？

―法師どの、あなたの質問を受けて、わたくし神会はこの点について一つの疑問を抱いている。

―どのようなことに疑問を？

―仏陀の法が東国に伝えられて以来、あらゆる大徳達 (Les bhaddanta) は煩惱 (kleśa) を断つことを本来的と考えてきた。私が疑問を抱くのは、この点に対してである。

―では、いかなる教説に依って煩惱を断つことが本来的なのでしょう？

―『涅槃經』第九卷の一章「菩薩論」に依つてである。「純陀 (Cunda) は、人が『仏性』 (buddhata) を知見する (obtenir et voir) 力を有しうるといふところから、如來 (Tathagata) の常住〔『永遠性』を疑ぐっていると文殊 (Mañjuśrī) は言う。ところで、仏性が見られた場合にのみ常住であるならば、仏性は見られた前に本来常住であつてはならない。また、仏性が本来常住でないならば、『見られた』後に存在しなくてはならない……。』

石井文書は、もう少し後から始まるが、最初の一行からロンドン文書と同じ欠落を呈する(しかも誤りは一箇所にとどまらぬ)。珍しくも、正確なのはバリ文書の方である。最初の四文字は誤りである。ここには『大般涅槃經』の引用ではなくして、解釈(『義』)がでている。

S. 6557, 17-18

據涅槃經義、本有者、本無佛性、今無佛性。

Ishii, 1, 1-2

據涅槃經義、本有者、本有佛性、今無佛性。

P. 3047, 103, 10

涅槃經云、本有者、本有佛性。今無者、今無佛性。

殆んどいつも誤っているのは、ペリオ文書三〇四七号であり、「三世」《trois temps》が正しいのにもかかわらず、次節でも間違つて時間 (temps) あるいは世界 (monde) をあらわす「世」という語が用いられている。すなわち、「仏性は時間を離れて『無来去』《sans venue et aller》であるが、三世に依存するものごとく生滅に従う。」

S. 6557, 26-27 = Ishii, 2, 3-4

以は無来玄故、三世無有不生滅法。

P. 3047, 104, 11

以爲無来去故、世無有不生滅法。

ペリオ文書三〇四七号が「是」をより古い「爲」に置き換えているのは注目してよい。他所で古い語を用いる

のは、他の二文書の方であり、ペリオ文書三〇四七号、一一三、九で「成業結不？」となつていなのに対して、スタイン文書六五五七号、一一〇〇石井文書、十、二では「若起無明、成業結否？」となつている。他の一節においても、スタイン文書六五五七号、二十九と石井文書、二、五一六で、「當各自別」(金と捨石は)互に切り離されなくてはならぬ」とされているのに対して、ペリオ文書三〇四七号、一〇五、三では、「當時各自」(その時に(金と捨石は)切り離される)となつている。後者の読み方は誤りでなく、「各自」という述語的用法は、当時の俗語の言い廻しであった。こうした点は、(火と木に關する)スタイン文書六五五七号、四〇、及びペリオ文書三〇四七号、一〇六、二一三の「當時各自」についても言えることである。

ペリオ文書三〇四七号の誤り・欠落の部分は、しばしば本当の意味を理解しがたくしている。神会の思想を正しく評価しようと思えば、今後、他の二文書との校合が必要とならう。

S. 6557, 49-52 = Ishii, 4, 4-7

又經云、有佛性故、得稱爲常、以常故、得稱爲本。非是本無今有。第十五卷云、佛性者、無得無生。何以

故？ 非色非不色、不長不短、不高不下、不生不滅故。以下生不滅故、得稱爲常。以常故、得稱爲本。

P. 3047, 107, 2-4

又經云、佛性故、得稱爲常。本非是本無今有。又經云、佛性者、無間無生。何以故？ 非色非不色、不長不短不高不下、不生不滅、得稱爲常故。以常故、得爲本。

〔訳文〕

『經』はさらに言う、⁸⁰「『仏性』が存在するが故に常 (Ieternel) について語ることができる。」ここには「本来的でないが現実的である」ようなものは、何も存在しない。第十五巻に言われることは、⁸¹「『仏性』が獲得されるものでも、生み出されるものでもない (na bhāṭkā natpannā) ということである。」これは何故か？ 「仏性は、物質的でも非物質的でもなく、長くも短くもなく、また高くも低くもなく、生産的でも破壊的でもないからである。」生産的でも破壊的でもないことを「常」的 (eternelle) と呼ぶ。常的であれば、本来のと呼べえるからである。

同じことが、『法華經』(Le Suddharmapundarika) の「火宅」の譬話について韻文で書かれた対話にも見られる。

S. 6557, 91-94 = Ishii, 8, 1-5 P. 3047, 111, 1-4

問、三車本無実

問、三車本無実

所説乃權宣

所説乃權宣

興者是舊車

三者是舊車

那應得假物

那應得□物

答、長者意在一

答、此車雖異號

方便權説三

方便權説三

前者説三車

前者説三車

三車本是一

三車本是一

またもや「無念」《sans-pensée》に關する以下の對話において、日常語の表現が程度の差こそあれ、文字で綴られているために、その解釈が混乱している。

S. 6557, 118-121 et 127-129

= Ishii, 11, 2-6 et 12, 1-4

問、何故無念不言有無？ 答、若言其有者、即不同世有。若言其無者、不同世無。是以無念不同有無。問、

喚作是没勿〔「是勿？」と読む〕？ 答、不喚作
 「是」を付加〕勿。 問、異没時作物生？ 答、亦
 不作一〔「一」を削除〕物。是以無念不可説。今言説
 者、爲対問故。若不對問、終無言説・・・問、既若而
 「石井文書」〔如〕比、作没生時〔「見？」と読む〕
 得？ 答、但見無。問、既無、見是物？ 答、雖見、
 不喚作是物。 問、既不喚作是物、何名即見？ 答曰、
 見無物、爲是真見常見。

P. 3047, 115, 4-10 et 116, 7-10

〔十一字欠〕言其有者、即同世有。言其無者、即同世
 無。是以無念不同有無。 問、喚作是物？ 答、不喚
 作是物。 問、作勿生是？ 答、亦不作勿生。是以無
 念不可説。今言説者、爲対問故。若不對問、終無言
 説・・・問、作没生得見無物？ 見無物、喚作是物？
 答、不喚作是物。 問、既不喚作是物、何佛性？ 答
 見不見無物、是真見常見。

〔訳文〕

— 無念は存在する、しないとどうして言えないので
 しょうか？

— 存在すると言っても、それは事物界のようではな

いし、存在しないと書いても、それは事物界が存在し
 ないと同じではない。ここに、無念が存在の有無と同
 じでない理由がある。

— それを何と呼んだものでしょうか？

— 何とも呼ばぬ。

— それはどのように存在するのでしょうか？

— いわんや、どのようにということではない。無念
 は表現しがたいもの (*anabhikṣya*) であるからだ。今
 私がこれを表現可能なもののように話しているのは、
 単に質問に答えるためにすぎない。そうでなければ、
 無念はまず表現しがたいものである・・・。

— そうと致しますと、無念は人々にどのように映る
 のでしようか？

— 何もないということだけが分かる。

— 何もないと致しますと、人々は何を見るのでしょ
 うか？

— 見るとしても、しかしかのものであるとは呼べぬ。
 — それをしかしかのものと呼べなければ、見ること
 (*vue*) とは、一体何を意味しなければならぬので
 しょうか？

— 何も見ないことこそ、真見であり、常見である。

II 新出チベット宗論資料

(スタイン文書二六七二号)

このロンドン文書は、私が一九五二年に翻訳出版したパリ・ペリオ文書四六四六号のほぼ完全なコピーである。テキストの首部(三二〇行中、四〇行)に、一部欠落が見られ、残りの部分は「量功德」という言葉で始まる。これは、ペリオ文書四六四六号一二九枚目(b)に登場し、二行十六―十八文字に当る(拙著『ラサの宗論』第四図参照)。残るテキストは、完全である(四十一行目以下||ペリオ文書四六四六号、一三二枚目(a))。書体は極めて読み易いものであるが、テキストは全般にわたってパリ文書ほどに正確ではない。筆録者がチベットに通じていなかったと思われる誤りがある。従って、一枚目二七八行目(下記を見よ)にある通り、*lhasa* の名を二度にわたって、「邏娑」に代えて「邏婆」としている。チベット占領中もしくはその直後に敦煌で仕事に携わった筆録者ならば、この種の誤写を決してしなかったであろう。パリ文書が方冊の仮綴本であるのに対して、ロンドン文書は、十三フィートほどの長卷子である。この宗論の記録の後に、同一人物が書いた「公案」形式の逸話(三二二

○行目―三二九行目)が採録されている。その逸話によると、禪師が若い娘と詩を交わしたことが分かる。裏面の一部は、別人が書いた『四分律』で占められている。

この文書は、異文を相当に含む。この完全な一覧表を作成したが、その大部分はさほど興味を引くものではないので、テキストを正しく理解するに有効と思われる箇所だけを以下に挙げる(S||スタイン文書二六七二号、行は通し番号で指示。P||ペリオ文書四六四六号、紙面の行、a||表面、b||裏面、『宗論』に載る複写本。C||『ラサの宗論』I、頁「ただし、Cについては『宗論』と訳す―訳者」。

S, 37

法性理中大乗小乗〔以下、欠〕

P, 132a, 1

法性理中大乗之見並是虛妄想妄想〔重複〕。妄想若離、無大小之見。

『宗論』六十八頁の訳は、次の通り訂正されるべきである。すなわち「ダルマ *dharma*(*dharma*)の本性に大乘・小乗を見ることは、無意味で誤った考えである。誤

った考えを一度廃すれば、もはや大小の見方はない。」

S, 47

又楞伽華嚴三昧経云・・・

P, 133a, 1

又首楞嚴三昧経云・・・

『首楞嚴三昧経』(le *Sarvagama-sutra*)と書くペリ
オ文書の方が正しい。『宗論』七十三頁及び註4参照。

S, 50-51

我及諸佛皆隨衆生煩惱解故欲種種不同不爲開演・・・

P, 133a, 4-5

「不爲」を「而爲」で置き換える方が正しい。しかし
「故」は、二行目以降では余分である。『大正藏』六七
二番、v、六一六頁a、三行—四行目参照。

S, 53-54

若論福智更無過者法性道理及以法性三昧、所言頓漸皆
爲衆生心想妄想・・・

P, 1336, 1-2

「無過」の後の「者」を削除。

スタイン文書は、より明解で、『宗論』七十五頁の訳
文を訂正する。「無過」という語は、間違いなく「至高、
乗り越えられぬもの」《supreme, insurpassé》の意味
に解さるべきである。こうすることによって、次のよう
に訳すことができる。テキストにあるのは、「漸修」
《graduelle》で得られる福德(Le *punya*)・智恵(Le
prajñā)と「頓悟」《des absolus subits》である法
性(Le *dharmatā*)・首楞嚴三昧(Le *sarvagama-samād-
hi*)との関係に「ついでであるが、『宗論』七十三頁、七十
四頁を参照のこと。すなわち「福德(Le *mérites* = *pun-
ya*)と智恵(Le *science* = *prajñā*)が何ものにも優ると
言うならば、法性道理・法性三昧の観点から、『頓悟漸
修』《graduel et subit》の考え方は、衆生の心想、し
かもその妄想にすぎないと「お答えできましよう」。
・・・」

S, 70

心想若動、有無、淨不淨、空不空等、盡皆不思議。不
觀者亦不思。

P, 135a, 2-3

想若動、有無、淨不淨、空不空等、盡皆不思不觀。不
 思者亦不思。

スタイン文書は誤り。改訂訳（『宗論』七十八頁―八〇頁）、すなわち「（スタイン文書＝心の）思念を働かせてこそ、存在・無、清淨・不淨、空・不空、等々の分別から解き放たれる。これは、無分別についてさえ思念しないことである。」

S, 74-75

八地菩薩離一切觀。〔・・・〕了知菩薩十地自心妄想分別建立。又佛告大慧、於勝義中、無次第亦無相統。又思益經及諸大乘經云、八地菩薩者、超過一切行、得無生忍、然後得授記。

P, 135a, 5-135b, 1

八地菩薩離一切觀。〔・・・〕了知菩薩者、超過一切行、得無生法忍、然後得授記。

ペリオ文書の筆録者は一節全部をとばしている。完訳は以下の通りである（『宗論』八一頁）。

〔訳文〕

「八大地 (bhūmi) の菩薩は、いかなる觀念も免れ
 ている。〔・・・〕彼らは、菩薩の十大地で、われわれ自身の分別心がどのようにして生まれるかを知り尽している (svānta-vikalpa-sanjñā)。さらに仏陀は大慧 (Mahāmuni) に『真理の極にあっては、漸次も連続もない』と述べた。その他、『思益經』及び大乘の諸『經』は、十大地の菩薩がいかなる行も乗り越えて忍辱を得た (anūpatika-dharma-kṣānti) 場合にのみ、記 (vyākaraṇa)―仏陀となる予言) を受けると説いてゐる。」

S, 80

凡夫雖共佛同諸佛所悟之法……

P, 135b, 6

凡夫雖不共佛所悟之法……

ペリオ文書の余白に、「同諸佛」と思われる三字が後から付け加えられている様子が分かる。正しくこれは「凡夫雖不共佛所悟之法」（「凡夫は仏陀が悟った

法を必ずしも共有しないが、」と読むべきである。

S, 81

又言佛無有少法可得者不可執着言説。

P, 136a, 1-2

又佛言、等々。

スタイン文書のこの一節は、文脈に実によく馴染む。

改訂訳（『宗論』八十三頁）、「あなたが再び言われるように、仏陀の目からすれば、いかなる法も、それがどんなにささやかなものであれ、捉えることができないものであるし、また人は「仏陀の」言葉にこだわるべきではない。」

S, 90

云向不異？ 離一切妄想習氣時、一異不可分。

P, 136b, 6a 138a, 1

云不異、一切妄想習氣時、一異不可分別。

『宗論』八十六頁註1で示した校訂は、必ずしもスタ

イン文書の読み方と合致しないが、訳文は正確である。

S, 90-91

只爲鈍根者、復利根者俱要？

P, 137a, 1-2

只爲鈍根者、爲復利鈍俱要？

ペリオ文書の読み方がよい。⁽⁷²⁾

S, 127

若不観智、云何利益衆生？

P, 14b, 5

若観智、云何利益衆生？

「観察を伴わない智慧（しか認めないとする）ならば、衆生に一体役立つのであろうか？」『宗論』九十
七頁の註8は、削除されたい。

S, 144-145

或執有或執無、観空、住着於「欠」衆生・・・

P. 142b, 1-2
或執有無、觀空、住着於辺、以此不同。楞伽經広説。
又問、何名爲衆生？

『宗論』一〇八頁で、「着」を「看」と読んでいたが
スタイン文書で誤りが一層はっきりしたので、次の通り
訳すべきである。「『あるいはまた、彼らは有もしくは
無 (*bhavāhava*) を信じ、空 (*śūnyā*) を観じ、究極 (*an-
ta*) にしがみつく。この点で、彼らの教説は「われわれ
のもの」と異なる。『楞伽經』はこれを拡大解釈してい
る。——別の質問『衆生 (*śre vīraṅ, sādhu* || 生命あ
るものすべて) をあなたは一体何と理解しているの
か?』」

S. 152
如来尚猶不制、言退亦甚亦〔重複〕佳。

P. 143a, 5
如来猶不制、言退亦甚住。

『宗論』一一二頁、註1で示唆しておいたように、べ

リオ文書の「住」は、「佳」の誤りである。「制」の後
で句読を切って、次の通り訳すべきである。「如来自身
彼らを引き留めず、引き下がるがよいと言っている。」
この引喩は、『護国所問経』 (*Ya Sushimati-paripichā*)
からでも、『迦葉品』 (*Je Kāśyapa-parivarta*) からでも
なく、『宗論』一一二頁註1で推察した通り、『法華経』
鳩摩羅什訳『大正藏』二六二番、i, 七頁a, 七行—十
三行)の一節による。ここには、舍利仏 (*Śariputra*) が
仏陀に説教を推めるが、仏陀は自分の教えが聴衆に恐怖
と疑惑を生むことを恐れ、これを断る一段がある。最後
に仏陀はこれに同意するが、一堂に会した五千の僧・尼・
在俗男女は、席を立て、仏陀に会釈して、退場する。
仏陀は、無言で彼らを引き留めない(「不制止」)。ついで
仏陀は舍利仏に言った、「今や私の示衆には、枝もなけ
れば葉もない(単に堅い幹、サンスクリットの「娑羅」
《*sarā*》しか残っていない)。本当の聴衆しか残って
いない。同じ高慢者達 (*de paricis orgueilleux*) もま
た、引き下がるがよい」(「退亦佳矣」 *sādhu Śariputra
etesām abhinānikānām ato 'pakramānam*)。スタイン文
書、ペリオ文書で、「五百」に代えて「五千」という数
は、『護国所問経』の類似の一節と混同した結果であろ
う。この『経』は摩訶衍の熟知するところで、彼はこれ

をチベット王 (Ban-po) に宛てた陳述書の1つで先
で引用している (『宗論』一五二頁及び註10)。

S, 156

稱揚心契、相應名何有?

P, 143b, 2

稱揚心相應名何有?

スタイン文書がよい。改訂訳 (『宗論』一一四頁)
「心契 (Union spirituelle) を誉め称えるに、一体ど
んな適切な言葉があろうか?」

S, 158

於法性理不増不減。

P, 143b, 5

於理法性不増不減。

スタイン文書が正確であり、『宗論』一一四頁註7は
正しくない。

S, 174

麁繁 聖徳、永潤黎庶。

P, 145a, 5

同上

最初の文字は「敷」ではなくして、「麁」《provisoire》
である。敦煌文書では、これを「暫」とするのが普通で
ある。『宗論』一二〇頁及び註2の訂正。

S, 178

若不用對治、唯用無心相、離三毒煩惱不可得。

P, 145b, 4

若不用對治、准用無心相、離三毒煩惱不可得。

『宗論』一一二頁の訳文「對治 (des contrecarrants)
を除いて、一体何に頼れようか?」は、読み方の悪さ
で「唯」を「誰」としたこと。ペリオ文書では、いつも
「唯」と「准」を混同して「准」と書いている」と文法
上の誤り (「誰」《qui》を「何」《quoi》としたこ
と) に起因する。次の通り訳すべきである。「對治に頼

ならず、単に心想 (des notions de l'esprit) だけを断つならば、人は煩惱の三毒から解き放たれないであろう。「同じ、もしくはこれに近い節がやや先に載っている。スタイン文書一八九〇ペリオ文書一四六b5 (『宗論』一二三頁—一二四頁)。動詞(「離」)と助動詞(「不可得」)の間に目的格を入れたことは、このテキストに馴染む。『宗論』一二二頁註1参照のこと。

S, 197-198

妄想念起覺則不取不住……

P, 147b, 3

妄想念起覺則取不住……

改訂訳(『宗論』一二五頁及び註5)、「妄想念 (des pensées de fausses notions) が生み出される瞬間に目覚めていれば、しかもそのことに執着せず、安住しなければ……」。

S, 198-199

無二即是智慧。分別即是「方便」。智慧方便不可分別

P, 147b, 4

無二即是智慧。分別即是方便。智慧「方便」不可分別

改訂訳(『宗論』一二六頁)、「不二 (la non-dualité) は智慧 (sapience) である。分別 (la différenciation) は便宜上のことである。智慧と便宜は分かちがたいであろう。」スタイン文書二〇二〇ペリオ文書一四八a、2 (『宗論』一二九頁)の「智慧(慧)方便不相離」参照のこと。

S, 203

雖然還有趣向。

P, 148a, 3-4

雖然還有所觀、還有趣向。

「趣向」については、『宗論』一三六頁—一三八頁を見られたい。この語は、八世紀から九世紀にかけて禅文献によく用いられている。たとえば、宇井『禅宗史研究』II、一九四一年、五二四頁にある校訂版『馬祖語録』の「生死心、造作、趣向、皆是汚染……」。『大正藏』二〇二番A、三八一頁C、九行目にある黄檗

『伝心法要』の「切不得有分毫趣向！若見善相〔・・・〕亦無心隋去。若見惡相〔・・・〕、亦無心怖畏」。

S, 218-219

喻如耕種、初用功多、成熟即用人功漸少。以此即有有用功課。

P, 149b, 2-3

喻如耕種、初用功多、成熟用人功漸少。以此即有喫功用功課。

『宗論』一四三頁は、訂正されるべきである。「成熟」を「成就」と読み違えていたし、「喫」の後の「功」を消す小括弧を見逃していたからである。「これは、農耕におけると同じである。最初に沢山の仕事があっても生育と共に人の手間は少しづつ減って行く。この意味で労を惜んではならぬ。」

S, 234

如合字、人、一、口、莫作一人口思量。須作和合義。

P, 150b, 6

如合字、一人口莫作一口思量。須作和合義。

スタイン文書の方が明解である。「合」という文字は人、一、口から作られているが、「人間の」《humaine》、「口の」《une》、「口」《bouche》とどう概念には置き換えられるはずがない。「合」《ho》は、「和合する」《reunir》を意味する語に解されるべきである。

S, 237-238

佛非但住着法濟、亦具無量功德。

P, 151a, 4

佛性但住着法濟、亦具無量功德。

『宗論』一四九頁（及び、ペリオ文書が誤って引用された註3、4）の訂正、「仏陀は法で救うこと (l'oeuvre de salut de la Loi) だけにとらわれない。限りなく功德 (guṇa) をもまた有しているからである。」

S, 246-260

又問、萬一或有人言、緣想後、如上所説。但是聖智若
是無想、非是無二。有人問、如何答？ 又問、萬一或

有人言、凡下不遠離心想者、或有經中云令〔?〕思量在前、或云惠先行、或言亦置〔?〕如是想、中亦有處分令生心想、或處分遠離心想。不可執一、所以用諸方便演說。或有人言、何如對如前三段問? 謹答、皆是自心妄想分別。若能離自心妄想分別、如是三段問皆不可得。准楞伽思益經、云離一切諸見名爲正見。又問、萬一或有人言、發心覺不依想念、則各得念念々解脱者、出何經文? 覺者、覺何物? 願答。答、所言發心覺不依想念、自各得念念々解脱者、出何經文者、其義先以〔Ⅱ己〕准涅槃經具答之。今更問者! 一切衆生無量劫來爲三毒自心妄想分別不覺不知流浪生死。今一時覺悟、念念々妄想起、不順妄想作業、念念々解脱。覺者、覺如此事。是故楞伽經云、菩薩念念々入正受、念念々離妄想念念々即解脱。佛頂三云、阿難、汝猶未明一切浮塵諸幻化、當處出生隨處滅盡。幻妄稱相。其性眞爲妙覺妙〔重復〕明體。如是乃至五陰六入、從十二處至十八界因緣和合虛妄有生、因緣別離虛妄名滅。殊不能知生死去來。本如來藏常住妙明、不動周圓妙眞如性。性眞常中求於去來、迷悟生死、了無所得。

P, 151b, 6-153a, 1

又問、萬一或有人言緣〔一五二紙 a—b 欠〕蘊六入、

從十二處至十八界、因緣和合、虛妄有生。因緣別離、虛妄名滅、その他。

『宗論』十九頁註2で、テキストがこの箇所欠落を呈しているようだと言わず、ベリオ文書自体の整理番号が一五二紙を飛ばしていると言記したが、これは私の誤解であった(『宗論』一五一頁註7参照)。スタイン文書で欠落箇所を補い、訳出したのが以下である。

〔訳文〕

他の質問—次のように言う人がいるかもしれない。

「〔無想 (la sans-notion) は生み出されるものであるが、〕われわれがすでに述べたように、これは想念 (des notions) のしわざであり、またその結果である〔とごうことを認めよう〕」と。しかし聖智 (le savoir saint) が無想であれば、不二とはならない。この質問を受けた場合、あなたはどうか答えるのか?

他の質問—次のように言う人がいるかもしれない。

「われわれの〕テーゼにもとづいて凡夫は心想 (les notions de l'esprit) を遠くけてはならない。これと関連して、『経』で言われるように、時には前もって思量し、時には智恵を先行させなければならぬし、

あるいはまた想念を巡らすと同時にこれを遠ざけるといった考え方を持つこともできるだろう。ここには、首尾一貫性が見られないだろう。説教に際して様々な方法に頼るのはこうした次第である」と。質問を受けた場合、あなたはこれらの三問にどう答えるのか？

丁寧な答—これらすべては、あなたの心の中にある妄想分別 (l'imagination particularisante, due aux fausses notions, *svachita-ikalpa*) にすぎません。同じ妄想を断つことができれば、これら三つの質問は起りません。『楞伽』、『思益』と題されるお『経』によりますと、正見 (la vue correcte, *samyagdṛṣṭi*)、こそが一切の諸見 (la toute vue, *dṛṣṭi*) を取り除くのです。

別の質問—たとえわずかでも、各自が思念 (*une pensée*) を持つ度ごとに目覚め (*éveil*)、かつこれに安住しなければ、念念解脱 (la *délivrance pensée par pensée*) を得るといふことをどの経文から引くのか？ 何に目覚めるのか？ 答えられたい。

答—念念解脱の考え方がどの経文から引かれているかというあなたの質問に対して、『涅槃経』を引いてすでに十分にお答えしております。それなのに、またもや同じ質問をなされた！ 無量劫 (*kalpa*) 以来、命

あるものすべては、三毒〔苦、*tridosa*〕から生まれた各自の心の中の妄想分別によって目覚めず、〔自分の誤れることの〕意識を持たぬまま、輪廻転生 (le flux des naissances et des morts, 流浪生死) に身を任せてきた。しかし、今突如として目覚め、しかも自分の中に妄想の念が生まれる度ごとに、こうした妄想に従わず、行 (*des actes, karma*) をなすならば、命あるものすべては、解脱されるのである。これこそ、われわれが目覚める (*s'éveiller*) という言葉を用いる場合である。『楞伽経』に言うところの「菩薩念念正受」すなわち思念に思念を重ねて妄想を遠ざけ、こうして解脱したとは、この意味である。『仏頂経』 (le *Buddhosṃśa*) は第三巻で次のように述べる、「阿難 (Ananda)、お前は「事物界を形作る」塵が浮ぶような見せかけの現象が生まれたところで同じく消えるといふことをまだ理解していない。もろもろの現象が虚妄 (illusoire) であるのは、それが相 (signe apparent, *lakṣana*) にすぎないからである。現象は、その本性において、正しく悟りの極地の発光体 (corps lumineux de l'Éveil sublime) に合体しているものである。このように、五陰 (les cinq agrégats, *skandha*)、六入 (les six entrées, *ḍṣāṇa internes*) を含めてま

で、十二処 (des douze lieux, *dyatana internes et externes*) から十八界 (dix-huit domaines, *dhātu*) に到るまで、因果の組合せから生まれるのは虚妄にすぎず、また因果の分離から見かけの上で破壊されるのも、虚妄以外の何ものでもない。「虚妄である場合を除けば、」輪廻転生を知ることとはできない。如来藏 (*mūla-tāhātāgata-garha*) は永遠であり、光り輝く。これは、あるがままの姿 (*la sublime ainsité, tathata*) を本質とする。真理と永遠性を有するこの本質に、人は転生を捜し求めるのか？人は輪廻に迷わされるのではないか？輪廻転生をここに見出すことはできない。」

S, 276

如未得不思不観如如之理事、行六波羅蜜。

P, 154a, 4-5

如未得不思不観如如之理事、須行六波羅蜜。

スタイン文書に欠落する「須」は必要である。『宗論』一五三頁註7で述べた通り、「事」は筆録上の誤りではない。ただ単に次のように解さるべきであろう。「如未の本性が不思不観にあるというこの事実(このこ

と)を今だ捉えていない限りは、六波羅密 (les six *parmita*) を修行すべきである。」

S, 277-278

當沙州降下之日〔欠〕、奉進上、因敢即説。後追到訟割、屢蒙聖主詰問。訖劫發遣赴邏婆〔「娑」と読む教令説禪。復於章蹉、及特便〔「使」と読む〕邏婆〔「娑」と読む〕、數月盤詰。又於勃魯漫、尋究其源非是一度。

P, 154a, 6-154b, 3

當沙州降下之日、奉贊普恩命、遠追令開示禪門。及至邏婆、衆人共問禪法。爲未奉進止、回敢即説。後追到割、屢蒙聖主詰。訖劫發遣赴邏婆、教令説禪。復於章蹉、及特便〔「使」と読む〕邏婆、數月盤詰。又於勃魯漫、尋究其源、非是一度。

摩訶衍僧がチベット王 (Bcan-po) に宛てた二度目の陳情書であるこのテキストにおいて、スタイン文書は、長い偈と数箇所の書体の誤りを含んでいる。両方の文書に、やや奇妙な表現、因敢＝「敢てしなご」(「岡」は「岡」で、『宗論』一五四頁十一行目に訳したような

「何敢」ではない)が使われている。摩訶衍が初めてラサに滞在した後で、チベット王に会見した場所を、スタイン文書は、ペリオ文書の「割」に代えて「訟割」(Zi-wong-kat)と呼んでいる(『宗論』一五四頁註7参照。「割」という文字が王陵變九三九文書に見られる。ペリオ文書三六二七号、一、十八)。「訟割」は、明らかに《Zun-ka》もしくは《Zun-nkhar, Zur-nkhar》であり、今日の地図で《Zungkar》に当る。ここは八世紀にチベット王廷の住居の一つであった。「訟割」こそ、七五六年夏、チソンデェン(Khri-stro-tse-bcan)の王位を継いで七九七年に到るまで在位したチベット王がやや後に中印宗論を主宰した場所のはずである。トゥイチは、摩訶衍がチベット王に招致された第四回目の宗論の場所、中国語で《Po-li-man》(スタインが確認した読み方)を《Brag-nar》と確定した。《Brag-nar》もしくは《Brag-dmar》すなわち「赤い岩」は、今日の《Ta-gnar》に当り、チベット王の夏場の主な居住地の一つであった。この点は、しばしば敦煌の年代誌に触れられている。この地はまた、チソンデェン王の生まれた場所でもあった。《Brag-nar》と《Zun-ka》は、ラサの南東、サムエに程近く《Gean-po》(Bramnapoutre)の北岸に位置していた。この一節全体は、王室の移動生

活の様子をよく伝えているが、サムエと呼んでいないことに気づかれよう(私の知るかぎり、唐代漢文獻中にこの語を見ない)。これは、トゥイチが提案した宗論場所の決定と相いれない点である(上記、註57)。

S, 280

方遣烏達摩低同開禪教、然始 勅令領下諸處、令百姓宜寮〔官寮と読む〕盡知。

P, 154b, 4-5

方遣烏達摩低同開禪教、然始 勅令領下諸處、令百姓官寮盡知。

スタインの読み方によれば、禪の示衆で摩訶衍を助けた人物の名は、達摩麼低(Dharmamati)以外にありえない。九世紀の有名な Mar-pa, Mi-la ras-pa 和尚の法名は、かかるものであった。しかし、宗論当時、この名を持ついかなる人物も私は知らない。節の終りにかけて、「須」を「領」に読み代えて、『宗論』一五五頁の訳文を訂正する必要がある。「ほどなく、あらゆる場所で〔禪を〕説けと命ぜられたのは、官民がすっかり教化されたためである。」

S, 288
師僧宜寮〔「寮」を「寮」と読む〕

P, 155a, 6
師僧寮

スタインの読み方によれば、摩訶衍に寛大主義 (taxi-sme) との非難を浴せたのは、必ずしもインドの「僧・師達」《moines-mâtres》だけではなく、チベットの「官僚達」《fonctionnaires》も同様であった。この点には、政治外交上の事情がからんでいる（『宗論』一八〇頁以下参照）。この意味で『宗論』一五七頁一及び九行目、註2を訂正しなければならない。

S, 305-306

摩訶衍依止知〔「和」と読む〕上、法號降魔、小福、張和上、雄仰、大福德、六和上、同教示大乘禪門。

P, 156b, 6-157a, 1

摩訶依止和上、法號降魔、小福、張和上、准仰、大福、六和上、同教示大乘禪門。

改訂訳（『宗論』一六一頁参照）、「私、摩訶衍の和上 (mâtres d'appui) は、降魔 (Hiang-ma)、小福 (Fou le Petit)、張和上 (Maître Tchang)、雄仰 (Wei-yang)、大福德 (Fou le Grand) とった法名をお持ちの方々であった。六和上はすべて、私に大乘の禪法を教えられた。」

「和上」とは、新到の得度式後、彼らと生活を共にし彼らの指導の任に当る老僧を言う。テキストに句読を切るのはむずかしい。つまり、全部で六師となるには、「法號」を一つの名前として数えなければならぬが、それは無理と思われる。摩訶衍は、自分の正統性を示すために、ここに禪を教えてくれた師達の名声を借りているのである。少なくとも、これらの内、三師は他の所で知られている。

「降魔」《le Dornpte-Mara》、別名降魔藏 (Hiang-ma Tsang, Tsong) は、彼の法名の第二音節に当るはずである。廣福院 (Kouang-fou yuan) に住した明瓚 (Ming-tsan) 禪師の弟子名（むしろ異名）であった。廣福院は、黄河左岸の洛陽 (Lo-yan) に程近く、今日の河南省 (Ho-nan) 河陽 (Ho-yan) の大都山 (Mont Ta-tou) にあった僧院のことであろう。降魔 (藏) は安

徽省 (Nghan-houei) で生れたが、河北出身の役人の家の出であった。彼は、その異名から分るるように、祓魔式 (l'exorcisme des démons) をとり行っていた。降魔 (藏) は、明瓚に得度を受けた後、「南宗論」《traités de l'école du Sud》を学び、さらに神秀 (Chen-sieou, 606-706) といわれる北宗についた。その後、兗州東嶽 (Pic de l'Est de Yen-tcheou) 別名、泰山 (T'ai-chan) に住し、ここで沢山の弟子をもうけ、多くの人物を一角のものに育て上げた。享年、九十一歳であった。

降魔 (藏) は、七〇六年に没した神秀と共に、神会及びその弟子、六五二年から七三九年を生きた普寂 (Pou-ssi) の嘲笑をかった一人であった。神会らからすれば、彼らは北宗の代表であった。なおさら神会らが非難する対象は、純粹な信奉者達が容易であっても効果の薄い逃避に身をまかせる「坐禪」《Dhyāna accroupi》という靜寂主義を北宗が持っていた点であった。初宋の禪の年代誌は、神秀の高弟として西京義福 (Yi-fou de Tch'ang-ngan) 京兆小福 (Fou le Petit de la Métropole) と共に、降魔の名を挙げてゐる。摩訶衍が明らかに京兆小福を自分の師の一人として挙げてゐるところから、大福 (Fou le Grand) は、幸いにも義福に当ることになる。この点は、伝記・碑銘資料によく知られてゐるこ

とである。義福は、今日の山西省 (Chan-si) 出身で六五八年に生まれ、最初洛陽の〔杜〕融 (Tou) Kiu) の弟子となり、さらには神秀についた。七〇六年、神秀亡き後、終南山 (Tchong-nan chan, le Tibur de Tch'ang-ngan) に住し、ここで朝廷の高官達の懐刀となつた。七二二年以降、義福は二都間を交々に住み替えて、移動の度ごとに参内した。七三六年に没した時は、国葬の榮譽を受けた。神会がこうした朝廷の顧問僧を恐れて、これに南宗のあらゆる「改革」《réforme》で對抗したことは、人の知るところである。年代誌上、義福は敦煌の摩訶衍の「和上」の一人であつてよい。この点は、チベット宗論の時期、七九二年から七九四年にかけて義福が長寿であつたことの証明となる。剃髮 (uposampadā) 年齢は、一般に二十歳 (われわれにとつては、十九歳—ただし現在では、十八歳) であるが、義福の没年七三六年以前に、中支において剃髮年齢が二十歳と定められていたという証拠は何もない。小福については、おそらく彼は、河北の荊州 (King-tcheou) で神秀の弟子であつた惠福 (Houei-fou) のことであらう。惠福は、のちに藍田 (Lan-tien) の玉山 (Yuchan) に住したが、玉山は西京に遠からず、その東方に位置してゐた。惠福は、八世紀初めの年代誌に神秀の四法嗣の一人として記されてい

る。他に義福があった。

注目すべきは、摩訶衍の挙げた師達のごとく北宗に属していた点である。南宗は、中印宗論の漢文獻に決して名指で触れられたことはない。確かに摩訶衍は、国際的な論争に臨んでまで、何も中国禅を別つ宗派上の確執を暗に仄めかす必要がなかった。南宗が公式に批判していた「看心」《regarder l'esprit》といった教説に関する摩訶衍の、主張あるいはよりどころとする經典の選択は、若き日に師達から受けた教えをその歳になっても忘れていなかったことを示す。師達は、八世紀の初め数十年間、唐王朝や主要都市で北の宗旨を教えていたのである。

〔原註〕

- (1) この研究委員会の構成及び計画に関しては、一九五七年までに日本で発表された業績を集めた『敦煌文献研究論文目録』（東京、東洋文庫、一九五九年）の序文に、若干の報告が見られるだろう。詳細な大英博物館蒐集目録が研究委員会の手で、近々発表される予定である。

(2) 一九五八年の胡適論文（八七三頁—八七五頁）が決定した年代は、厝を根拠とするものであるが、これは証拠たりうらと思う。一般に認められている六六八年—七六〇年という年代は、放棄されるべきである。しかし、ジュルネは、

『アジア・ジャーナル』一九五一年、五十九頁（「九十二歳」は「九十三歳」の印刷ミスである）で、なおもかつそうしている。

- (3) 胡適『神會和尚遺集』上海、一九三〇年。この遺集は、ペリオ漢文書三〇四七号の首部をもととする「語録」の一部（この表題「問答雜微義」は、今日スタイン文書六五五七号として知られている）九十七頁—一五二頁と、ペリオ文書三〇四七号の後半部をもととする「菩提達摩南宗定是非論」の首部一九頁—一六七頁と、ペリオ文書三四八八号による断簡（少し後で「定是非論」に属することが証明されたが）一七五頁—一八六頁と、最後にスタイン蒐集文書四六八号による「頓悟無生般若頌」（別名「荷澤大師頌宗記」と題する小論一九三頁—一九五頁とを含む）。

- (4) 鈴木貞太郎、公田連太郎共編『熾煌出土荷澤神會禪師語録』鈴木大拙解説、東京・一九三四年。この文書の一複写本が所蔵者の配慮で一九三二年に発表されていた。

- (5) 鈴木大拙校刊『少室逸書及解説』複写本三十七頁—五十三頁。テキスト、五十七頁—六十一頁（写字）。テキストⅡ、五十頁—六十八頁（研究）。写字と研究のやや異なる校訂が、『大谷学報』第十六巻四号、一九三五年十二月に見られる。文書分類番号については、陳垣「敦煌劫餘録」一頁—三十頁 *Academia Sinica* 1931, p. 529 a を参照のこと。

- (6) J. Gernet, *Entretiens du maître de Dhyanā Chen-houei du Ho-tsé* [『荷澤神會禪師語録』] (668-760), Hanoi 1949.
- (7) J. Gernet, "Biographie du maître de Dhyanā Chen-

- houei du Ho-tso 『荷澤神會禪師の伝記』 (668-760),
 J4, 1951, p. 29-60.
- (8) *Ib.*, p. 60-68 (鈴木刊北京文書に依る)。
- (9) J. Gernet, "Complément aux Entrétiens du maître de Dhyanā Chen-houei 『神會禪師語録補遺』 (668-760)," *BEFEO*, XLIV, 1954, pp. 453-458.
- (10) *Ib.*, pp. 458-466. 二複写本を含む。これが一九五八年胡適刊ペリオ文書二〇四五号である。
- (11) W. Liebenthal, "The Sermon of Shen-hui 『神會の説法』," *Asia Major*, N.S. III, ii, 1952, pp. 132-155.
- (12) 宇井伯寿『禪宗史研究』一所収「荷澤宗の盛衰」東京一九三九年、一九二頁—二六八頁。山崎宏「荷澤神會禪師考」『東洋史學論集』Ⅱ、東京、一九五四年、四三三頁—四五二頁。その他。
- (13) 胡適「新校定的敦煌写本神會和尚遺著兩種」中央研究院歷史語言研究所集刊、第二十九本、『慶祝趙元任先生六十五歲論文集』 *Academia Sinica*, Vol. XXIX, Taipei, 1958, pp. 827-882. 一複写本付。
- (14) 上記、註(10)。胡適がジェルネの二写本と同じものを複製しなかった点は、幸いである。
- (15) この宗論の開幕は、七三二年二月十五日である。胡適が一九三〇年に決定したような、あるいはジェルネが一九五一年に四十一頁で認めたような七三四年でもなければ、松本文三郎が「六祖壇經の書誌學的研究」『禪學研究』第十七号、一九三二年三月、四十五頁—四十六頁で考えたような七三三年でもない。
- (16) ジェルネ、一九五一年、三十九頁、及び胡適、一九五八年、八二七頁参照。"annee" については、ペリオ文書二〇四五号の序が引き合いに出される。すなわち、七四四年以降、「載」は、公式に「年」にとつて代った。これは、胡適が一九五三年『前掲書』八七三頁で推察したように、序及び本文がこの時代以後に作られたことを必ずしも証明していない。ペリオ文書二〇四五号の写本は、「せいぜいこの語彙が厳密なものとなった時期(七四四年から七五八年にかけて)に遡るにすぎない(平岡武夫『唐代の曆』京都、一九五四年、一五六頁及び一七四頁参照)。
- (17) *J4*, 1951, p. 66 n. 3; *Asia Major*, 1952, p. 145 n. 26.
- (18) このテキストは、ペリオ文書二〇四五号の一枚に載っているが、これは、然るべき場所を逸して糊づけされたものである。ジェルネ、一九五四年、四五八頁註8、胡適、一九五八年、八三四頁十行—十二行、八三六頁三行—四行参照。
- (19) 鈴木大拙『少室逸書』図51、本文一、六十九頁一行—二行。
- (20) *Asia Major*, 1952, p. 151 n. 7-8 et la traduction. リーペントールは、「當如法説」を「あなたは、法に説かれることを教えるべきである」と訳す。「如法」は、「法に合せて」(*yathadhammā*)を意味し、これは、全く別のことである。この点については、『維摩経』(大正藏)四七五番、i, 五四〇a, 4)の文脈を思い出されたい。そこには、リーペントールが指摘するように、この表現が引かれている。『壇語』の以下の文は、胡適の句読にもか

- かわらず、引用ではもはやない。
- (21) 胡適、一九三〇年、一三〇頁、十一行。「不捨生死而入涅槃、是頓悟」及び「凝心入定、住心看淨」などの実践に対する神會の根強い呼びかけを参照のこと。
- (22) 「南宗定邪正五更轉」胡適、一九五八年、八三七頁—八三八頁。リーベンタール訳、一九五二年、一五四頁—一五五頁。
- (23) ペリオ文書二二七〇号（「五更轉頌」）は、「北宗五方便」に続く。この点については、字井「禪宗史研究」Ⅰ、三五六頁—三七〇頁を見よ。
- (24) 露6（無表題）と鹹18（「南宗定邪正五更轉」）、許國霖編『敦煌石室寫經題記與敦煌雜錄』上海、一九三七年、九十二頁—九十三頁。傅芸子『白川集』京都、一九一三年、二四三頁—二四四頁。任二北『敦煌曲校録』上海、一九五五年、一二六頁—一二八頁。
- (25) 胡適、一九五八年、八三〇頁、二行—三行。
- (26) 露6は、「一坐還同八万劫」とする。胡適は、任二北の研究資料を付した北京文書によってその他を訂正している。五句目の「不望恩」は「不忘恩」である。四句目の「四更蘭」は、露6（リーベンタールが一九五二年に一五五頁註95で見た通り）におけるように、「蘭」と読まなければならぬ。
- (27) *Asia Major*, 1952, p. 142, n. 23. 『大正藏』三七四番、四三二頁c、十八行—二十行参照。
- (28) ジェルネ、一九四九年、十三頁、三十四頁、その他。
- (29) 蓮華戒の『修習次第』第一篇、トゥイチ編『小乘仏典』
- 第二部、ローマ、一九五八年（『通報』四十六集、一九五八年、四〇三頁）。『修習次第』第三篇ラモット訳。ドミエヴィル『ラサの宗論』Ⅰ、三四九頁—三五二頁所収。
- (30) 胡適、一九五八年、八五八頁（杜甫）。諾橋の辞典、七一九頁a（蘇軾）。
- (31) 胡適、一九五八年、八六〇頁。
- (32) 『宗論』一〇〇頁註7、三三五頁註3。トゥイチ、一九五八年、一九六頁註2。
- (33) 「般若真宗」、『宗論』一一一頁及び註3。
- (34) 胡適、一九三〇年、一八〇頁—一八六頁。
- (35) 胡適、一九五八年、八六四頁。
- (36) 『宗論』一六二頁及び註5。
- (37) Ed. Chavannes, *Les documents chinois decouverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental* [「オーレル・スタインが東トルキスタンの砂中に発見した漢文獻」] Oxford 1913, p. 203, n. 988.
- (38) ペリオ文書三四〇七号、胡適編一九三〇年、一一二頁、六行—一三頁九行。鈴木編石井文書、九頁三行—十頁二行。スタイン文書Ⅰ、一〇二頁—一〇三頁。シャヴァンヌの整理番号は、必ずしも正確なものではない。于闐の断簡は、取るに足らぬが、若干の異文を含む。
- (39) 「唐貞元八年歳在未…」（七九一年十一月二日か、もしくは余り可能性はないが、七九二年十一月十一日である）。鈴木・公田編、六十七頁、別のコロホン、八一三年が載っている。
- (40) 一人の僧が中国人の判官の協力のもとに『神會語録』

を」再版した。七九〇年頃、北庭 (Pai-ting) から中国の支配は弱められていた(『宗論』I、一八二頁註3)が、九世紀はじめ、なおも任命された「節度使」が見られる(『前掲書』二六五頁)。石井文書(『大唐』でなく「唐」)における日付は、この時期に北庭がもはや中国に属していないことを示すが、これは、中国人の多くがここに留まることを防げることにはならない。

(41) この表題は、編者劉澄の名を伴って「南陽和尚」の名のもとに、圓仁が八四七年に中国より持ち帰った仏典目録(『大正蔵』二二六七番、一〇八四頁a、7)に登場する。永超もまた、一〇九四年『東域傳燈目錄』(『大正蔵』二一八三番、一一六四頁b、13)で、これを指摘している。彼は、これをまた聞きで引用して、テキストそのものを見ていなかった。当時、日本においても同様、テキストは消失していたにちがいない。

(42) この二文書は、共に同一人物の手になるものではなからうか? 石井文書は、北庭で校勘されたものであって、ここで書かれたものではないようだ。一九三二年刊の石井文書の完全な複写本を入手できなくて、鈴木・公田本の冒頭に載る画によってしか、判断できなかった。これは、文書の首部及び末尾の複写である。この複写本の書体は、ロンドン文書と酷似している。細かな綴りの相違(たとえば、「答」「縦」などに)が見られる。掲載した図I、IIを見られたい。

(43) これは、ベリオ文書二〇四五号I、二八〇頁—二九〇頁に見られるが、「菩提達摩南宗定是非論」(胡適編、一九

五八年、八五四頁、十六行—二十五行。ジェルネの分析、一九五四年、四六二頁)中の一節である。

(44) この一節の冒頭は、スタイン文書六五五七号が除外した『金剛般若経』(『大正蔵』二三五番、七五二頁b、二十三行—二十六行)にはないが、ベリオ文書二〇四五号(定是非論)胡適編、一九五八年、八五〇頁、五行—六行)及びベリオ文書三四八八号(胡適編、一九三〇年、十八頁、二行—三行)に見られる。

(45) ジェルネ、一九五四年、四五三頁註3の対照表を見られたい。

(46) 「心契」は、禅宗派の常用語で、絶対的なものとのつながり、もしくは師資の「相互主体的」結びつきを指す。

(47) このテキストは、滑台(Houai-tai)の宗論(七三二年)に先んじているはずである。この頃まで神會は十数年間、南陽に住していたからである(上記註16)。

(48) 「先師」の本義は「模範となる先生」であるが、唐代では孔子及び儒者を指す。

(49) 「七數」《Les sept communautés du Saṅgha : *bhikṣu, bhikṣunī*》七衆のことか? [七僧伽集団]

(50) 「明鏡爲醜婦之冤」は、諺「よく磨かれた鏡は醜女の敵」か? 中国人にとって鏡は模範的なものである。

(51) 訳文は疑わしい。「兄弟」は、修行を積んだ人達をいう。「預(豫)」は、「分け前にあずかる」を意味する「與」である。

(52) 唐山は、今日の浙江省 (Tcho-kiang) の杭州 (Hang-tcheou) の西方にあって、ここに七〇六年に唐代の郡が設

けられた。各郡には、古文書係もしくは記録係が置かれていた (R. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*... Paris, 1948, pp. 730-733)。

63 この偈は、繰り返し『経』に登場する。すなわち、『大正蔵』三七四番、X、四二二頁。(如来性、おそらく如来蔵 (Tathagagarbha) の章。山田龍城『梵語佛典の諸文献』京都一九五九年、一九四頁註55) 上記、xvii、四六四頁c (梵行 *Brahmacarya* の章) 上記、xxvii、五二四頁b (師子吼菩薩 *Sinhanda-bodhisattva* の章) 上記、xxviii、五三頁a (同じ章) などにおいてである。如来性のサンスクリット断簡は、中央アジアで発見されたものである (Hoernle, *Manuscript Remains*... p. 93-95) 『大正蔵』三七四番、ix、四二二頁b一六、x、四二二頁c一二十五) が、これは、漢文献 (『大正蔵』四二二頁c、十三行—十四行) に載る偈の一節を欠いている。この偈は、法頭が四〇五年から四〇七年にかけて、Pataliputra で入手した文書にもとづいて、四一七年から四一八年にかけて漢訳した経文 (『大正蔵』三七六番、vi、八九五頁a) に相当する一節にも、また法頭に近い校訂本 (法頭の漢訳本は、「梵行」、「師子吼菩薩」の章を含まない) にもとづくチベット訳版においても、欠けている。この偈は、カシュミール・ヒンド文書 (*L'Inde classique*, II, Paris-Hanoi 1954 par. 2114-2116) ཏཱ་ལའ་ཡི་རྩུབ་ 四二二年に中国北西部で作られた Dharmakṣema 版 (『大正蔵』三七四番、いわゆる北本) や、南本 (『大正蔵』三七五番) にしか見られない。南本は、四三〇年以降、二つの別の諸説をとり

まぜて、南京で編集されたものである。如来性の一節 (偈は、この同じ章の文中に引用されているのである) がどこに由来するかを自問すれば、この偈は、五五〇年に広東で真諦 (Paramartha) が漢訳した経論 (『大正蔵』一五二八番「涅槃經本有今無偈論」の一部である。この経論は、世親 (Vasubandhu) の作とされるが、このことは、偈のインドの性格を物語る。しかし、真諦自身の分は、どの程度なのであろうか? 明らかに、最後の部分は真諦のものである (『大正蔵』一五二八番、二八二頁、二行—二十四行、三藏闡梨解旨云...)。この経論によれば、偈で問題となる仏法は、涅槃 (*nirvāṇa*) であり、仏性 (*buddhata*) であろう。「本有今無」(本来のものはない) のテーゼは、外道のものとして、「三世有法」(三世にあるもの) のテーゼは、小乗のものとして反論された。経論の著者のテーゼは、当の仏法が「本有今有」(本来的で現実的) である点である。

64 「無有是處」(《*vedāṅ śānānā hi vidyate*》) 韻律の最後は *pāda* か? 友人、Rahula Walpola 師は、次のように復元することを私に提案しており、それは、ルイ・ルノー氏の認めるところである。すなわち、

Yad adau śyān na cādatim,

idānāni vā na cāstīh /

yad dharmāḥ śyāt trikāleṣu,

necān śhānānā hi vidyate //

65 『経』で仏陀が偈を発するのは、純陀 (Cunda) の心に来来の常住を疑がう気が起きた場合である。

- 64) 煩惱の断滅 (*uccheda*) と仏性の *sasvata* は、共に歩む。なぜなら、「仏性與煩惱俱」(煩惱と仏性は共存している)だからである(胡適、一九三〇年、一〇四頁、十行、ジェルネ訳、一九四九年、十七頁)。それ故、両者とも「本」(本来的)である。しかし、両者には、何に対して論議するかの点で相違が見られる。
- 65) 南本『大正蔵』三七五番、*xv*、六六三頁c、二十三行—二十六行(第十六章、菩薩) || 本本『大正蔵』三七四番、*x*、四二二頁c、六行—九行(第四章、如来性)。従って、唐朝下、神會の時代に利用されたのは、諸説混淆の南本である。
- 66) ペリオ文書三〇四七号の読み方は、粗雑な誤りである。
- 67) 「人が見通しと知識を持っていた場合」(「具知」*bya-jñāna*)と、ペリオ文書三〇四七号は言う。
- 68) ジェルネ、一九四九年、十七頁註7の照合は、完全に適合するわけではない。
- 69) この引用は、かすかな記憶に頼っているようである。次の註を参照のこと。
- 70) 『大正蔵』三七五番、*xv*、七〇八頁a、二十一—二十三行 || 『大正蔵』三七四番、*xviii*、四六五頁a、七行—十行に、「法若常者、無得無生」、「猶如仏性、無得無生。世尊、夫道者、非色非不色、不長不短」その他。再び南本が引用される。スタイン文書六五五七号、五十三行—五十四行 || 石井文書、四頁、七頁「第十九云:」 || 『大正蔵』三七五番、*xv*、七六九頁a、九行—十行(ジェルネ、一九四九年、二十一頁註23の照合は、正しくない。『大正蔵』三
- 七四頁、*xvii*、五二四頁b、二十六行—二十七行参照)。
- 63) 「是勿(もしくは物)」、「是没」、「是没勿」(これはおそらく誤りであろう)といった用語は、しばしば『神会語録』に現代語の「甚麼」の疑問(もしくは不定詞)の意味で登場している。スタイン文書六五五七号、九頁「疑是没勿」、スタイン文書同上、二十三頁 || 石井文書、二頁一行目 || ペリオ文書三〇四七号、一〇四頁七行目「是勿是生滅法」、石井文書、三十七頁五行目「別駕疑是勿」(|| ペリオ文書三〇四七号、一四三頁一行目「是物」、その他、参照。「是末」・「是麼」といった(後世の)書体については、張相『詩詞曲語辭滙釈』上海、一九五四年、四十一頁—四十三頁参照。
- 64) スタイン文書六五五七号及び石井文書の「異」と「時」は、「是」の誤りであろう。おそらく「是作物(勿勿)生」と読む必要がある。とはいえ、スタイン文書六五五七号及び石井文書に近い読み方は、一〇〇四年の『景德伝燈録』に残っている。『大正蔵』二〇七六号、*xviii*、四三九頁七行—九行「人間無念法有無否(一)」。師曰、不言有無。日、恁麼時作麼生? 師曰、亦無恁麼時。」
- 65) ペリオ文書三〇四七号は、誤って簡略化されている。
- 66) 少なくとも最後の句で、「物」は「物体」(《do》)の意にとられてはならない。『景德』前出、「若見無物乃是眞見」。
- 67) 『ラサの宗論』I、パリ、一九五二年。トゥイチは、チベット文献によってこの中印宗論がラサよりもサムエ寺院で行われたと主張した。この論旨は、私には説得的と思え

ないが、確かに「チベット宗論」という表題を付ける方が
適当と思われる（『通報』四十六集、一九五八年、四〇四
頁―四〇八頁）。

68 I. Giles, *Descriptive Catalogue* . . . , Londres 1957, n°
6005.

69 「静寂を求めて山に登る一人の禪師がいた。偶然にも洞
穴に辿り着くと、そこには十二、三歳と思われる実に美し
い娘が住んでいた。娘は、莫塵敷の床（帛（＝榻）席）に
寝そべり、気楽に腕をついていた。床の上に、筆・墨と一
緒に『経』が数冊。禪師は、驚いて詩をもって尋ねた。
そなたの床には、紙と筆がおかれている
それは、何かを捜し求めることを楽しみとする
ためでしょうな

壁に、明鏡がつり下げられている

それに、そなたの心を映し出すことは
できませんまいな？

娘は答えて言う

紙も筆も、般若を記すためのものです

これは、わたくしにとりまして人との
交わりの役を果します

鏡に映った像を絶えず眺めております

形あるものごとく、空に戻って行きます

次に禪師が応酬して言う

般若に文字は不用のもの

紙や筆が何の役に立とうか？

しゃべろうと思えば、たちまちそなた自らを縛ることに

なる

そなたは迷いを滅しようとして、度を失なってい
る

娘はそれに答えて言う

文字さえが解き放たれるのが

般若ではないのではありませんか

あなた自身の心から迷い出たものを見るとは

あなたこそ迷える者ではありませんか

娘と禪師の意味深い問答詩は、さらに続く。

Giles, *Catalogue* n° 6041, 6216, 6781. 参照。

70 『楞伽経』実叉難陀訳、『大正蔵』六七二番、V、六一

九頁a二行―三行。サンスクリット原典、南條編、すなわ

ち *Na citra Mahamale paramārthe krama na kramanusā-*

dhī . . .

71 鳩摩羅什訳、『大正蔵』三、四十六頁a、一行―二行、

二十行―二十一行（『宗論』六十八頁参照）。

72 順序については、「為…為復…」（…か、もしくは…か）

張想『前掲書』二六五頁参照。

73 『金剛般若経』のテーゼについては、『宗論』七十二頁

―七十四頁参照。仏陀は、この『経』に依ってあらゆる

想念 (*sarasañjāpagaṅga hi buddha bhagavatā* 『宗論』

五十二頁註1) をまぬがれた。インド人達の考えでは、想

念の不在は、諸想念を含めた長い実践の後にしか生れない

とされる。分別 (*vikalpa*) と無想 (*asañjñika*) との関係

についての論議は、『宗論』一三〇頁―一四〇頁を参照の

こと。

- 74 不二 (advaita) であるには、想念と無相とが同時に含まれなければならない。『宗論』一二六頁で、智恵は不二によって規定される。不二は、『宗論』一二七頁で、(善もしくは無想の)意識と(悪もしくは想念の)放棄とを超えるもの (grahana-prahana) とされる。
- 75 インド人達は、凡夫 (prthagjana) に無想の実践能力を認めてこなかった (『宗論』七十六頁、八十一頁、九十六頁)。「凡下」は、おそらく「凡夫」の誤りであろう。
- 76 「置」は、読み方の点でも、意味の点でも疑わしい。
- 77 三つの質問は、すでに発せられている (『宗論』一五〇頁)。
- 78 引用された『経』の中に、この句は見あたらないが、着想はよいと思う。たとえば、『大正藏』五八六番、三、四八頁 a、十一行—十二行、「随所有見、皆爲虚妄」、「無所見者、乃名見諦」(何にも見ないということこそ、諦 (arya) satya を見ることである)。
- 79 不依想念 (La délivrance pensée par pensée) の教えは、神會、恵能に遡る。『宗論』一二五頁及び註 6、一五八頁及び註 7 参照。
- 80 『宗論』一二五頁参照。
- 81 「流浪生死」は、摩訶衍にとりて「輪廻」(samsara) を指すに親しい表現である。『宗論』七十六頁、七十七頁、その他参照。
- 82 この「覺」(意識をもつこと)という用語については、『宗論』一二五頁及び一五八頁参照。
- 83 「正受」(samadhi)
- 84 これは、『楞伽經』の一節のかすかな記憶をもととする。ここには、想念のたびごとく瞑想に近づく菩薩のことがかかわっている (cittakṣane cittakṣane... samādyaṅte, 南條編二二頁十二行目。求那跋陀羅訳『大正藏』六七〇番、二、五〇九頁 a、二十六行—二十七行、「…菩薩…入滅正受…念念正受」)。
- 85 『仏頂經』Buddhosnā-sūtrāṅga-sūtra (八世紀初頭の中国の偽経『宗論』四十三頁—五十二頁参照)、『大正藏』九四五番、三、一四頁 a、十九行—二十五行。trad. Beal, *A Catena of Buddhist scriptures*, Londres 1871, p. 331.
- 86 「名滅」(彼の名ととも亡くすこと)。「経」に引かれた表現である。
- 87 『通報』第四十六集、一九五八年、四〇六頁参照。「二十八頁」は印刷ミスである。トウイチは、『小仏教典』II、ローマ、一九五八年、二八六頁で、同一人物と見なすことを提案してゐる (『同書』三十三頁も参照のこと)。「Brag-mar」及びトウイチ「トウマチ」前掲書』三十二頁、Bacot, Thomas, Toussaint, *Documents de Touen-houang*..., Paris 1940-1946, p. 38, 51, 89 n. 1; Tucci, *A Lhasa e oltre*, Rome 1950, p. 106. 参照。「Zuh-kar」及びトウイチ、Bacot..., *op. cit.*, p. 56 et 63; *A Lhasa*..., p. 102. 参照。
- 88 Chos-kyi blo-gros 及びトウイチ、J. Bacot, *La vie de Marpa le Traducteur* [「翻訳者マリンの生涯」] Paris 1937, p. 2, n. 1. 参照。翻訳者達摩麼低 (Dharmamati) 及び Tanjur の文献目録にはしばしば触れられており、彼はおそらく Marpa に当るのだから。

89 「然始」は、よく知られた表現である。諸橋「大漢和辞典」七三七二頁参照。

90 『宗論』六一頁で読んだような「准仰」(Chouen-yang)ではない。スタイン文書は、はっきりと「唯(雄)」(wei)とするが、ペリオ文書は、絶えず「唯」と「准」を混同している(たとえば、一四五頁b四行目、一四六頁a六行目、一五七頁a一行目、その他)。八世紀には、「惟」(「唯」はその変形)で始まる名を持つ禪師が幾人かいる。すなわち「惟忠」『大正蔵』二〇六一番、x、七六三頁c。「惟實」『前掲書』x、七六八頁a。「惟政」字井『禅宗史研究』I、三一九頁参照。「惟懺」『宗論』四十七頁、五十二頁参照。その他。

91 スタイン文書の「大福德」は、誤りにちがいない。

92 『宗論』一六一頁の「依正」の読み方は、誤りである。

スタイン文書ははっきりと「止」としてはいる。ペリオ文書の草書体は、「正」ではなくして、「止」である。

93 これは、『五分律』(Je Vinaya des Mahisaka)が挙げる五教授師 *acarya* の内、五番目のものである。『大正蔵』一四二二番、xvii、一三三頁a。この用語は、*nisrayacarya* に対応するはずである。『パーリ律』(Je Vinaya pali)で証明されるとは思われない。望月『仏教大辞典』三十頁、一七〇九頁。無着道忠『禅林象器箋』京都、一九〇九年、一八五頁。『法宝義林』十七頁参照。

94 ペリオ文書三四八八号は、「降魔」、ペリオ文書二〇四五号は「降魔蔵」と書く。胡適、一九三〇年、一七五頁。一九五八年、八四六年—八四七年—ジュルネ、一九四九年、

九十三頁。一九五四年、四六〇頁参照。

95 この僧院については、『大正蔵』二〇六一番、xxv、八九二頁c、二行目、懷空伝を参照のこと。この僧院は、懷空和上、大明禪師の住いと言われる。ところで、『大正蔵』二〇六一番、xx、八三四頁bによれば、大明禪師は、明瓚の諱であって、懶(懶)瓚、懶残とも呼ばれ、普寂(六五二年—七三九年)の弟子であった。普寂は、八世紀の中葉を生きて、魅力的な「楽道歌」(『大正蔵』二〇六一番、xx、八三四頁a—b。『舊唐書』cxxx、二頁b、一八八八年編。字井『前掲書』I、三〇五頁—三〇六頁参照)を作った。あらゆる資料は、こぞって明瓚の住いを南嶽(湖南 Hou-nan の衡山)とする。ところで、大明禪師がとり上げられる懷空の伝記は、時代錯誤も甚だしいものである。これには、私には理解しがたい混同があるにちがいない。

96 「壇經」と「定是非論」(胡適)の正式な表題は、「南宗」で始まる。

97 東嶽降魔(蔵)については、『大正蔵』二〇六一番、x、七六〇頁a。字井『前掲書』I、二八七頁—二八九頁。ジュルネ、一九四九年、九十三頁註10参照。これを、降魔禪師という異名をとった別の僧と混同してはならない。降魔禪師は、代宗の時代(七六三年—七七九年)、『大正蔵』二〇六一番、xvii、八一七頁a、十二行目)を生きた崇恵の法名である。

98 註(2)及び(3)を参照。

99 『景德伝燈録』(一〇〇四年)、『大正蔵』二〇七六番、

iv、二二四頁 a、二十九行目及び二二四頁 b、三行目、七行目。京兆という行政上の名称は、唐代、終南の中心地に当てられていた (des Rotours, *Traité des fonctionnaires*..., p. 682, n. 1.)。

003 義福については、以下の文献を見よ。すなわち、『宋高僧伝』、『大正藏』二〇六一番、ix、七六〇頁 b—c。『舊唐書』xcvi、十頁 b。金石萃編、lxxxii、七頁 a—八頁 a (一八九三年)。金石統編、vii、五頁 a—b。宇井『前掲書』1、二〇八頁—二〇九頁。長部和雄「唐代禪宗高僧の士庶化に就いて」*Mélanges Hamada*, 京都、一九五〇年、三〇〇頁—三〇一頁。『舊唐書』は、義福の死を七三二年(開元二十年)とするが、『宋高僧伝』は、七四一年(開元二十八年)一月三日とする。しかし、碑銘資料が正確な日付について疑問の余地を残さない。

004 『楞伽師資記』(七二〇年)、『大正藏』二八三七番、一二九〇頁 c、十九行目。宇井『前掲書』1、二九〇頁。藍田の郡府は、京兆府に属し(『舊唐書』xxviii、五頁 a、一八八八年編)、このことが小福と惠福を同一人物と確定する。註99参照。

005 もしくは「看浄」(清浄を見る)、『宗論』四十三頁、五十二頁、七十八頁、一二五頁、一五八頁。

006 『宗論』五十一頁、一二五頁註6、『壇経』(『大正藏』二〇〇七番、三三八頁 b—看心看浄)、『壇語』(胡適、一九五八年、八八二頁—住心看浄)、「定是非論」(胡適、一九五八年、八四七頁)、『臨濟語録』(岩波文庫、五十四頁—住心看浄)、その他を参照。南宗派によれば、不徹底に「眺め

る」のではなく、徹底して「見る」ことが必要である。ちようどプラトンが「浄化される」(不完全な *to katharous-hai*)と「浄化され切った」(完全な *to kekatharthai*)とを対比したように。拙論「靈鏡」*Sinologica*, 1, 2, Bale 1947, p. 114.

007 上記、註65。