

# 『禅源諸詮集都序』の訳注研究（一）

石 井 修 道  
小 川 隆

## 一、はじめに

ここに取り上げて訳注を試みようとする『禅源諸詮集都序』は、圭峰宗密（七八〇―八四一）が撰述したとされる『禅源諸詮集』百卷の「総序」に当たるとされている。例えば、柳田聖山氏の「禅籍解題」（『禅家語録Ⅱ』所収）の『禅源諸詮集都序』には、次のようにある。

圭峰宗密（七八〇―八四一）の撰。『禅源諸詮集』の総序に当る部分で、達摩の禅と教家の主張とを融合統一した一種の教判論。『禅源諸詮集』は、「禅那理行諸詮集」ともいい、初期の禅宗資料を集めたもので、もと百卷、あるいは百六十巻とい<sup>(1)</sup>うが、早くより失われて存しない。（以下略）

撰者の圭峰宗密の伝記や『禅源諸詮集都序』そのものの訳

注は、後に検討するとして、『禅源諸詮集』が上記のように伝承されていても、そのものが現存しないため、その具体的な点になると不明なところも多い。第一に『禅源諸詮集』は果たして撰述されたのか、第二に『禅蔵』とはその別名か、第三に全体は何巻であったか、などの問題がある。

第一の問題では、次のように言えよう。『禅源諸詮集都序』からの引用が確認される『宗鏡録』百卷には、『禅源諸詮集』からの直接引用と見なされる確実な箇所は指摘されてはいない<sup>(2)</sup>。現在の時点では、他の著述への引用も指摘されてはいない。この問題に対して、古田紹欽<sup>(3)</sup>、宇井伯寿<sup>(4)</sup>、黒田亮<sup>(5)</sup>、鎌田茂雄氏等の言及があるが、いずれも積極的な存在の肯定に至<sup>(6)</sup>ってはいないと考えられる。特に注目すべき論は、黒田亮氏の「禅門宝蔵録引用書目」（『朝鮮旧書考』所収）であり、『禅門

『宝蔵録』の中の「圭峰禅源諸詮集序及本録」の引用を全文あげて、「果して撰者たる天頤（ぎく）自身本録を座右に置くことが出来たものかどうか、此の記載だけからは何とも云はれないが」としながらも、次のように問題提起している。

禅門宝蔵録所載のものと禅源都序の文とは、一部に一致する所もあるも、特に其の後半に於て、全く記載を異にする。簡単に考へるならば、前半は都序からの、又後半は本録からの抄録として、圭峰禅源諸詮集序及本録の文字を解釈することも出来るやうである。但し、此の解釈が果して事実<sup>(8)</sup>に合致するか否かは、是だけの材料からは確かめ得ない。

本録とある原文は次の箇所である。

(A)又云、以心伝心者、是達磨大師之言也。因和尚（諸）次問、此法有何文字教典習学。大師答云、我法以心伝心不立文字。謂因師説而不以文句為道、須亡詮得意。得意即是伝心。

(B)禅門離念無念、亦是此中弘跡遮過。但以心伝心密意授受之處、非今簡牘所論也。<sup>(9)</sup>

この結果は『禅源諸詮集』の流伝の積極的な証明とは考えられないことは、黒田亮氏の言われる通りである。しかも、鎌田茂雄氏はその著『宗密教学の思想史的研究』で、(A)は『円覚経略疏鈔』巻四(統蔵経巻一五―二三〇c)と(B)は『円覚経略疏鈔』巻五(同一三四c)と対照して同定しているの<sup>(7)</sup>で、『禅源諸詮集』からの引用ではないと断定してよいであ

らう。<sup>(10)</sup>それ故に、筆者(石井)も、『禅源諸詮集』の引用とは考えない立場を取るものである。

鎌田氏は、更にその著『禅源諸詮集都序』では、「宗密は『禅源諸詮集』百巻を撰述する予定であったが、実際には書かれなかったであろう」とその存在まで否定的な説である。筆者は裴休の「叙」や『禅蔵』の説より、撰述されたこととはあると思うが、たとい『禅源諸詮集』が存在したとしても、会昌の破仏などを経て、早くから散逸したものだと思われ、流伝の形跡も確かめられないと考えている。宇井氏もその著の「解題」で「禅源諸詮集は会昌法難(八四五年)か又は唐末五代の乱の為に失はるるに至つたものであらうか」と述べている。<sup>(12)</sup>筆者は現在のところ第一の問題に関して『景德伝燈録』巻一三の「終南山圭峰宗密禅師」の章の、次の記述をそのまま認めてもよいと思つている。

惟だ相国裴公休のみ深く堂奥に入りて教えを受けて外護を為す。師は禅と教との学者の互相（たがい）に非毀するを以て、遂（かく）て『禅源諸詮』を著し、諸家の述ぶる所の禅門の根源の道理を詮表する文字と句偈とを写録して、集めて一蔵（へ）或は一百巻と云うと為し、以て後代に貽（たぐ）す。其の『都序』に略して曰く(以下略)  
(東禅寺宋版―二五九頁)<sup>(13)</sup>

第二の問題も決定的な説には至っていない。つまり、裴休(七九一―八六四)の『禅源諸詮集都序叙』によれば、

圭峰禪師は禪源の諸詮を集めて『禪蔵』を為り、之れに「都序」す<sup>(14)</sup>。

と言う。『禪蔵』の著述が存したことは、裴休が撰述した圭峰宗密の基本的な伝記資料である「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」<sup>(15)</sup>にも示されており、それを承けた『宋高僧伝』巻六の「唐圭峰草堂寺宗密伝（円禪師・照禪師）」にも、その名が見えて<sup>(16)</sup>いる。裴休の「叙」から言えば、同人の「碑銘」と合わせ考えて、この『禪蔵』が『禪源諸詮集』だと筆者には思われる。その意味に解する人に、冉雲華氏がいるとされるが、鎌田茂雄氏は積極的な賛意を示されていない<sup>(17)</sup>。鎌田氏の『禪源諸詮集都序』の「禪蔵」の注には、次のように言う。

経律論を編纂したものが大蔵経であるのに対して、禪者の言葉を集めたから禪蔵と称した<sup>(18)</sup>。

このように、固有名詞とは考えられていない。また、鎌田氏の『宗密教学の思想史的研究』の中で『禪蔵』を解説して、

本書についての記載は圭峰禪師碑銘と宋高僧伝のみであるが、現存しない禪源諸詮集をいうのであろうか<sup>(19)</sup>。

と断定してはいない。このことは、『禪源諸詮集』の巻数とも関連することになろう。

第三の『禪源諸詮集』の巻数についても明確ではない。一般に『祖堂集』巻六の『禪詮』百卷および『新唐書』芸文志

『禪源諸詮集都序』の訳注研究（一）（石井・小川）

に「一百一卷」と見えるから、『禪源諸詮集』百卷と『都序』一卷と解されることが多い。先に見た『景德伝燈録』も「一百卷」の巻数を伝える。ところが、田中良昭氏の台湾国立中央図書館所蔵の敦煌本『禪源諸詮集都序』の研究によると、その敦煌本の巻末に「集禪源諸論関要一百三十卷」とあり、これが『禪蔵』に相当し、『禪源諸詮集』と同一のものである<sup>(20)</sup>、と推測されている。この田中説に対して、ポール・ドミエヴィル氏は、「チベットのシナ仏教」の中で、『集禪源諸論関要』の巻数は『新唐書』の『禪源諸詮集』の巻数との相違により別の著述と判断している<sup>(21)</sup>。その説に対し、再び田中氏はその著で補注し、『禪源諸詮集』と『集禪源諸論関要』を同一の書とする説のままで、『禪源諸詮集』の巻数については、尚流動的であると考える<sup>(22)</sup>と結論している。筆者も田中説に賛同するもので、大部な『禪源諸詮集』の他に、更に『集禪源諸論関要』一三〇巻が著述されたとは考えにくいのではなからうか。柳田氏の解説にある一六〇巻の数も散逸以降における宗密の著述全体の巻数との混同か、誤伝になるものであろう<sup>(23)</sup>。

以上のように、『禪源諸詮集』そのものについては、現存しないので、不明な点も多く、あくまでも推測にとどまっているのである。それでは、現存の『禪源諸詮集都序』は、『禪源諸詮集』の散逸、あるいは未撰述であるが故にその価

値が大きく損なわれるであろうか。一般に「序」といえば、本論の要旨の概略か、本論の撰述の動機やその成立の由来に過ぎないものである。しかし、『禪源諸詮集都序』の場合、この序自体が十分に著者宗密の撰述の意図と内容を伝えており、しかもその影響も大きなものがある。この件に関して、宇井氏はその著『禪源諸詮集都序』で次のように言っている。

思ふに、禪源諸詮集が伝わつて居たにしても、其内容は禪系統の人々の言句偈頌と宗密のこれ等に対する注解評叙を加へたものとであつて、恐らく教禪調和の説述があつたのではなからうから、此点でいへば、却つて都序の方が重要視せらるべきで、従つて都序には都序としての独立の意義があるといふべきである。<sup>(24)</sup>

『禪源諸詮集』が存在していれば、敦煌文献で解明された初期禅宗史以降から会昌の破仏までの未曾有の貴重な資料が望めるから、宇井氏のその前半の評価は全く賛成できないが、後半に言う『都序』の存在価値については大いに賛同するものである。宇井氏のここの表現でいえば、宗密の主張は「教禪調和」であるが、従来それを「教禪一致思想」と言い表してきた。しかし、吉津宜英氏は、その著『華嚴禅の思想的研究』において、宗密の独自性を「教禪一致思想」の表現では不十分として、「華嚴禅」という新たな命名とその特色を問題提起したのである。

『都序』を私なりに三段に分けて、それを一貫するものが禅源としての真性であり、本覚真性といわれるものは実は本来成仏の頓悟であることが了解されたのである。この真性は一切の仏菩薩、一切衆生、そして一切の教法の根源でもあるから、禅經一致はもちろんのこと宗教一致も容易に論証しえたのであった。したがって經禪一致なり、宗教一致は宗密の意図ではあるが、その表面的な意図のみを見て、本質を見失つてはならないのである。彼が禅宗と華嚴の教を一体化して、いわば宗教一致説という第三の流れを開いたことは重要であり、そして、それは禅と教とを一致させたというような曖昧な立場ではなく、極言すれば教でも禅でもない新しい思想が誕生したのであるが、その中味が本来成仏論であつたことをしっかりと認識すべきであらう。<sup>(25)</sup>

この吉津氏によつて命名された「華嚴禅」とは、

私の仏教史観からすれば、かなりどころか、大いに問題を含んだ思想形態であると考えるが、この考え方は中国仏教の歴史に一つの大きな方向づけを与えてしまったように思う。<sup>(26)</sup>

と示される。そして、吉津氏は「この『都序』の内容こそは私をして言わしむれば華嚴禅概論とも言いうるものである」<sup>(27)</sup>と、『禪源諸詮集序』を位置づけるのである。

今、「華嚴禅」の命名を採用するかどうかは別として、宗密の主張は仏教史上に独自の領域を確立したことは認めねばならないであらう。その独自性とは、円覚禅であり、本来成

仏禅であり、本覚真性禅である<sup>(28)</sup>。この主張は従来の仏教史から逸脱した「非仏教」の要素を内包しているところに問題を生じたと言えよう。それ故に、宗密研究はその思想の特色を明確にすると共に、その思想の危険性と批判が明確にされねばならないであろう。<sup>(29)</sup> 宗密研究の必要性が叫ばれるとすれば、その最も重要な面は特色の叙述に終始してはならないのであって、そのことを問題意識に持ちながら、今後の研究も進めていきたい。

注

- (1) 柳田聖山『禅家語録Ⅱ』（筑摩書房、一九七四年二月）四七六頁。
- (2) 石井修道『宗鏡録』におよぼした澄観の著作の影響について—永明延寿の教禅一致説成立過程の疑問—（『印度学仏教学研究』第一七卷第二号、一九六九年三月）。後に『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版、一九九一年八月）に再録。
- (3) 古田紹欽「圭峰宗密の研究—法系・行状・著作・弟子等に就て—」（『支那仏教史学』二卷二号、一九三八年五月）。
- (4) 宇井伯寿訳注『禅源詮集都序』（岩波文庫、一九三九年一月）。
- (5) 黒田亮「禅門宝蔵録引用書目」「禅源詮集都序に就いて」（『朝鮮旧書考』所収、岩波書店、一九四〇年二月）。
- (6) 鎌田茂雄訳注『禅源詮集都序』（筑摩書房、一九六六年一月）（以下、鎌田本と略称す）。
- (7) 注(5)の著一一五頁。
- (8) 同著一一六頁。

- (9) 同。引用に当たって句読点を付し、(A)(B)に分かつ。
- (10) 鎌田茂雄著『宗密思想史的研究』（東京大学東洋文化研究所、一九七五年三月）二四〇頁。また鎌田本三五八頁参照。

(11) 鎌田本三五八頁。注(10)の著二三八頁参照。

(12) 注(4)の著二二八頁。

(13) 『景德伝燈録』（禅文化研究所刊）。

(14) 鎌田本三頁参照。

(15) 原文および訓読文は、第二項・六頁以下に後出する。

(16) 大正蔵卷五〇—七四二a。

(17) 注(10)の著八六頁。筆者は鎌田茂雄氏の紹介する冉雲華氏の英文論文「Two Problems Concerning Tsung-Mi's

Compilation of CH'AN-TSANG (禅蔵)」(『国際東方学者会議紀要』第一九号、一九七四年)は未見であるが、冉雲華著『宗密』（東大図書公司、一九八八年）五〇頁にも同様の説がある。

(18) 鎌田本八頁。

(19) 注(10)の著八六頁。

(20) 田中良昭著『敦煌禅宗文献の研究』（大東出版社、一九八三年三月）四三九頁。

(21) ポール・ドミニエヴィル著、林信明訳「チベットのシナ仏教」

『禅学研究』第六一号、一九八二年八月。原論は「Paul

DEMÉVILLE, L'introduction au Tibet du bouddhisme

sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang, in

“Contributions aux Études sur Touen-houang,” 1979,

pp. 1-16]である。

(22) 注(19)の著四四二頁。

(23) この「一六〇卷」の説の出典については不明。

(24) 注(4)の二二七頁。

(25) 吉津宜英氏の著『華嚴禅の思想史的研究』（大東出版社、

(26) 一九八五年三月)三一六―三一七頁。

(27) 同著三三五頁。

(28) 同著三〇三頁。

(29) 石井修道「書評・紹介 吉津宜英著『華嚴禪の思想史的研究』」(『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、一九八五年一〇月)参照。後に注(4)の著に再録。

石井修道「道元の圭峰宗密批判」(注(4)の著に所収)参照。

## 二、「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」について

『禪源諸詮集都序』の訳注に当たり、その撰者の圭峰宗密の伝記を問題とすることにした。宗密の伝記資料の詳細な比較検討とそれに基づいた伝記研究は、既に鎌田茂雄氏の『宗密教学の思想史的研究』<sup>(1)</sup>によってなされている。新出の資料が望めない以上、伝記の解明にはほとんど問題はないように思われるが、宗密の伝記の中で最も大きな問題は、彼の禪宗の法系に関することである。それは宗密自身は荷沢宗に属すると主張するにも関わらず、胡適氏が四川の禪宗の浄衆宗に属していたと問題提起したことである。胡適氏の説に対して、冉雲華氏が反論しているが、後にこれらの論文を訳注を付して詳しく検討し、<sup>(2)</sup>まず、いかなる問題があるかを検討

しよう。更に、宗密の伝記を検討する時、吉川忠夫氏の「裴休―唐代の一士大夫と仏教―」の論文によって、『禪源諸詮集都序』の「叙」を撰し、宗密と密接に関連する裴休の生没年が、七五―八六四年に確定されたことは、重要であり参考にすべきであろう。<sup>(3)</sup>このように僅かではあるが、明確になった部分もあり、再検討すべき所も生じたのである。

そこで、胡適氏と冉雲華氏の論争とその問題を明確にするために、まず、ここでは、宗密の伝記の最も基本的資料である「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」の原文を二六段に分け、更にその訓読を掲げておくことにしよう。その原文は、原刻碑文の「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」を底本とするのが、最もよいことは言うまでもない。<sup>(4)</sup>更にその底本に、『金石萃編』卷一一四の「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」と陳景福著『草堂寺』所収の「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」と『全唐文』卷七四三の「圭峰禪師碑銘并序」とを加え、それらを校訂したものを使用する。<sup>(5)</sup>(校訂に当たり、それぞれの資料については、(底)、(萃)、(草)、(唐)の略符号を使用する。また「」の印は碑文の三六行、毎行六五字の改行を意味する)。

①唐故圭峯定慧禪師傳法碑并序。

②金紫光祿大夫守中書侍郎兼戸部尚書同中書門下

唐故圭峰定慧禪師伝法碑并びに序。<sup>(6)</sup>

金紫光祿大夫・守中書侍郎・兼戸部尚書・同中書門下平章事・充集賢

平章事充集賢殿大學士裴休撰并書。

③金紫光祿大夫守工部尚書上柱國河東郡開國公食邑二千戶柳公權篆額。

④圭峯禪師、號宗密。姓何氏、果州西充縣人、釋迦如來三十九代法孫也。

⑤釋迦如來在世八十年、爲無量人天聲聞菩薩、說五戒、八戒、大小乘戒、四諦、十二緣起、六波羅蜜\*、四無量心\*、三明、六通、三十七品、十力、四無畏、十八不共法、世諦、第一義諦、無量諸解脫、三昧、惣持門、菩提、涅槃、常住法性、莊嚴佛土、成就衆生、度天人教、菩薩一切妙道。可謂廣大周密、廓法界於無疆、徹性海於無際、權實、頓漸、無遺事矣。最後獨以法眼付大迦葉、令祖祖相傳、別行於世、非私於迦葉、而外人天聲聞菩薩也。顧此法、衆生之本源、諸佛之所證、超一切理、離一切相、不可以言語智識有無隱顯推求而得。但心心相印、印印相契、使自證知、光明受用而已。

⑥自迦葉至達摩、凡二十八世。達摩傳可、可傳璨、璨傳信、信傳忍爲五祖、又傳融爲牛頭宗。忍傳能爲六祖、又傳秀爲北宗。能傳會爲荷澤宗、荷澤於宗爲七祖。又傳讓、讓傳馬、馬於其法爲江西

殿大學士の裴休撰し、並びに書す。

金紫光祿大夫・守工部尚書・上柱國・河東郡開國公・食邑二千戶の柳公權篆額す。

圭峰禪師は宗密と号す。姓は何氏、果州西充縣の人にして、釈迦如來三十九代の法孫なり。

釈迦如來の在世八十年、無量の人天・声聞・菩薩の爲に、五戒・八戒・大小乘戒・四諦・十二緣起・六波羅蜜・四無量心・三明・六通・三十七品・十力・四無畏・十八不共法・世諦・第一義諦・無量の諸解脫・三昧・惣持門・菩提・涅槃・常住の法性・莊嚴せる佛土・衆生を成就せしめ天人を度する教え・菩薩の一切の妙道を説きたまう。謂つべし、廣大周密にして法界を無疆に廓げ、性海を無際に徹し、權實も頓漸も、遺事無し、と。最後に独り法眼を以て大迦葉に付し、祖祖相傳して、別に世に行なわしむるは、迦葉を私して人天・声聞・菩薩を外ずるにはあらざるなり。この法を顧みるに、衆生の本源にして諸佛の所証なり、一切の理を超え、一切の相を離れ、言語・智識・有無・隱顯を以て推求して得るべからず。但だ心心相印し、印印相契い、自らをして証知して光明受用せしむるのみ。

迦葉より達摩に至るまで、凡て二十八世なり。達摩は可に伝え、可は璨に伝え、璨は信に伝え、信は忍に伝えて五祖と爲し、又た融にも伝えて牛頭宗と爲す。忍は能に伝えて六祖と爲し、又た秀にも伝えて北宗と爲す。能は會に伝えて荷澤宗と爲し、荷澤は宗において七祖と爲す。又

宗。荷澤傳磁州」如、如傳荆南張、張傳遂州圓、又傳東京照。圓傳 大師、大師於荷澤爲五世、於達摩爲十一世、於迦葉爲三十八世。其法宗之系也如此。

⑦ 大師本豪家、少通儒書、欲干世」以活生靈。偶謁遂州、遂州未與語。退遊徒中、見其儼然若思而無念、朗然若照而無覺、欣然慕之、遂削染受教。道成乃謁荆南。荆南曰、傳教人也。當盛於帝都。復謁」東京照。照曰、菩薩人也。誰能識之。後謁上都花嚴觀。觀曰、毗盧花藏、能隨我遊者、其汝乎。

⑧ 初在蜀、因齋次受經、得圓覺十二章、深達義趣、遂傳圓覺。在漢上、因病僧付」花嚴句義、未嘗聽受、遂講花嚴。

⑨ 自後乃著圓覺、花嚴及涅槃、金剛、起信、唯識、孟蘭、法界觀、行願經等疏抄、及法義類例、禮懺、脩證圖、傳纂略。又集諸宗禪言爲禪藏、摠而叙」之。并酬答書偈議論等、凡九十餘卷。皆本一心而貫諸法、顯眞體而融事理、超群有於對待、冥物我而獨運矣。

た讓にも伝え、讓は馬に伝え、馬はその法において江西宗と為す。荷沢は磁州如に伝え、如は荆南張に伝う。張は遂州円に伝え、又た東京照にも伝う。円は大師に伝え、大師は荷沢において五世と為し、達摩において十一世と為し、迦葉において三十八世と為す。その法宗の系たるや此の如し。

大師は本より豪家にして、少より儒書に通じ、世に干めて以て生靈を活かさんと欲す。偶たま遂州に謁するも、遂州、未だ語を与えず。退いて徒中に遊ぶに、その儼然として思うが若くにして念無く、朗然として照すが若くにして覚無きを見て、欣然として之れを慕い、遂て削染して教えを受く。道成りて乃ち荆南に謁す。荆南曰く、「伝教の人なり。当に帝都に盛んなるべし」。復た東京の照に謁す。照曰く、「菩薩の人なり。誰か能く之れを識らん」。後に上都の花嚴觀に謁す。觀曰く、「毘盧花藏に能く我れに随つて遊ぶ者は、其れ汝か」。

初め蜀に在りて、齋にて次をもて経を受け、『円覚』十二章を得て深く義趣に達するに因りて、遂て『円覚』を伝う。漢上に在りて病僧の『華嚴句義』を付し、未だ嘗て聴受せざるに因りて、遂て『花嚴』を講ず。

自後に乃ち『円覚』『花嚴』及び『涅槃』『金剛』『起信』『唯識』『孟蘭』『法界觀』『行願』の経等の疏抄、及び『法義類例』『礼懺』『修証図』『伝纂略』を著わす。又た諸宗の禪言を集めて『禪藏』を爲り、総じて之れに叙す。並びに『酬答書』『偈』『議論』等、凡そ九十余卷なり。皆な一心を本として諸法を貫き、眞体を顕わして事理を融じ、群有を對待に超え、物我を独運に冥す。

⑩議者以 大師不守禪行、而廣講經論、遊名邑大都、以興建<sup>\*</sup>爲務、乃爲多聞之所役乎。豈聲利之所未忘乎。嘻、議者焉知大道之所趣哉。

⑪夫一心者、萬法之總也。分而爲戒定慧、開而爲六度、散而爲萬行。萬行未嘗非一心、一心未嘗<sup>\*</sup>違萬行。禪者六度之一耳。何能惣諸法哉。且如來以法眼付迦葉、不以法行。故自心而證者爲法、隨願而起者爲行、未必常同也。然則一心者、萬法之所生、而不屬於<sup>\*</sup>萬法。得之者、則於法自在矣。見之者、則於教無礙矣。本非法、不可以法說、本非教、不可以教傳。豈可以軌跡而尋哉。

⑫自迦葉至富那奢、凡十祖、皆羅漢、所度亦羅漢。馬鳴、龍<sup>\*</sup>樹、提婆、天親、始開摩訶衍、著論釋經、摧滅外道、爲菩薩唱首。而尊者闍夜、獨以戒力爲威神、尊者摩羅、獨以苦行爲道跡。其他諸祖、或廣行法教、或專心禪寂、或蟬蛻而去、<sup>\*</sup>或火化而滅、或攀樹以示終、或受害而償債、是乃法必同、而行不必同也。且循轍跡者非善行、守規墨者非善巧。不迅疾、無以爲大牛、不超過、無以爲

議する者は以<sup>ま</sup>えらく、大師の禪行を守らずして広く經論を講じ、名邑大都に遊びて、興建を以て務と爲すは、乃ち多聞の役する所と爲らんや。豈に声利の未だ忘れる所ならんや。嘻、議する者は、焉<sup>い</sup>ぞ大道の趣<sup>ゆ</sup>く所を知らんや。

夫れ一心は万法の總なり。分ちて戒定慧と爲し、開いて六度と爲し、散じて万行と爲す。万行は未だ嘗て一心にあらざるなく、一心は未だ嘗て万行と違わざるなり。禪は六度の一なるのみ。何ぞ能く諸法を總<sup>す</sup>べんや。且つ如來は法眼を以て迦葉に付し、法と行とを以てせず。故に自心にして証する者は法と爲し、願に隨いて起つ者は行と爲し、未だ心ずしも常に同じからざるなり。然れば則ち一心は、万法の生ずる所にし、而も万法に属せず。之れを得る者は則ち法において自在なり、之れを見る者は則ち教において無礙なり。本より法にあらざれば、法を以て説くべからず、本より教にあらざれば、教を以て伝うべからず。豈に軌跡を以て尋ぬべけんや。

迦葉より富那奢に至るは、凡そ十祖にして皆な羅漢なり、度する所も亦た羅漢なり。馬鳴・龍樹・提婆・天親は始めて摩訶衍を開き、論を著し経を釈し、外道を摧滅し、菩薩の唱首と爲る。而るに尊者闍夜は独り戒力を以て威神と爲し、尊者摩羅は独り苦行を以て道跡と爲す。其の他の諸祖は、或は広く法と教とを行じ、或は心を禪寂に専らにし、或は蟬蛻して去り、或は火化して滅し、或は樹に攀<sup>よ</sup>りて以て終わりを示し、或は害を受けて債を償う、是れ乃ち法は必ず同じなるも、行は必ずしも同じからざるなり。且つ跡を循轍する者は善行にあらず、規墨を守る者は

大士。

⑬故 大師之爲「道也、以知見爲妙門、寂淨爲正味、慈忍爲甲盾、慧斷爲劔矛、破内魔之高壘、陷外賊之堅陣、鎮撫邪雜、解釋縲籠。遇窮子則叱而使歸其家、見貧女則訶而使照其室。窮子」不歸、貧女不富、吾師耻之、三乘不興、四分不振、吾師耻之、忠孝不並化、荷擔不勝任、吾師耻之、避名滯相、匿我增慢、吾師耻之。故違違於濟拔、汲汲於開誘、不以「一行自高、不以一德自聳。人有依歸者、不俟請則往矣、有求益者、不俟憤則啓矣。雖童幼不簡於敬接、雖驚佷不怠於叩勵。其以闡教度生、助 國家之化也如此。

⑭故親 「大師之法者、貪則施、暴則斂、剛則隨、戾則順、昏則開、墮則奮、自榮者慊、自堅者化、徇私者公、溺情者義。凡士俗、有捨其家與妻子、同入其法、分寺而居者、有變活業、絕血食、」持戒法、起家爲近住者、有出而脩政理以救疾苦爲道者、有退而奉父母以豐供養爲行者。其餘憧憧而來、欣欣而去、揚袂而至、實腹而歸、所在甚衆、不可以紀。眞 「如來付囑之菩薩、衆生不請

善巧にあらず。迅速ならざれば以て大牛と爲す無く、超過ならざれば以て大士と爲す無し。

故に大師の道を爲すや、知見を以て妙門と爲し、寂淨を正味と爲し、慈忍を甲盾と爲し、慧断を劔矛と爲し、内魔の高壘を破り、外賊の堅陣を陥れて、邪雜を鎮撫し、縲籠を解釈す。窮子に遇わば則ち叱りて其の家に帰らしめ、貧女に見えれば則ち訶して其の室を照らさしむ。窮子帰らず、貧女富まざれば、吾が師は之れを恥じ、三乘興らず、四分振るわざれば、吾が師は之れを恥じ、忠孝並化せず、荷担任うに勝ざれば、吾が師は之れを恥じ、名を避けて相に滯り、我に匿れて慢を増さば、吾が師は之れを恥ず。故に濟拔に違違とし、開誘に汲汲として、一行を以て自ら高しとせず、一徳を以て自ら聳つとせず。人の依歸する者有らば、請うを俟たずして則ち往き、益を求むる者有らば、憤を俟たずして則ち啓く。童幼と雖も敬接を簡にせず、驚佷と雖も叩勵を怠らず。其の教えを闡き生を度すを以て、國家の化を助けること此の如し。

故に大師の法に親しむ者は、貪るものは則ち施し、暴しきは則ち斂まり、剛きは則ち随い、戾くものは則ち順い、昏きは則ち開き、墮するは則ち奮いて、自ら榮える者も慊り、自ら堅なる者も化し、私を徇える者も公となり、情に溺れる者も義となる。凡そ士俗に、其の家と妻子とを捨て同に其の法に入りて寺を分かちて居する者有り、活業を変え、血食を絶ち、戒法を持し、家を起てて近住と爲る者有り、出でて政理を修め疾苦を救うを以て道と爲す者有り、退いて父母に奉えて供養を豊かにするを以て行と爲す者有り。其の余の憧憧として来り、欣欣として去り、

之良友。其四依之人乎、其十地之人乎。吾不識其境界庭宇之廣狹深淺矣。議者又焉知大道之所趣哉。

⑮ 大師以建中元年生於世。元和二年、印心於圓和尚。又受具於拯律師。

⑯ 大和二年、慶成節、徵入 內殿問法要、賜紫方袍爲大德。尋請歸山。

⑰ 會昌元年正月六日、坐滅於興福塔院。儼然如生、容貌益<sup>\*</sup>悅。七日而後、遷於函。其自證之力可知矣。

⑱ 其月二十二日、道俗等奉全身于圭峯。二月十三日、茶毗<sup>\*</sup>。初得舍利數十粒、明白潤大。後門人泣而求諸煨中、必得而歸。今悉斂<sup>\*</sup>而藏于石室。其無緣之慈可知矣。

⑲ 俗歲六十二、僧臘三十四。

⑳ 遺戒深明。形質不可以久駐、而眞靈永劫以長存。乃知化者無常、存者是我。死後輦施虫犬、焚其骨而散之。勿<sup>\*</sup>墓勿塔、勿悲慕以亂禪觀。每清明上山、必講道七日而後去。其餘住持法行、皆有儀則、違者非我弟子。

袂を揚げて至り、腹を実たして帰るは、所在に甚だ衆く、以て紀すべからざるなり。真に如来の付嘱の菩薩にして、衆生の不請の良友なり。其れ四依の人ならんか、其れ十地の人ならんか。吾れ其の境界と庭宇の広狭深淺を識らず。議する者は又た焉んぞ大道の趣く所を知らんや。

大師は建中元年（七八〇）を以て世に生まる。元和二年（八〇七）に心を円和尚に印せられ、又た具を拯律師に受く。

大和七年（八三三）の慶成節に、徵されて内殿に入り、法要を問われ、紫方袍を賜り、大徳と爲る。尋いで帰山を請う。

會昌元年（八四一）正月六日、興福塔院に坐滅す。儼然として生けるが如く、容貌、益ます悦ぶ。七日して後、函を遷す。其れ自証の力は知るべし。

其の月二十二日、道俗等、全身を圭峰に奉ず。二月十三日、茶毘す。初めて舍利数十粒を得て、明白潤大なり。後に門人、泣いて諸を煨中に求むれば、必ず得て帰る。今、悉く斂めて石室に蔵む。其の無縁の慈は知るべし。

俗歲六十二、僧臘三十四なり。

遺戒は深明なり。形質は以て久しく駐むべからざるも、眞靈は永劫に以て長存す。乃ち化する者は無常にして、存する者は是れ我なることを知れ。死後、輦ぎて虫犬に施し、其の骨を焚いて之れを散ぜよ。墓すること勿れ、塔すること勿れ、悲慕して以て禪觀を乱すこと勿れ。清明毎に山に上り、必ず道を講ずること七日にして後に去れ。其の余の住持法行は、皆な儀則有り、違う者は我が弟子に非ず、と。

②1 今

「皇帝再闡眞

宗、追諡定慧禪師青蓮之塔。則塔不可以不建、石不可以不斷。且使其教、自爲一宗、而學者有所標仰也。

②2 門人達者甚衆、皆明 如來知見、而善說法

要。」或巖穴而息念、或都會而傳教、或斷臂以酬德、或白衣以淪跡。其餘一禮而悟道、終身而守護者、僧尼四衆、數千百人。得其氏族、道行可傳於後者、紀於別傳。

②3 休與 「大師、於法爲昆仲、於義爲交友、

於恩爲善知識、於教爲内外護、故得詳而敘之。他人則不詳。

②4 銘曰

如來知見、大事因縁。祖祖相承、燈燈相燃。分光並照、顯說密傳。摧邪破魔、證聖登賢。

漸之者入、頓之者全。孰紹孰興、圭峯在焉。甚大慈悲、不捨周旋。以引以翼、恐迷恐顛。

直「示心宗、傍羅義筌。廣收遠取、無弃無捐。

今皇帝再び真宗を闡き、定慧禪師、青蓮の塔と追諡す。則ち塔は以て建てざるべからず、石は以て斷らざるべからず。且く其の教えをして自一宗と爲して、而して學者をして標仰する所有らしむるなり。

門人の達者甚だ衆し、皆な如來の知見を明らかに善く法要を説く。或は巖穴にて念を息め、或は都會にて教えを伝え、或は臂を断じて德に酬い、或は白衣にて以て跡を淪すなり。其餘の一禮して道を悟り、終身して守護する者は、僧尼四衆は數千百人なり。其の氏族を得て道行の後々に伝うべき者は、「別傳」に紀す。

休は大師と法においては昆仲爲り、義においては交友爲り、恩においては善知識爲り、教においては内外護爲り、故に詳かにして之れを叙ぶるを得。他の人なれば則ち詳かにせざるなり。

銘に曰く、

如來の知見、大事の因縁。祖祖相承し、燈燈相燃す。

光を分かちて並な照して、顯かに説き密かに伝う。邪を摧き魔を破りて、聖を証し賢に登る。

漸の者は入り、頓の者は全し。孰か紹ぎ孰か興す。圭峰焉に在り。甚大なる慈悲、周旋を捨てず。以て引き以て翼け、迷いを恐れ顛を恐る。

直に心宗を示し、傍らに義筌を羅す。広く収め遠く取り、棄つる無く捐つる無し。

金湯魔城、株杙情田。銷竭芟伐、大道坦然。  
功高覺場、會盛法筵。不染而住、淤泥青蓮。

性無去來、運有推遷。順世而歎、衆生可憐。

風號「晚野、鐘摧夜川。舍筏而去、溺者誰前。」

巖崖荆榛、阻絕危懸。輕錫而過、蹈者誰肩。

不有極慈、孰能後先。吾師何處、復建橋船。

法指一靈、徒餘三千。無負法恩、永以乾乾。

└

②⑤ □□□□□□□□□□尉兼右街功德使驃騎大將軍□□\*

内侍省内□□□□□□□□□□食邑三千戸王元宥施

碑石。大中七年正月十五日、兼 奏請塔額諡號。

當日\*

②⑥ □□□□□□□□□□尉兼右街功德使驃騎大將軍行

右驍衛上將軍知内侍省事□□□□□□□□□□王

元宥施碑石。大中九年十月十三日建。鐫玉冊官

邵建初刻字。└

金湯の魔城、株杙の情田、銷竭し芟伐せば、大道は坦然たり。

功は覺場に高く、會は法筵に盛ん。染まらずして住すること、淤泥の青蓮なり。

性に去來無く、運に推遷有り。世に順じて歎じ、衆生憐むべし。

風は晚野に号し、鐘は夜川に摧く。筏を捨てて去れば、溺れる者は誰か前かん。

巖崖荆榛、危懸を阻絶す。錫を軽くして過ぎれば、蹈れる者は誰か肩わん。

極慈有らざれば、孰か能く後先せん。吾が師は何れの処にか、復た橋船を建てん。

法は一靈を指し、徒は三千に余る。法恩に負くこと無く、永く以て乾乾たり。

└

……尉・兼右街功德使・驃騎大將軍・□内侍省内……食邑三千戸の

王元宥、碑石を施す。大中七年（八五三）正月十五日、兼ねて塔額と諡

号を奏請す。当日、……。

……尉・兼右街功德使・驃騎大將軍・行右驍衛上將軍・知内侍省・事

……王元宥、碑石を施す。大中九年（八五五）十月十三日建つ。鐫玉冊

官の邵建初、字を刻す。

\*唐故「ナシ」(唐)。\*定慧「定」(草)。「ナシ」(唐)。\*傳法「ナシ」(唐)。\*碑「碑銘」(唐)。\*金「金以下六六字ナシ」(唐)。\*蜜「密」(萃)

(草)。(唐)。\*心三「三心ニ誤ル」(草)。\*知「之」(唐)。\*際「際」(草)。\*磁「磁」(草)。(唐)。\*遊「謁」(草)。\*受教「教受ニ誤ル」(萃)。

\*於<sub>レ</sub>于(草)。以下同。\*後<sub>レ</sub>復(唐)。\*二<sub>レ</sub>三(萃)(唐)。\*達<sub>レ</sub>遊<sub>ニ</sub>誤ル(萃)。\*傳<sub>レ</sub>書(唐)。\*摠<sub>レ</sub>総(草)(唐)。以下同。  
 \*講<sub>レ</sub>脱字(草)。\*役<sub>レ</sub>侈<sub>ニ</sub>誤ル(草)。\*焉<sub>レ</sub>爲<sub>ニ</sub>誤ル(萃)。\*跡<sub>レ</sub>迹(唐)。\*淨<sub>レ</sub>靜(唐)。\*故<sub>レ</sub>及<sub>ニ</sub>誤ル(萃)(草)。\*違違<sub>レ</sub>皇皇(唐)。\*聳<sub>レ</sub>崇(唐)。\*徇<sub>レ</sub>徇(草)(唐)。\*庭<sub>レ</sub>廷(唐)。\*徵<sub>レ</sub>征<sub>ニ</sub>誤ル(草)。\*其<sub>レ</sub>而<sub>ニ</sub>誤ル(萃)。\*茶<sub>レ</sub>茶(草)。\*今<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>誤ル(草)。\*于<sub>レ</sub>於(唐)。\*慈<sub>レ</sub>悲<sub>ニ</sub>誤ル(草)。\*虫<sub>レ</sub>虫(草)蟲(唐)。\*標<sub>レ</sub>標(草)(唐)。\*後<sub>レ</sub>後世(唐)。\*登<sub>レ</sub>證<sub>ニ</sub>誤ル(萃)。\*焉<sub>レ</sub>爲<sub>ニ</sub>誤ル(萃)。\*晚<sub>レ</sub>曉(唐)。\*鐘<sub>レ</sub>撞<sub>レ</sub>□□(萃)濤泣(草)。\*川<sub>レ</sub>□(底)(萃)。\*舍<sub>レ</sub>筏<sub>レ</sub>□□(底)(萃)□然(草)。\*輕<sub>レ</sub>□(底)杖(草)。\*尉<sub>レ</sub>府(萃)以下ナシ(草)(唐)。\*□<sub>レ</sub>行(萃)。\*□□□<sub>レ</sub>謁者監(萃)。\*日<sub>レ</sub>日ノ下<sub>ニ</sub>下闕トアリ(萃)。\*□<sub>レ</sub>以下約四八字ナシ(萃)。

## 注

(1) 鎌田茂雄「宗密の伝記と資料」(『宗密教学の思想史的研究』所収、東京大学東洋文化研究所、一九七五年三月)九頁以下。同書四九〜五二頁には、『全唐文』巻七四三の「圭峰禪師碑銘并序」を底本にし、『金石萃編』巻一一四の「唐故圭峰定慧禪師伝法碑并序」を校勘したものがあつた。

(2) 本論の第三項参照。

(3) 吉川忠夫「裴休伝―唐代の一士大夫と仏教―」(『東方学報』第六四冊、一九九二年三月)。

(4) 現在、西安の終南山の草堂寺に碑亭に収まつた原碑が存在する。筆者も一九九二年九月三日に訪れたことがある。前の扉に鍵がかかつており、管理の方に鍵を開いていただいたが、碑石に近づくことは許されなかつた。その時、草堂寺で碑文の拓本のみは販売されていたが、原碑は既に磨滅も激しくなつており、文字は鮮明ではない。今回使用した原拓は、以前、永井政之氏が購入したものである。利用を許可していただいた永井政之氏に対し、ここに厚くお礼を申し上げたい。永井氏所有の原拓は、文字も鮮明な上に、題額と碑陰の三点の拓本である。碑文の拓本の大きさは、タテ一九八センチ、ヨコ九四センチで、題額はタテ四五セ

ンチ、ヨコ三二センチである。実際の題額は篆書で「唐故圭峯定慧禪師碑」と書かれ、模様で飾られた仏像の彫り物でそれが囲まれているので、更に大きなものである。『金石萃編』巻一一四には、「碑高八尺八寸、広四尺二寸」とあるから、通常の換算によれば、高さは二八一、六センチ、広さは一三四、四センチとなる。陳景福著『草堂寺』(長安仏教研究叢書)(三秦出版社、一九八九年七月)一三八頁によれば、高さ約三、二メートル、広さ約一、四メートルとある。なお、碑陰は宋代の文人等が草堂寺を訪れた記念の記録が主であり、宗密とは直接関連はない。

(5) その他には、『玉岑山慧因高麗華嚴教寺志』巻八(『中国仏寺史志』所収の光緒七年(一八八一)刊本)にも、「唐定慧禪師伝法碑」があるが、大きな省略があるので校訂には使用しない。

(6) 『全唐文』は「圭峰禪師碑銘并序」となるが、裴休のこの碑銘の撰述は、宗密の単なる伝記ではなくて、「伝法碑」とあるように、伝法を明らかにしようとする意図があつたことが重要であろう。なお、碑文中の仏教教理に関する語の注は、ここでは省略する。今後発表予定の『禪源諸詮集都序』の訳注を参照されたい。

(7) 裴休の伝記に関しては、注(3)の論文が重要である。

(8) 柳公権(七七八―八六五)、京冀華原(陝西省)の人。字

は誠懸、公綽の弟。元和(八〇六―八二〇)の初めに進士第に擢ばれる。開成三年(八三八)に工部侍郎に転じ、武宗の時、集賢院学士となり、その後、河東郡公に封ぜられる。書に秀で、辭賦に長けた。咸通六年没す。世寿、八八歳。『新唐書』卷一六三、『旧唐書』卷一六五に伝がある。

(9) 西充県は四川省順慶府で、成都の東方に位置する。

八〇一年成立の『宝林伝』により西天二八祖説が確立する。六祖慧能が三三祖、荷沢神会が三四祖で、後の荷沢宗の法系として、磁州如―荆南張―遂州円と継承し、圭峰宗密は三八祖(世)であり、釈迦を含めて、三九代となる。後に「三八世」とあるのが、参考にならう。

(11) 『宝林伝』卷一に「毎に弟子摩訶迦葉に告げたまわく、「吾れ、清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙の正法を以て、將に汝に付せんとす。汝、当に護持すべし」(駒沢大学禅宗史研究会編「訳法『宝林伝』卷一―三一頁」とある。なお、後に「拈華微笑」の公案となる話は、宋代の偽経である『大梵天王問仏決疑経』の創作に依る。

(12) 宗密の主張する西天二八祖説は、『円覚経大疏鈔』卷三之下によると、第一祖迦葉―第二祖阿難―第三祖商那和修―第四祖優婆塞多―第五祖提多迦―第六祖弥遮迦―第七祖仏陀難提―第八祖仏陀密多―第九祖脇比丘―第一〇祖富那奢―第一一祖馬鳴菩薩―第一二祖毘羅尊者―第一三祖龍樹菩薩―第一四祖迦那提婆―第一五祖羅睺羅―第一六祖僧伽難提―第一七祖僧伽耶舎―第一八祖鳩摩羅駄―第一九祖闍夜多―第二〇祖婆修盤陀―第二一祖摩奴羅―第二二祖鶴勒那夜遮―第二三祖師子比丘―第二四祖舎那婆斯―第二五祖優婆掘―第二六祖婆須密―第二七祖僧伽羅叉―第二八祖達磨多羅とある。これも後文に富那奢を十祖としているので、この『円覚経大疏鈔』の説と同じであらう。この宗密の説

(13) は、『歴代法宝記』の二九代説から第三祖の末田地を除く二八祖説に最も近く、同じ説と思われるのが『曹溪大師伝』である。後に最も大きな影響を与えた婆須蜜系の『宝林伝』説とは異なることに注目すべきであらう。なお、六代の祖師や牛頭宗及び以下の北宗・南宗・荷沢宗についても、『都序』の訳注を参照されたい。

『都序』でも問題になるが、ここでも簡単に述べておこう。新出の門人慧空撰「荷沢大師神会塔銘」によると、生没年を六八四―七五八とする。更に、神会を「七祖国師」とし、「粵に仏法東流して達摩に伝わりてより、達摩は可に伝え、可は璨に伝え、璨は道信に伝え、信は弘忍に伝え、忍は慧能に伝え、能は神会に伝う。会は七葉を承けて永く千秋に播く」(石井修道『禅語録』二六九頁、中央公論社、一九九二年一月)とある。神会、俗姓は高氏、襄陽(湖北省)の人。六祖慧能の法嗣。洛陽の荷沢寺に住す。乾元元年五月一三日、荊州の開元寺で示寂す。世寿、七五歳。洛陽の宝応寺に葬られる。神会の伝記に関しては、小川隆「胡適『荷沢大師神会伝』(上)(下)」(『駒沢大学禅研究所年報』第一・二号、一九九〇・一九九一年三月)と同「荷沢神会の人と思想」(『禅学研究』第六九号、一九九一年二)を参照されたい。

(14) 『裴休拾遺問』では、「江西宗」のことを「洪州宗」という。前注の石井修道著五一頁参照。

(15) この荷沢神会―磁州法如―荆南張―遂州道円―圭峰宗密、及び荆南張―東都神照―圭峰宗密の法系に問題があることは、既に簡単に触れたが、後に詳細に検討する。

(16) 「圭峰定慧禅師遙稟清凉国師書」(『円覚経略疏』卷下之二所収)には、「後に遂州大雲寺円和尚の法門に遇う。即ち荷沢の裔なり」(大正蔵卷三九―五七六c)とある。遂州は四川省潼川州遂寧県。大雲寺の道円に会う以前は、『円

『覺經略疏鈔』卷二や『円覚經大疏鈔』卷一之下によると、遂州の義学院で儒学を学んだと伝える。

(17)

澄観(七三―八三九)、俗姓は夏侯氏、紹興府山陰県(浙江省)の人。華嚴宗の四祖。主著に『八十卷華嚴經』の注釈である『華嚴經疏』二〇巻および『随疏演義鈔』四〇巻がある。開成四年三月四日示寂す。世寿、一〇二歳。『裴休拾遺問』では、澄観は荷沢神会の弟子の浮查無名に禅を学んだとするが、参禅の師はその系統に限らない。従来の伝記には、清涼澄観と泗州澄観は別人なのに、混同された部分が含まれていることが、指摘されている。鎌田茂雄「二人の澄観―泗州澄観と清涼澄観―」(『印度学仏教学研究』第四一巻第一号、一九九二年二月)参照。

(18)

宗密と『円覚經』の出会いの伝承は、彼の伝記と思想に重要であるので、後に詳しく検討する。なお、十二章を『宋高僧伝』でも、「初め蜀に在りて、斎にて次じゆんじよをもて経を受け、『円覚』十二章を得て深く義趣に達するに因りて、誓つて是の経を伝う」(大正藏卷五〇―七四二a)という。『宋高僧伝』が碑文に基づいたことは、両者の比較より明確である。原拓は一見「三」の字のようであるが、「二」の字の上の石が欠けたものと思われる。『景德伝燈録』も「一日、衆僧に随つて府吏任灌家に斎す。下位に居して次を以て経を受く。『円覚』十二章を得て覽末だ軸を終わらざるに、感悟して涙を流す」(禪文化研究所本―二五九頁)とあるので、「十二」は誤りとは言えないであろう。十二章とは、文殊師利・普賢・普眼・金剛藏・弥勒・清淨慧・威徳自在・弁音・淨諸業障・普覚・円覚・賢善首の十二菩薩の章を指し、『円覚經』の内容を示す。十三章は序章の大明藏をそれらに加えたことになろう。

(19)

宗密の著述類についても、後に検討する。注(1)の鎌田著参照。

(20)

宗密を批判する代表的な意見で、特に実践を重んじる禅宗側の意見によく見られる、法眼文益が荷沢神会を「知解の徒」と批判したのと同じ批判である。注(13)の石井著四七九頁。石井修道『道元禅の成立史的研究』二四六頁および『中国禅宗史話』(禪文化研究所、一九八八年三月)五二八頁参照。

(21)

拯律師に具足戒を受けたとあるが、いかなる人であるか不明である。

(22)

原文の二を七に改める。注(3)の吉川論文の一三三頁によると、『旧唐書』卷一七により、「十月十日の文宗の降誕日が慶成節とよばれるようになったのは大和七年に始まる」ことから、この碑文の記事は大和七年に改めるべきだとする。ここは吉川説に従う。元来、二は七の誤刻かもしれない。

(23)

『唐代研究のしおり第六』(平岡武夫編、京都大学人文科学研究所索引編集委員会、一九五六年六月)所収の『唐兩京城坊攷』卷四や『長安志』卷一〇によれば、興福寺はもと右領軍大將軍彭国公の王君廓の宅で、貞観八年(六三四)に太宗が太穆皇后の追福の為に建てた宏福寺であり、神龍元年(七〇五)に興福寺と改称す。その位置は朱雀門街の西第三街の第一修徳坊の西北隅であり、『唐兩京城坊攷』には、宗密の碑文のこの箇所引用がある。前著の朱雀門街の西第五街の第四居徳坊や後著の東第五街の修徳坊にあるという興福寺ではない。

(24)

後文にあるように塔号と諡号の奏請は大和七年のことであるから、宣宗(八四六―八五九年在位)を指す。『宋高僧伝』と『景德伝燈録』は、「宣宗」と具名がある。

(25)

何を具体的に示すかは不明。

(26)

裴休と宗密の關係の親密さが伺えると同時に、裴休には宗密の最も優れた理解者としての自負が伺える。

(27) 勅が下った記事があったものと思われる。

(28) 原碑には確実に碑石が施された記事が最後にあるが、施した人が「王元宥」と前行と同じであり、その重複の意味がよく判らない。ただし、解説できる範囲内でも肩書きは全同ではない。

(29) 伝不詳。

### 三、宗密の伝法系譜について

(一)

宗密の主張する禅の伝法系譜は、宗密一人を超えて、当時の禅宗史の全体情況と関連する多くの複雑な問題を孕んでいる。この問題について考察するにあたり、本項ではまず、これに関する古典的論文として知られる、胡適博士（一八九一—一九六二）の「跋裴休的唐故圭峯定慧禅師伝法碑」を訳出する。これは宗密自からが主張する「荷沢宗」の系譜が実は宗密によって偽造されたものにはかならず、彼じしんは元来、四川の浄衆寺無相の法系に属する人であった、そう断じた論文としてきわめて有名なものである。しかし、その後の多くの研究、特に日本の禅宗史研究の成果をみると、その考証の過程を検証することなく、この論文の結果のみが一人歩きさせられていると感ぜられるものも少なくない。実はこの論文は、博士じしんが生前に自己の責任に於いて発表さ

れたものではなく、その没後に追悼の記念として、未完の遺稿がそのまま印刷に付されたものであった。したがって、この論文は最終的な結論まで書き上げられてはいないし、まして結論らしきものを、博士じしんが公けにされたこともなかったのである。

博士がこの論文を書かれたのは、逝去の前年にあたる一九六一年のことであった。まず八月一六日に初稿が完成、ついで八月二二日に「後記」が書かれ、九月二八日に初稿の改稿がなされている。そのご『中央研究院歴史語言研究所集刊』の第三三本に発表すべく、同論文の全面的な改作が開始されるが、しかしそれは果たされることなく、遺された初稿と未完の改作稿がそのまま『集刊』第三四本の「故院長胡適先生紀念論文集上冊」（一九六二年二月）に掲載されたのであった。今、我々が目にするのできる未完の改作稿は、文章の途中で中断され、その後に白居易の「唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘」の抄録だけが附されている。この碑文が改作の重要な材料となるはずのものであったことは、想像に難くない。『胡適之先生年譜長編初稿』（聯経出版一九八四年）の編者、胡頌平氏は、その一九六一年（民国五〇）一月二四日（金曜日）の条に次のような回憶を記している。

午後、胡頌平は少しひまがあり、『太平広記』の妬婦類をめくっていた。先生はそれをご覧になっておっしゃった。「紙を一

枚はさんでおいてくれ。時間のある時に私もちょっと見ておきたいから。」それにつづけてこうおっしゃった。「今、改作中の『圭峯宗密和尚の伝法世系』はもともと筆記にすぎなかったが、今度の改作で錯りがあったことを発見した。改作が終われば、もう錯りもあるまい。おおかたあと二、三日はかかるだろう。」だがこの改作が完成せぬままに、先生は入院なさったのであった。「頁三八一八」

ここからも、今知られているこの論文が、博士の「晩年定論」などではなかったことがわれよう。では、博士のいう錯りが、いったい何をさしていたのか。そして博士の口吻からすれば、その錯りを克服する成算がすでにあった如くであるが、それはいったいかに解決されるはずだったのであるうか。今、我々は、博士が用意された白居易の碑文を検討し、それを遺稿の考証過程とつきあわせてゆくことによって、その答えを求めるしかないのである。

(二)

その後、そのような作業を行ったものとして、柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(法蔵館一九六七年)と、冉雲華「宗密伝法世系的再検討」(一九八五年・「凡例」の五を参照)の二つの研究を挙げねばならない。

冉雲華論文は、胡適博士の考証に対して、原資料に遡り、

新出の資料をも援用しつつ、仔細な再検討を加えたものである。これによって胡適論文の誤りが少なからず訂され、多くの事実が新たに確認されている。今回、胡適論文と併せて訳出することも考えたが、重複部分によって徒らに紙幅の増すことを恐れ、その重要箇処の訳文を、訳注の形で胡適論文の該当箇処につきあわせる形を採ることとした。翻訳の代替措置であることを慮り、訳注に引く場合には、論点の要約でなく、一段の考証をなるべくそのまま訳出することとしたが、これによって、結論だけでなく、双方の考証の材料と過程をも対照することができればと思う。ただ、冉論文の批判の重要な論拠の一つが例の白居易の碑文であり、どうも胡適博士が放棄しようとしていた説を、博士じしんが改作の為に用意した資料で批判しているという趣きがある点だけは残念である(訳註(10)(11)参照)。

そもそも胡適論文の当初の推論はこうであった。すなわち、裴休撰の「伝法碑」に見える、

荷沢神会—磁州如—荆南張—遂州円—宗密

—東京照

という系譜は、宗密の主張する次の系譜を踏襲したものにはかならない。

荷沢神会—磁州智如—唯忠—遂州道円—宗密

(張・南印)—東京神照

しかし、これらの人物を『宋高僧伝』にあたってみても、そこで確かめうるのは次のような二系譜のみである。

浄衆寺無相—浄衆寺神会—南印（張）

荷沢神会—黄竜山唯忠

そこで、宗密が主張する系譜は、南印（張）と黄竜山唯忠とを「唯忠—南印（張）」という同一人とすることによって、浄衆寺神会の系譜を荷沢神会の系譜と合成したものだと考えられる、というのである。

博士は当初このように推測されたようであったが、しかし後になって気づいた白居易の「照公塔碑」——これは裴休「伝法碑」にいう東京照、すなわち神照の碑である——にすでに次のような系譜が明記されていた。

荷沢神会—□—唯忠—神照

（南印）

これは宗密や裴休が記す所とまったく合致しており、南印—唯忠であることも疑いなきさうである。そこで再博士はこの碑文と『宋高僧伝』をもとに次のような系譜を導き出し、胡論文の先の推論を、矛盾にみちたものとして厳しく批判するのであった。

荷沢神会—□

浄衆寺無相—浄衆寺神会（南印）

唯忠—道円—宗密

だが、白居易の「照公塔碑」に注目したあとの胡適博士の

『禅源諸詮集都序』の訳注研究（一）（石井・小川）

考えが、当初のままであったとは思えない。それに「照公塔碑」の記述をそのまま信じてよいかどうか、また問題であろう。胡適博士は、先に裴休「伝法碑」に対して試みたのと同じ考証を、そのままこの白居易の碑文にもあてはめてゆき、この系譜の作為性をなおも疑おうとしていた、そう考えることもできるのではなからうか。

（三）

おそらくそうした発想から出発しているのが、柳田『初期禅宗史書の研究』第四章・第一〇節である。その頁三四四にいう、

然し、右のような荷沢神会派の攀竜附鳳が、果して宗密その人の主張であったかどうか。或は宗密以前に、すでにそうした説があつて、宗密はむしろ素直にこれを継承したのではなかつたか。

そして白居易の「照公塔銘」を検討した上で、次のような推測が述べられる。

いったい宗密は、曾て四川で自から荆南張、即ち南印に謁し、汝は伝教の人である。よろしく帝都に出て宣教するがよい。

伝教人也。当盛於帝都。（碑銘）

と云われ、洛陽に出て前記の神照に見えたのであり、或は宗密の法系は、此の時に神照によって変えられたのではなからうか。

さらにそこに附された注には、次のような推測も述べられている。

宗密の『圭峯定慧禅师遙稟清凉国师书』は、元和六年(811)の九月十三日、東都で書かれて居り、此の書で彼は既に自己の本師である遂州大雲寺円和尚を荷沢の裔としている。これより先、宗密は襄漢の恢覚寺で靈峯闍梨に遇い、此が清凉に書を呈する動機となったのであるが、やがて襄陽より東都に出たとき、特に祖師の塔を礼したと言う。洛陽の祖師の塔は、恐らく龍門の荷沢神会の塔であり、後に神照が葬られたところである。宗密は神照との関係を此の書に言わぬが、此の礼塔は、彼の荷沢相承が、或は此の頃にあつたためでなからうか。(頁三四九②)

白居易の碑によれば、神照は「蜀州青城の人」であり、元和三年(808)頃に「蜀を出でて洛に入り、洛の人と縁が有った」という人である。この碑には、神照亡き後に門下を糾合して後事をとりしきった人として清閑の名が見え、また神照の「心要口訣」を得た門下の筆頭として宗実という名が挙げられているが、白居易には別に「喜照、密閑、実、四上人見過」の詩があつて、宗密が神照及びその門下を代表するこの清閑・宗実らと、一グループとして白居易と交遊していた様子がうかがわれるのである。さらに清閑については、白居易の「贈僧五首」のうち「清閑上人」に贈られた詩の中に、「蜀より洛に入る」と自注があり、詩にも「まさ応に是れ蜀の人をば皆

な度し了りて、法輪、洛中に移向し来りしならん」とあつて、これまた四川から洛陽に出た人であつたことが知られる(「五首」の中には神照や宗実に贈った詩も含まれている)。してみると、元和年間(806—820)の初期に、四川の唯忠(南印・荆南張)の門下がある程度組織的に洛陽に進出する動きがあり、その人々は荷沢神会に「攀龍附鳳」することによつて東都洛陽での權威を確立しようとした。そして、嘗て嵩山に神秀と普寂の塔をあわせまつることによつて「東山法門」の正統性が誇示された如く、宝応寺の荷沢神会の「旧塔」に神照の「新塔」をあわせまつることが(「照公塔銘」、その総仕上げとなつた、とこのように想像してみることも、必ずしも不可能ではないだろう。仮りにそうだとすると、宗密のいう「荷沢宗」の系譜もその運動の成果を踏襲したものであつたと考えられる。ただし宗密にとって自己を荷沢神会の法系に位置づけることは、「攀龍附鳳」にとどまらぬ、より深い思想上の要請があつてのことのようでもある。宗密のいう「荷沢宗」の系譜については、思想と法統意識の両面から、あらためて考察する必要があるであらう。

#### (四)

以上、宗密の「荷沢宗」の法系に対する、胡適博士、冉雲華博士、そして柳田聖山氏の研究について、ごく簡単にふり

返って見た。しかし、この三研究の内容は、ともに広範で多岐にわたるもので、とてもここに要約したような内容に収まるものではない。ことに胡適博士の遺稿について、これが博士じしんの定論でないことを強調したが、そのことは決してこの遺稿ぜんたいが放棄されるべきものだとということの意味しない。それどころか、この遺稿は宗密の伝法系譜の問題をこえて、きわめて多方面の事実を解明し、中唐期の禅宗の広範な動きを巨視的に描き出す端緒を開いている。結論には到っていないとも、この考証の過程を通して、我々は今日なお多くの貴重な指唆や啓発を得ることができるのである。

嘗て竹内好は「吉川幸次郎訳『胡適自伝』評」（一九五二年／『竹内好全集』巻三・筑摩書房一九八一年再録）において、次のような評価を述べていた。

胡適という人は、新しいことに手をつけるのは早いが、すぐあきて、投げ出す質らしい。（『中国哲学史』も『白話文学史』も未完だ。）（頁四八）

彼の哲学史は、馮友蘭があらわれるまでの、文学史は、鄭振鐸があらわれるまでの、ごく短い、つなぎの役割しか持たなかった。小説の考証にしても、民俗研究にしても、国語運動にしても、同様である。（頁四九）

しかし、今日から見て、この評価は必ずしもあたらぬ。白話文学史や中国哲学史研究の一貫として唐代禅宗史の問題に

『禅源諸詮集都序』の訳注研究（一）（石井・小川）

逢着した胡適博士は、当時ほとんど手つかずであった敦煌禅宗文献と唐代の碑文資料とを駆使しながら、この未開拓の分野を倦むことなく切り拓きつづけたのである。『胡適手稿』に遺された、龐大な未発表の札記を目にし、そして最後まで新たな考証による書きかえを止めなかったこの論文を翻訳して、博士の「要怎麼收獲、先那麼栽（何らかの收獲を得たければ、まずそれ相應にものを栽えよ）」という言葉が、まず自分自身に厳しく課せられたものであったことを痛感せずにはおれない。胡適博士の学問について、私には今、入矢義高先生の次の言葉が、深い共感とともに想い出されるのであった。

「偉大なる」という讃辞は、恐らく先生の好まれる所ではない。私にとって、先生は正に「純粹な」学者であった。

（「回憶胡適先生」／『胡適禅学案』序）

一九九四年二月二日

小川隆 記

## 凡 例

一、本項は胡適博士の遺稿「跋裴休的唐故圭峯定慧禅師伝法碑」の全訳と訳注である。

二、遺稿は一九六一年八月一六日に書かれ、同九月二八日に改稿された初稿と、それに対する八月二二日づけの「後記」、及びそのごあらたに筆を起しながら未完のまま

に終った改作稿、との三部分より成る。

三、遺稿はがんらい、台湾の『中央研究院歴史語言研究所集刊』(以下『集刊』)の第三三本に発表すべく準備されていたものであったが、博士の逝去によって果たされず、未完のまま同『集刊』第三四本・故院長胡適先生紀念論文集上冊(一九六二年)に掲載された。翻訳の底本には、柳田聖山編『胡適禅学案』(中文出版社・正中書局・一九七五年)がこれを影印・再録したものをを用いる。

四、文中、(註一)……(註九)は遺稿の整理者・黄彰健氏によつて附された原註、(1)……(26)は訳者が附した訳註である。同一の考証や論点が初稿・後記・未完改作稿の間で、しばしば重複したり分散したりして現われることがあり、その場合は同一の註番号をそれぞれの箇処に附しておいた。従つて、同一の番号が数ヶ処に見えたり、数字の順序に従わない形で註番号が続いたりする場合がままある。

五、訳註は主として、(1)胡適博士じしんの他の論稿によつてこの論文の内容を補充する。(2)この論文に対する後世の批判・検討を摘録して本文とつきあわせる、という二点に重点を置いた。(1)については、「致柳田聖山書」(一九六一年一月一五日付。『胡適禅学案』影印再録。／柳田「胡適博士の手紙」『禅学研究』五三・一九六三年、参照)

を、(2)については冉雲華「宗密伝法世系的再検討」(一九八五年／同『宗密』東大図書公司・世界哲學家叢書一九八八年附録／同『中国仏教文化研究論集』東初出版社一九九〇年再録・『論集』と略)を、特に多く用いる結果となつた。双方とも論点の要約でなく、なるべく具体的な考証の全体をそのまま訳出することを原則とした。

六、訳文中、( )内は原著者によるもの、「」内はすべて訳者の補つたものである。

七、引用の資料はつとめて博士所引の校定と句読に従い、訓読書下し文の形式で訳出する。ただし特に必要のないかぎり、当用漢字を用いている。

九、『禅源諸詮集都序』・『中華伝心地禅門師資承襲図』および『円覚経大疏鈔』の一部については、参照の便宜の爲、鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』(筑摩書房・禅の語録9・一九七一年)の頁数を、『鎌田』頁々という略称で補記する。

一〇、なお『中華伝心地禅門師資承襲図』は、石井の研究によればむしろ『裴休拾遺問』を正式書名とすべきものであるが、今回の訳では、混乱を避ける爲、胡・冉両博士の原文を尊重して且らく従来の通称に従つておく。石井の見解については、訳註(23)所掲の諸論を、また石井による新たな校定と訳註については、「訳註」裴休拾遺

問』(上)』(『駒沢大学禅研究所年報』三・一九九二年)  
および『禅語録』(訳註(23)所掲)を、それぞれ参照  
されたい。

裴休の「唐故圭峯定慧禪師伝法碑」に跋す<sup>(註一)</sup>

『金石萃編』一一四・『全唐文』七四三

胡適先生遺稿

これは裴休〔七九一—八六四〕<sup>(2)</sup>が作った、圭峯禪師宗密の伝  
法碑である。宗密は建中元年(七八〇)に生まれ、会昌元年  
正月(八四一)に没しているが、この碑はそのごの大中七年  
(八五三)、「今皇帝〔宣宗〕、再び真宗を闡き、定慧禪師・  
青蓮の塔と追諡す」という時に作られたもので、大中九年  
(八五五)に建てられている。したがって、これは同時代の人  
の証言とみてさしつかえないものである。作者裴休じしん、  
こう称している。

休、大師〔宗密〕とは、法に於いては昆仲<sup>きょうだいた</sup>為り、義に於いて  
は交友<sup>た</sup>為り、恩に於いては善知識<sup>た</sup>為り、教に於いては内外護<sup>た</sup>為  
り、故に詳らかにして之を敘ぶるを得。他の人なれば則ち詳  
しからざるなり。

裴休はさきに「黄檗山断際禪師(希運)伝法心要序」(『全唐  
文』卷七四三)を作り、そこで自から希運の弟子と称してい

『禅源諸詮集都序』の訳注研究(一)(石井・小川)

る。<sup>(3)</sup>希運は洪州道一〔馬祖〕門下の百丈懷海禪師の弟子であ  
る。そこで裴休は自から六祖慧能派下の第六代を任じ、「大  
師とは法に於いては昆仲<sup>きょうだいた</sup>為り」と述べたのである。また彼  
は宗密の『円覚経略疏』にも序を書いているが(『全唐文』七  
三四)、そこでは「休、嘗て禪師(宗密)の闡域に遊び、禪  
師の頭訣を受く」と言っており、<sup>(4)</sup>それゆえここで「義に於い  
ては交友<sup>た</sup>為り、恩に於いては善知識<sup>た</sup>為り」と述べたのであ  
り、こうした諸もろの資格によって、彼は「故に詳らかにし  
て之を敘ぶるを得。他の人なれば則ち詳しからざるなり」  
という自信を示したのであった。したがってこの「圭峯禪師  
伝法碑」は、最も信頼するに足る同時代の証言であるはずな  
のである。

そこで、最も完全な形で伝わるこの唐碑を材料として、裴  
休の詳述する宗密の伝法系譜の信憑性について考証してみた  
い。  
この碑は次のように書き出される。

圭峯禪師は宗密と号す。姓は何氏、果州西充県〔四川省西充〕  
の人。釈迦如来三十九代の法孫なり也。

これにつづけて如来が八十年の在世の間に「無量の人天・声  
聞・菩薩の為」に説いた種々の法が記される(あわせて一百  
字あまり)。

……遺事無し矣。最後に独り法眼を以て大迦葉に付し、祖祖相

伝して、別に世に行なわしむ。

ここに見える「最後に独り法眼を以て大迦葉に付し」という説は、すでに九世紀中葉の禪門において流行の説となつていたものである。<sup>(5)</sup> 碑文はつづけて次のように記す。

迦葉自り達摩に至るまで、凡て二十八世。達摩は可〔慧可〕に伝え、可は璨〔璨〕〔僧璨〕に伝え、璨は信〔道信〕に伝え、信は忍〔弘忍〕に伝えて、五祖と為れり。

又た融〔法融〕にも伝えて、牛頭宗と為れり。

忍は能〔慧能〕に伝えて六祖と為れり。又た秀〔神秀〕にも伝えて北宗と為れり。

能は会〔神会〕に伝えて荷沢宗と為り、荷沢は宗に於いて七祖と為れり。

(能は) 又た讓〔懷讓〕にも伝え、讓は馬〔馬祖道一〕に伝う。馬は其の法に於いて江西宗と為れり。

この碑はいわゆる「青原行思」の一派には言及していない(宗密の『禪源諸詮集都序』等でも石頭希遷にはふれているが、行思にはまったくふれていない)<sup>(6)</sup>。さて、この次にはもっぱら荷沢神会から宗密に至る法系が述べられる。

荷沢は磁州〔河北省磁県〕の如に伝え、如は荆南〔湖北省江陵県〕の張に伝え、張は遂州〔四川省遂寧県〕の円に伝え、又た東京〔洛陽〕の照にも伝う。円は大師〔宗密〕に伝え、大師は荷沢に於いて五世と為り、達摩に於いて十一世と為り、迦葉に於いて三十八世と為れり。

其の法宗の系たるや也、此くの如し。

だが、実際には、この法系は、大いに問題あり、なのである。宗密の『円覚略疏鈔』巻四(『統蔵』巻輯十五套二冊・葉一三二)でも、荷沢神会門下の「一枝」は次のごとく記されていた。

第七祖(すなわち荷沢神会)の門下の且如きは伝法すること十二人。且らく一枝を敍ぶれば——

磁州法観寺の智如和尚、俗姓は王。<sup>(註二)</sup>

磁州門下の成都府聖壽寺の唯忠和尚、俗姓は張、亦た南印とも号す。

聖壽門下の遂州大雲寺の道円和尚、俗姓は程。長慶二年(八二二)、成都の道俗、迎えて聖壽寺に帰せしむ。先師を紹繼ぎて、大いに法化を昌んにし、如今、現に在す。……〔Z一五一三二一左上〕

しかし、この「一枝」はがんらい、成都浄衆寺の無相門下の神会から出たものであって、東京荷沢寺の神会から出たものでは、けしてないのである。

『宋高僧伝』巻九・成都府浄衆寺神会の伝にいう。

釈神会、俗姓は石、本と西域の人なり也。祖父、居を徙し、因りて岐に家し、遂て鳳翔〔陝西省鳳翔県〕の人と為れり矣。会〔……〕年三十にして、方めて蜀〔四川〕に入り、無相大師に謁し(胡適按ずるに、彼は開元八年・七二〇の生まれであるか

ら、その三十歳はちょうど天宝八年・七四九に当たる。これは正しくかの神会が東京荷沢寺で世間を騒がせていた時期である。とすると、彼が神会を名としたのも、偶然の一致ではなさそうである。おそらく敬慕の念を表わしたものであろう。利根もて頓悟し、冥に心印に契えり。無相嘆じて曰く、「吾が道は、今、汝に在り矣」と。爾の後、徳もて慧広に充てられ、鬱として禅宗を為せり。其の大略は——寂照して境を滅し、超証して念を離る。即心是仏にして、身有るを見ず。其の凝閉して無象に当たりては、則ち其の質を土木とし、夫の妙用して黙濟するに及びては、雲行き雨施し、蚩蚩なる羣氓も、陶然として化を知り、その貌を覩て善に遷り、その言を聞きて非を革む。廓蕩と昭（照？）らし、執縛を洗うに至りては、上中下の性をば、分に随いて入ら令む。

貞元十年（七九四）十一月十二日、疾を示し、儼然として加跣し坐して滅す。春秋七十五、法臘三十六。……初め会、法を伝えて坤維〔西南〕に在り、四遠の禅徒、寺に臻萃まる。時に南康王・韋公阜、最も会に帰心し、卒するに及びて、哀咽し追仰す……為に碑を立て、自から文を撰し、並びに書す。禅宗、之を榮とす（韋阜は蜀にあること二十一年。永貞元年・八〇五に死す。『全唐文』卷四五三に収める韋阜の文にはこの碑文は無<sup>い</sup>）。〔下五〇—七六四上中〕

これは無相門下の第一代である。宗密がこの成都浄衆寺の神会を故意に東京荷沢寺の神会とみなしたのも、これまた正し

く私が常々言うところの「攀龍附鳳<sup>(9)</sup>」の恰好の一例なのである。

第二代は、宗密によれば、「磁州法観寺の智如和尚、俗姓は王」ということになるが、この代については、現在のところ資料がない。<sup>(注三)</sup> 私はこの代は根拠のないもので、宗密の偽造ではないかと、かなり疑わしく思っている。

『宋高僧伝』卷十一・洛京伏牛山自在伝の後に、南印の伝が附されている。

成都府元和聖壽寺・釈南印、姓は張氏。明寤の性にして、益を受けて厭くこと無し。曹溪の深旨を得るも、以て証と為すこと無く、（成都府の）浄衆寺会師に見ゆ。所謂る、落機の錦は、濯<sup>あら</sup>えば以て妍<sup>うつくしき</sup>（大正蔵本は「研」に作る）を増し、銜燭の竜は、行きて而して暗を破る、なり。印、江陵自ら蜀に入り、蜀江の南の壩<sup>ほどり</sup>に於いて、草を薙り苜<sup>かや</sup>を結ぶに、衆皆な帰仰し、漸に仏宇と成れり。貞元（七八五—八〇四）の初年なり也。高司空崇文、劉闢を平らげて（元和元年・八〇六）の後、此の寺を改ためて元和聖壽と為す。初めの名は「宝応」なり也。印、化縁、將に畢<sup>お</sup>わらんとし、長慶（八二一—八二四）の初めに於いて疾を示し滅に入れり。……〔下五〇—七七二中〕

南印は俗姓を張といい、江陵〔荊州とも／胡北省〕から蜀〔四川〕に入った。そこで裴休の碑文では、この人を「荆南張」とよんでいるのである。これが、宗密が「成都府聖壽寺

唯忠和尚、俗姓は張、亦た南印とも号す」といっている人のことであるのは、おそらく疑いあるまい。だが、『宋高僧伝』によれば、南印は浄衆寺神会下の第一代であって、けして第二代ではないのである。<sup>(10)</sup>

『宋高僧伝』のこの伝では、南印の名が唯忠だとは言っていない。しかし、『宋高僧伝』巻九には別に「黃龍山惟忠伝」があり、次のように言っている。「惟忠、姓は童氏。成都府の人なり。……嵩嶽に遊び、神会禪師に見え、疑を析きて沈黙す。……聖跡を觀覽し、黃龍山の鬱翠として奇異なるを見て、乃ち茅舎を営む。……建中三年(七八二)入滅、報齡七十八」〔大五〇―七六三下〕。俗姓を童というこの惟忠がかの「荆南張」の南印ではないのは明らかである。こちらの惟忠は「嵩嶽に遊び、神会に見えた」というのだから、荷沢神会の方の第一代の弟子としなければならぬ。ただし、神会は「嵩嶽」になど住してはいないのであるが。<sup>(11)</sup>

次の「遂州大雲寺道円和尚」については、宗密じしんのわずかばかりの記録があるのみである。<sup>(註四)</sup> いわく、

遂州大雲寺の道円和尚、俗姓は程。

だが、そもそも、この一句からして疑わしい。「大雲寺」は武則天の時に天下に詔して建立させたもので、開元二六年(七三八)には詔によって「開元寺」に改められている(趙明誠『金石録』卷二六「大雲寺禅院碑」跋尾を看よ)。それが

どうして元和(八〇六―八二〇)や長慶(八二一―八二四)の時代になってもなお遂州に「大雲寺」があるのであるか(『柳宗元文集』卷二八に「柳州復大雲寺記」があり、次のように言う。「大雲寺は焚けて復せざること且に百年にならんとす。三百室の人、其の依歸する所を失い、復た神を立てて(牲を)殺す焉。元和十年(八一五)刺史柳宗元始めて至り、神を逐い……而して其の地を取り、……其の傍に小僧舎有り、之を闢き……寺の故名を取り、大門を作り、字を以て之に掲ぐ。……」柳州における「大雲寺復興」は、きわめて珍しいことであつたようだ。<sup>(13)</sup>

宗密じしんは、自からと遂州道円との関係を次のように記すのみである。

……遂州〔四川省遂寧県〕は涪江の西岸に在り、宗密は家、果州〔同・南充市北〕を貫とす。遂州に義学院有り、大いに儒宗を闡くに因りて、遂て投詣して業を進む。二年を経て後、和尙(道円のこと) 西川〔劍南西川/四川省成都〕従り遊化して此の州に至り、遂て相い遇うを得たり。法を問い心に契うこと、針と芥と相い投ずるが如し。……(『円覚経略疏鈔』卷二)〔Z一五―一〇六左下〕

また、次のようにも言っている。

長慶二年(八二二)、成都の道俗(道円和尚を)迎えて聖壽寺に帰せしむ。先師を紹繼いで、大いに法化を昌んにし、如今、

現に在す。(『円覚経略疏鈔』卷四)〔Z一五—一三—左上下〕  
こうして見てみると、道円は成都聖壽寺の和尚と呼ぶよりほ  
かない。彼は「西川従り遊化して此の州(遂州)に至った」  
人なのである。となると「遂州大雲寺」という名称もあてに  
はなるまい。裴休の碑文には次のようにある。

大師(宗密)は本と豪家にして、少くして儒書に通じ、世に干  
めて以て生靈を活かさんとす。偶ま遂州に謁するも、遂州、未  
だ語を与えず。退きて徒中に遊ぶに、其の儼然として思うが若  
くにして無念、朗然として照すが若くにして無覚なるを見て、  
欣然として之を慕い、遂て削染して教えを受く(「受教」は『金  
石萃編』では「教受」に作る。今、『全唐文』卷七四三に従う)  
道成りて乃ち荆南〔荆南張・南印〕に謁す。……

また後文には次のようにも言う。

大師は建中元年(七八〇)を以て世に生まる。元和二年(八〇  
七・二十八歳)、心を円和尚〔遂州道円〕に印せられ、又た具  
を拯律師に受く。……

『略疏鈔』と裴碑を合わせると、こう言うことができよう。  
宗密ははじめ遂州で「儒書」を学んでいたが、二八歳の時に  
道円和尚に出あい、「法を問うて心に契うた」。そこで「削染」  
して僧となり、その後さらに成都元和聖壽寺の南印和尚に謁  
したのである、と。

さて、『円覚経略疏鈔』卷二に次のように言う。

『禅源諸詮集都序』の訳注研究(一)(石井・小川)

和尚の得る所の法は是れ嶺南曹溪能和尚の宗旨なり。〔Z一五  
—一〇六左下〕

ここにいう「和尚」は「遂州道円」のことである。しかし、  
『宋高僧伝』の神会伝に明々白々に述べられていたように、こ  
の神会は成都浄衆寺の無相和尚の弟子であって、本来は曹溪  
の一派ではないのである。無相の法系は次のとおりである。

弘忍—智詵—処寂—無相—神会  
(唐和尚) (金和尚新羅王族) —無住

『宋高僧伝』卷一九に成都浄衆寺無相伝があり、智詵が附見  
する。また同卷二〇には資州山北蘭若処寂伝がある。いずれ  
も「感通」篇にふくまれており、その基づく資料はともに少  
々うさんくさい。この派の歴史および後の無相や無住の思想  
は、すべて『歴代法宝記』に記載されている。これには巴黎  
と倫敦の敦煌本が存し、『大正蔵』第五一冊「史伝部三」頁  
一七九以下に収められている。また金九経が整理して分段・  
分巻した活字本三巻もある。<sup>(15)</sup>

※ ※ ※ ※ ※

以上、宗密じしんが語り、また裴休の碑文に記されている  
伝法系譜について、些かの考証を加えてみた。その結論はこ  
うである。宗密は成都府浄衆寺・無相和尚門下の神会和尚の  
系統から出た人である。彼は蜀から出て帝都長安に到り、  
元和十一年(八一六)に終南山智炬寺で經典を読み著作に従

事、さらに長慶元年(八二二)に終南山草堂寺で『円覚経略疏』を著わして、その才気と学力はしだいに帝王や大臣の敬信を受けるようになっていった。そこで彼は有力な仏教宗派または禪門の一派に依附して、自己の立脚の根拠としようとする。この時代——すなわち長慶(八二二—八二四)から大和(八二七—八三五)・開成(八三六—八四〇)に至る時代——禪宗の「南宗」はすでに「正統」の地位を獲得し、慧能もすでに元和一〇年(八一五)、詔によって「大鑑禪師」の号を諡られていた。当時の文豪、柳宗元・劉禹錫らの新たな碑文の中ではいずれも慧能が「第六祖」に公認され、「其の説は具さに在り、今、天下に布ねし。凡そ禪を言うものは、皆な曹溪に本づく」(柳碑の語)と公認されているのである。<sup>16)</sup>しかし、実際には慧能の死後百年の間、「天下」に流传していた「曹溪」の禪の説は、すべて東京荷沢寺の神会和尚の宣伝した言説だったのである。我々はそのご一千数百年の後、敦煌の石室に保存された、四万字にも及ぶ神会の伝教の言説を目にし、また当時の入唐求法の日本僧、円仁・円珍らが持ち帰った神会の著作の目録を目にしている。——そこから我々は神会の当時に於ける宣伝力の広大さ深遠さを認めぬわけにはゆかぬのである。<sup>17)</sup>——つまり我々は「其の説は具さに在り、今、天下に布ねし。凡そ禪を言うものは曹溪に本づく」という柳宗元の語が、実はただ「皆な荷沢神会に本づく」というものでし

かないことを認めざるをえないのである。

荷沢神会の思想は当時最も世を風靡していた禪宗思想であった。それゆえ宗密は自らが「荷沢宗」の蜀に伝わった一派の出であると述べたのであり、「荷沢に於いて五世と為り、達摩に於いて十一世と為り、迦葉に於いて三十八世と為れり」、「釈迦如来三十九代の法孫なり也」と述べたのであった。<sup>18)</sup>かくも高貴なる系譜の唯一の根拠が、成都浄衆寺の一派に「益州石」とよばれている。いっぽう、かの東京荷沢寺の神会和尚は俗姓は高、襄陽の人である。この成都浄衆寺の神会が東京荷沢寺の神会でないことを、宗密はむろん承知していたはずである。宗密は多くの著作において、自らが蜀地方の浄衆寺および保唐寺という、禪宗の一大系統の二大流派の歴史に通暁していることを明確に示している。ここではそのうち二種の著作を挙げておきたい。一つは『中華伝心地禪門師資承襲図』(『続蔵経』式・十五套五冊・四三三—四三八葉)、いま一つは『円覚経大疏抄』卷三下(『続蔵経』卷・十四套三冊・二七七—二八〇葉)、である。

『師資承襲図』で、宗密は、弘忍門下に蜀地方に伝わった一大系統のあったことを、はっきりと指摘している。

資州佐(智詵)——資州処寂——益州金(無相)は新羅の王族で、姓

は金—益州石……

この「益州石」こそ浄衆寺の神会和尚にはかならない。俗姓を石というので、「益州石」というのである。

また、『円覚経大疏抄』卷三下で、宗密は当時の禅の「七家」について詳述しているが、そのうちの「第一家」は次のとおりである〔Z一四—二七八右下〕。

「三句に心を用い、戒定慧と為す」とは、第二家なり也。根元は是れ五祖（弘忍）の下より分出せるなり。名づけて智説と為す、……本と是れ資州の人。後、本州の徳純寺に却歸りて化を開く。弟子処寂、俗姓は唐、後を承く。

唐、四子を生む。成都府浄衆寺金和尚、法名は無相、是れ其の一なり也。大いに此の教を弘む（原注；「金の弟子、当寺の石（原本は召に誤る）・長松山の馬・遂（原本は遂に誤る）州の李（原本は季に作る）・通泉県の李（原本は季に作る。通泉県は唐代には梓州に属す）皆な之を嗣ぐ。」）

「三句」と言うは、無憶・無念・莫忘なり也。……「戒定慧」は、次いで三句に配するなり也。（胡適按ずるに、この句は詳説されてはいない。『歴代法宝記』は金和尚の説を「無憶は是れ戒、無念は是れ定、莫忘は是れ慧」としている。それで「三句に配す」というのである。……『鎌田』頁三〇五）

この一段の宗密の自注に「金の弟子、当寺の石」といっているが、正しく浄衆寺の神会、すなわちこの寺の「益州石」の

『禅源諸詮集都序』の訳注研究（一）（石井・小川）

ことである。

宗密はこの「益州の石」・「当寺の石」が浄衆寺無相（金和尚）門下の神会にはかならぬことを百も承知で、それでいて故意にこの神会を自己の先祖として認めず、故意にかのはるか東京荷沢寺の神会の方を、自己の先祖と認めようとしているのである！これはまぎれもなく、意図的な詐欺であり、意図的な「攀龍附鳳」である。

彼は『中華伝心地禅門師資承襲図』において、慧能が「第六」祖、荷沢神会が「第七」祖であると「画き出して」いる。いわく、

徳宗皇帝、貞元十二年（七九六）、皇太子に勅して諸禅師を集め禅門の宗旨を楷定し、伝法の傍正を捜求せしむ。遂て救の下る有り、荷沢大師を立てて第七祖と為す。内神竜寺に見に銘記有り。又た御製の「七代祖師讚文」、見に世に行なわる。（『円覚経大疏抄』卷三之下・二七七葉に神会の略伝があり、そこにも「貞元十二年、皇太子に勅して諸禅師を集め、禅門の宗旨を楷定せしむ。遂て神会禅師を立てて第七祖と為す……」とある。嘗て指摘したとおり、この事は他の書物には見えず、ただ志磐の『仏祖統紀』四二に「貞元十二年正月、皇太子に勅し、内殿に於いて諸禅師を集め、伝法の傍正を詳定せしむ」とあるのみである〔T四九—三八〇上〕。ただし志磐は、勅によって神会が第七祖に立てられたことは記していない。（『鎌田』頁二八二）

宗密の『承襲図』では、神会の「一枝」は次のように図示されている(『鎌田』頁二九〇)。

神会第七―磁州智如―益州南印―東京神照  
遂州道円

これこそ「荷沢(神会)は磁州如に伝え、如は荆南張に伝え、張は遂州円に伝え、又た東京照にも伝う。円は大師(宗密)に伝う」という裴休の碑文の根拠となったものにほかならない。

ここで宗密自身が造り出した伝法系譜が、信用できぬものだということを考証した。そこであらためて、彼の真実の系譜を次のように定めることができる。弘忍↓資州智詵↓益州浄衆寺無相(金和尚のこと)↓益州浄衆寺神会(「益州石」・「当寺石」)↓益州元和聖寿寺南印(俗姓張、江陵〔荊州〕より蜀に入る、故に「荊南張」という)↓遂州道円(のち益州元和聖寿寺に住す)↓宗密

この系譜の方が、よほど信の置ける真実のものである。

※ ※ ※ ※ ※

宗密じしんが宣伝した伝法系譜の主なねらいは、「第七祖荷沢神会」の法系に依附することに在り、そのために自から荷沢神会下の「五世」を以て任じたのであった。だが、実際には、彼は成都浄衆寺の神会門下の第四代だったのである。

我々は宗密自から宣伝した系譜を信ぜず、また、それをうけた裴休の碑文に記される宗密の「伝法」系譜をも信じな

い。となると、さらに裴休の碑文中の「能は会に伝えて荷沢宗と為り、荷沢は宗に於いて七祖と為れり」という一句についても、軽々に信ずるわけにはゆかぬであろう。なぜなら、裴休の語はおおかた「貞元十二年……敕の下る有り、荷沢大師を立てて第七祖と為す」という宗密の語にもとづくものでしかないからである。宗密は人から信用されないことを心配して、次の二つの「証物」「証拠物件」を提示している。

(一) 内神竜寺に見<sup>げん</sup>に碑記有り

(二) 又た御製の「七代祖師讚文」、見<sup>げん</sup>に世に行なわる。

だが今日から見て、これらの語はたぶんあてにならないのであるまいか。<sup>(19)</sup>

五十年〔民国五〇・一九六一〕八月十六夜、脱稿、

九月廿八夜改稿。<sup>(註五)</sup>

## 後記

宗密じしんは蜀地方の浄衆寺無相―神会の系統―の出であった。それゆえ、いかに伝法系譜を偽造し、いかに意図的な詐欺によって浄衆寺神会を東京荷沢寺の神会と同一視し、そして、いかに浄衆寺の系統が自己の祖先であることを否定しさらうとも、彼が成都の浄衆寺・保唐寺両派の歴史と思想に通暁していたことはまちがいないのである。先に彼が

『円覚經大疏抄』卷三下に記した、浄衆寺金和尚（無相）の伝法の源流、その思想の大略、金和尚の四人の弟子、について引用したが、彼は同書の中でさらに金和尚門下の革命性を帯びた一流派——すなわち成都保唐寺の無住和尚についても記述している。いわく「Z一四—二七八左上」、

「教行に拘らずして識を滅す」とは、第三家なり也。其の先も亦た五祖下の分出にして、即ち老安和上なり也。……四弟子有り、皆な道高く名著わる。中に一俗弟子陳楚章有り、時に陳七哥と号す。一僧有り無住と名づく、陳の開示に遇いて領悟し、亦た志行孤勁なり。後、蜀中に遊び、金和尚〔浄衆寺無相〕の禪を開くに遇いて、亦た其の会に預かる。

但だ更ためて諮問せるのみにして、見は前悟を改たむるに非ず。將欲に之を未聞のものに伝えんとするも、意に俗人に稟示するには恐らく宜便に非ずと以いて、遂て金和尚を認めて師と為せり。指示の法意は大かた同じきも、其の伝授の儀式は金の門下と全く異なれり。

異なるとは、謂く、釈門の事相は一切行なわず、剃髪し了らば便わち七条を掛くるのみにして、禁戒を受けず。礼懺、転読、画仏、写經に至りては、一切之を毀ち、皆な妄想と為し、所住の院にも、仏事を置かざるなり。故に「教行に拘らず」と云うなり也。

「識を滅す」とは、即ち所修の道なり也。意に謂く、生死輪転するは、都て心を起すが為なり。心を起すは即ち妄なり。善惡

を論ぜず、起ころざれば即わち真なり。亦た事相の行に似ず〔？〕、分別を以て怨家と為し、無分別を妙道と為す。

亦た金和尚上の三句を伝う。但だ「忘」字を改ためて「妄」字と為すのみ。云く、諸同学は錯りて先旨の言旨を預（領？）ず、と。意に謂く、無憶・無念なれば即ち真、憶念すれば即ち妄。憶念するを許さず、故に「莫妄」と云う、と。

諸の教相を毀つは、且つ（其の？）意は分別を息滅して真を全うするに在り也。故に住持する所は、衣食を議せず、人の供送するに任す。送れば即ち暖衣飽食し、送らざれば即わち飢えるに任せ寒ゆるに任せ、亦た化を求めず、亦た飯を乞わず。有りて院に入るも、貴賤を論ぜず、都て逢迎せず、亦た起動もせず。讚歎、供養、怪責、損害、一切、他に任す。良に宗旨に無分別を説くに由るなり。是を以て行門は非と無く是と無く、但だ無心を貴びて妙極と為す。故に「滅識」と云うなり也。〔鎌田』頁三〇六〕

これはたいへん詳細な叙述である。ここ数十年のあいだに、敦煌写本『歴代法宝記』には二本が出現した。一つは倫敦、一つは巴黎に在る。その中では保唐寺の無住の思想が最も詳細に述べられており、宗密の記述とよく相互に印証することができる。（『歴代法宝記』は『大正蔵』卷五一・頁一七九—一九五に収める）。

『師資承襲図』において、宗密は保唐寺の系統の系譜を次のように図示している〔鎌田』頁二八九〕。

老安—陳楚章—保唐李了法

『歴代法宝記』によれば、無住の俗姓が李であるが、しかしそこに「了法」の名はない。私は「了法」はおそらく「天住」の二字の写誤か、または無住の弟子の代の人ではないかと疑っている。——つまりこの五字は、あるいは次のようであるべきではなからうか。

保唐李—了法

宗密はこの百年あまりの間の「南宗」「北宗」の争いが、全て神会から始まったものでしかないということを、よく心得ていた。つまり神会以前には、「但だ達磨の宗とのみ称して、亦た南北の号を出ださず」であったが、「天宝の初、荷沢、洛に入り、大いに斯の門を播め、方めて(神)秀門下の師承是れ傍・法門是れ漸」なるを顕かにす。既に二宗双び行なわれたれば、時の人、其の異を揀ばんと欲し、故に南北の名を標すること、此自り生まれり」ということになったのである、と(以上、『師資承襲図』(『鎌田』頁二七四・二八二)。

宗密はまた、後世いう所の「南宗」が正統となつてのち、多くの僧達が次々に争つて「曹溪」の後裔たらんとしていたこともよく理解していた——彼らはちょうど宗密じしんがそうであったように、懸命に曹溪の一すじを認めようとしていたのである。

『師資承襲図』において宗密は、当時最も盛行していた

わゆる「洪州宗」の馬祖(道一)が、やはり劍南・金和尚の門下の出であることを明確に指摘している。

洪州宗は、先は即ち六祖(慧能)門下の傍出なり。謂く、禪師有り姓は馬、名は道一。先は是れ劍南金和尚の弟子なり也(原注)；金の宗源は即ち智詵なり也、亦た南宗に非ず。注文は「南宗」を「南北」に誤まる。高節至道にして、遊方して頭陀し、随处に坐禪す。乃ち南嶽に至りて、讓禪師(すなわち「懷讓」)に遇い、宗教を論量するに、理、讓に及ばず、方めて伝衣付法は、曹溪の稟為るを知り、乃ち廻心して遵稟せり。便ち虔州(「処州」に誤る)・洪州に住し、或は山に或は郭に、広く供養を開きて、道流を接引す。後、洪州(今の南昌県)開元寺に於いて弘く讓の言旨を伝う。故に時の人号して「洪州宗」と為す也。

讓は即ち曹溪門下傍出の派徒なり(原注)；「曹溪の此の類は、数、千余可り。」是れ荷沢の同学なるも、但自ら率身ら修行するのみにして、本より開法せず。馬和尚の大いに其の教を揚ぐるに因りて、故に一宗の源と成れり(『鎌田』頁二八六)。

また『円覚經大疏抄』卷三下で、宗密は禪法の「第四家」、すなわち道一について次のように記している(二七九右)。

「触類是れ道にして心に任す」とは、第四家なり也。其の先は六祖の下従り分出す。謂く、南嶽觀音台・讓和上は、是れ六祖の弟子なれど、本より開法せず、但だ山に居りて修道するのみ。因みに劍南に沙門道一有り、俗姓は馬、是れ金和尚の弟子

にして、高節至道、随処に坐禅し、久しく荆南明月山に住す。後、聖跡を巡礼するに因りて、讓和上の処に至り、宗運を論量し、至理を微難するに、理、讓に及ばざりき。又た伝衣付法は、曹溪の嫡為るを知り、便ち之に依りて修行す。乾州(唐代、乾州を置く。今の四川省の茂県の西に在り。道一がまだ西川を出ていない時に住していた所であろうか?)・洪州・虔州に往き、或は山に或は郭に、広く供養を開き、道流を接引し、大いに此の法を引む。……『鎌田』頁二八八]

宗密の『師資承襲図』では、洪州宗の系統は次のように図示されている。『鎌田』頁二九〇。

南嶽讓—洪州馬(道一)—章敬暉(「禅」に誤る、懷暉)

百丈海(懷海)

西堂葳(智葳)

興善寛(惟寛)

宗密は、道一がもとは成都淨衆寺・金和尚の弟子であったことを、はっきりと指摘している——「金の宗源は即ち(資州徳純寺の)智誦なり也、亦た南宗に非ず。」——もともと「遊方して頭陀し、随処に坐禅」していたのが、後ようやく伝衣付法において「曹溪が正嫡であること」を知り、そこで始めて「但自に率身ひとえら修行するのみにして、本より開法せず」という讓禅師の門下に依附した、というのである。かくして、もとより「南宗に非ざる」かの金和尚の弟子が、そのま

ま南宗「六祖」の再伝の弟子となつてしまつたのであつた! 最も事実そのままなのは、宗密が、「讓禅師」のような「傍出の派徒」について、「曹溪の此の類は、数、千余可り!」と指摘している点である。「曹溪此類、数可千余!」という八文字は、その数十年間の「法統を争う」大きな風潮の中で、数かぎりない僧達ばかが次から次へと先を争ひひしめきあいながら、「南宗」の門下にはいあがろうとしていた、その大騒ぎのさまを最もよく描き出すものである!

「南嶽懷讓」というのは元来、知る者としてない名であつた。敦煌古本『壇経』に記す慧能の十弟子のうちこの名は見えないし、現存する数種の北宋本『壇経』にもこの名は見られない。

『唐文粹』卷六二に張正甫作「衡州般若寺観音大師碑銘」(『全唐文』卷六一九所収)がある。「観音大師」とは懷讓のことにはかならないが、その碑文の書き出しに次のようにある。

天宝三歳(七四四)、観音大師、衡嶽に終る。春秋六十八、僧臘四十八。元和十八年、故大弟子道一の門人、惟寛・懷暉と曰う。塵劫の遽かに遷り、塔樹の已に拱ひとかえとなれるに感じ、故老の口絶え、將に後学の憂を貽おこさんことを懼れ……乃わち景おほいなる行いを列ね、廢文を託す。

元和は一五年までで、一八年は存在しない(長慶三年・八二三年に当る)。懷暉が死ぬのが元和一〇年(八一五)、惟寛が元和一

二年(八一七)であるから、この「元和一八年」はおそらく「元和八年(八一三)」の誤りであろう。<sup>(21)</sup> ということは、この碑文は懷讓の死後六九年に作られたということである。それゆえ銘の中に「一たび委順<sup>みまか</sup>りて従<sup>よ</sup>り、茲<sup>こゝ</sup>に六紀となれり」「紀<sup>(1)</sup>一二年」という語句があり、碑文の中に「故老の口絶えんことを懼れ」という語句があるのである。こうした碑文はたいして史料価値のないものである。

一九六一・八・廿五夜・胡適

裴休の「唐故圭峯定慧禪師伝法碑」<sup>(1)</sup>に跋す<sup>(註六)</sup>

——宗密和尚自述の伝法系譜についての試論——

〔未完改作稿〕

圭峰宗密和尚は建中元年(七八〇)に生まれ、会昌元年(八四一)正月に没している。裴休の「圭峰定慧禪師伝法碑」(『金石萃編』一一四・『全唐文』七四三)は大中七年(八五三)、「今皇帝〔宣宗〕、再たび真宗を闡<sup>ひら</sup>き、定慧禪師・青蓮の塔と追諡す」という時に作られたもので、大中九年(八五五)に建てられている。したがって、これは同時代の人々の証言とみてさしつかえないものである。作者裴休じしん、こう称している。

休、大師〔宗密〕とは、法に於いては昆仲<sup>きんちゆう</sup>為り、義に於いては交友<sup>たう</sup>為り、恩に於いては善知識<sup>ぜんちしき</sup>為り、教に於いては内外護<sup>た</sup>為り、故に詳らかにして之を叙ぶるを得。他の人なれば則ち詳しからざるなり。

裴休はさきに「黄檗山断際禪師(希運)伝法<sup>ま</sup>心要序」(『全唐文』卷七四三)を作り、そこで自から希運の弟子と称している。<sup>(3)</sup> 希運は洪州道一〔馬祖〕門下の百丈懷海禪師の弟子である。そこで裴休は自から六祖慧能派下の第六代を任じ、「大師とは法に於いては昆仲<sup>きんちゆう</sup>為り」と述べたのである。また彼は宗密の『円覚経疏』にも序を書いているが、その序では宗密が『円覚経』に対して作った「大疏三卷、大鈔十三卷、略疏兩卷、小鈔六卷、道場修証儀一十八卷」のことが言及されているから、この序はこれら数部の「疏」と「鈔」ぜんたいに對する総序である。<sup>(4)</sup> 「疏」とは詳注、「鈔」とは疏に對する疏のこと。裴休はさらに宗密の『華嚴原人論』や『禪源諸詮集』、『註華嚴法界觀門』などにも序を書いているが、こうした序文の中で、彼は次のように述べているのである。「ともに『全唐文』七四三」。

休、嘗て禪師の闔域に遊び、禪師の頌訣を受く。

(『円覚経疏序』)

余、枕を吾が師の戸牖の間に高くすること久し矣。

(『華嚴原人論序』)

……諸宗の門下、通ずるもの少く局らるるもの多し。故に数十年來、師法は益ます壞たる。……是非紛拏れて、能く辨析する無し。則ち向者の世尊菩薩、諸方の教と宗も、適だ以て諍いを後人に起こし、煩惱の病を増すに足るのみ。何の利益か之れ有らん哉？ 圭峰大師は……是に於いて如来三種の教義を以て、禪宗三種の法門に印し、餅盤釵釧を融かして一金と為し、酪酥醍醐を攪して一味と為す。綱領を振えば萃ぐる者は皆な順い、会要に拠れば來たる者は同に趨く。……又復た宗源の本末、真妄の和合、空性の隱顯、法義の差殊、頓漸の異同、……を直示するに、耳を提げて之に告げ、掌を指さして之に示すにあらざるは莫し、……乳いて之を藥し、腹きて之を糞る。……吾が師の若きは、仏日を捧げて委曲に回照し、疑の噎をば尽く除き、仏心に順じて横に大悲を亘げて、窮劫に益を蒙らしむ。則ち世尊は闡教の主為りて、吾が師は會教の人為り。本と末と相い扶け、遠と近と相い照らす、一代時教の能事を畢えたりと謂う可けん矣『鎌田』頁二。

（『禪源諸詮集序』）

裴休はこのように宗密の著述を崇敬し、このように彼の為の宣伝と弁護をなしている。それゆえ彼は宗密と「義に於いては交友為り、恩に於いては善知識為り、教に於いては内外護為り」と述べたのであった。

裴休はこうした種々の資格あるがゆえに、宗密の為にこの碑文を書くにあたって、「詳らかにして之を叙ぶるを得。他

の人なれば、則ち詳しからざるなり」と称しえた。我々がこの「伝法碑」を研究するうえでも、裴休が資格を具えた同時代の証人であり、そればかりか、まちがいに宗密じしんによって提供された伝法系譜と伝記資料に基づいていると認めよよいのである。しかし、惜しむらくは、宗密本人の提供した資料は意図的な作偽の要素あるを免れ難く、そのために朗誦に堪える裴休のこの名文も、信頼すべき禪宗史ないし中国仏教史の史料とはみなしえないということになるのである。

※ ※ ※ ※ ※

我々が最も興味を覚えるのは、この「伝法碑」で叙述される宗密の伝法の来源と系譜に対してである。碑文の第一句はこうである。

圭峯禪師は宗密と号す。姓は何氏、果州西充県の人。釈迦如来三十九代の法孫なり也。

この碑文は最初から最後まで、このようにきわめて断定的で、きわめて自信に満ちた語調で貫かれている。これに続けていわく、

釈迦如来の在世八十年、無量の人天・声聞・菩薩の為に、五戒・八戒・大小乗戒・四諦・十二縁起・六波羅密・四無量心・三明・六通・三十七品・十力・四無畏・十八不共法・世諦・第一義諦・無量の諸解説・三昧・惣持門・菩提・涅槃・常住の法性——莊嚴せる仏土・衆生を成就せしめ天人を度する教え・善

薩の一切の妙道を説きたまう。謂いつべし、廣大周密、法界を無疆に廓ひろげ、性海を無際に徹とほし、権実も頓漸も、遺事無しと矣。しかし、実はほかになお「遺事」がある。

最後に独り法眼を以て大迦葉に付し、祖祖相伝して、別に世に行なわしむ。迦葉を私ひいして、人天・声聞・菩薩を外とんずるには非ざるなり也。此の法を顧るに、衆生の本源、諸仏の所証にして、一切の理を超え、一切の相を離れ、言語智識・有無隠顕を以て推求して得る可きにはあらざるなり。——但だ心に相い印し、印印相い契い、自からを使して之を証し、光明受用せしむるのみ而已。

ここで釈迦如来が「最後に法眼を以て大迦葉に付し、祖祖相伝し、別に世に行なわしめた」と言っているのが、「教外別伝」といわれる神話である。この「教外別伝」の「法眼」こそ、かの「一切の理を超え、一切の相を離れ、言語智識・有無隠顕を以て推求しても得ることのできぬ」「禅」というやつなのである。

これにつづけて、ようやく「伝法」の本文となる。

迦葉よ自ら達摩に至るまで、凡およて二十八世。達摩は可可「慧可」に伝え、可は璨璨「僧璨」に伝え、璨は信信「道信」に伝え(兩璨字、碑文はともに際際に誤る)、信は忍忍「弘忍」に伝えて五祖と為れり。(信は)又た融融「法融」にも伝えて牛頭宗と為れり。忍は能能「慧能」に伝えて六祖と為れり。(忍は)又た秀秀「神秀」にも伝えて北宗と為れり。

能は会会「神会」に伝えて荷沢宗と為り、荷沢は宗に於いて七祖と為れり。

(能は)又た讓讓「懷讓」にも伝え、讓は馬馬(道一の姓は馬)に伝う。馬は其の法に於て江西宗と為れり。

ここで注意すべきことは、裴休のこの碑文が「迦葉より達摩に至るまで凡て二十八世」という法統論を完全に受けいれ、些かの異議をも唱えていないことである。神会の「菩提達摩南宗定是非論」において、「唐国の菩提達摩、既に其の始と称したれば、菩提達摩は西国にては復はた誰の後をか承く」という問題が提示され、さらにそれに対して「西国は菩提達摩を以て第八代と為す」という到底ありえない解答が提出されるから(胡適「神会和尚遺集」頁一七八—一七九、胡適「新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種」『集刊』廿九・頁八四九、胡適「荷沢大師神会伝」第三章「菩提達摩以前の伝法世系」、参照)、裴休の碑文撰述の時代まで——大よそ開元二〇年(七三二)から大中七年(八五三)まで——の一百年あまりの間に、何の根拠もない様々な「西天祖師伝法系譜」が出現した。神会の八代説は廬山廬山出の「達摩多羅禪經」の小序に基づくものであったが、多くの碑伝に見られる二十三代説ないし二十四代説はいわゆる『付法藏經』または『付法藏伝』に依拠するものであり、さらに馬祖道一門下の惟寛和尚が主張した五十一代説は、僧祐『出三藏記集』の「薩婆多部師宗相承目錄」に依拠するも

のであった（白居易『白氏長慶集』廿四「伝法堂碑」、および『胡適文存』第三集・卷四の「白居易時代の禅宗世系」を看よ）。だが八代では少なすぎるし、五十一代では多すぎる。さりとて付法蔵伝の二十三・四代説にも根本的な欠陥があつて、この小説体の付法物語は、最後の代の師子比丘が罽賓国の王によつて利剣で斬られ、「項の中に血無く、唯だ乳のみ流れ出ず。相い付法するの人、是に於いて便ち絶えたり」とはつきりと書き記しているのである。それゆえ、この百年の間に、もう二十八代説が興起してきたのであつた。これは『付法蔵伝』の二十三代説を受けいれて師子比丘を第二十三代と認めたものだが、そこにさらに四代の祖師を捏造して、菩提達摩を第二十八代とせねばならなかつた。これが宗密や裴休の時代に受けいれられていた二十八代説である。ここで宗密の『円覚

	円覚大疏鈔	敦煌本壇経	興聖寺本壇経
第廿三世	師子比丘	師子比丘	師子比丘
第廿四代	舍那婆斯	舍那婆斯	婆舍斯多
第廿五代	優婆掘	優婆掘	優婆掘多
第廿六代	婆須密	僧伽羅	婆須蜜多
第廿七代	僧伽羅又	須婆蜜多(註)	僧伽羅又
第廿八代	達摩多羅	菩提達摩	菩提達摩

(註) 敦煌本『壇経』はこの二代を誤つて顛倒しているようである。また「僧伽羅又」から「又」を落し、「波須蜜多」(Vasumitra)を「須婆蜜多」に誤っている。

経大疏鈔』卷三下(『統蔵』巻輯十四套三冊二七六葉)に列挙される師子比丘以下の五代と、現存する二種の最古本『六祖経壇』が列挙するそれとを表示してみることにする(「左上・表」。裴休の碑文が「迦葉より達摩まで凡て二十八世」と言っているのは、正しく宗密の『円覚経大疏鈔』が認めた二十八代説にはかならないのであつた(この二十八代と、道原の『景德伝燈録』や契嵩の『伝法正宗記』以後の二十八代説とはかなり相異があるが、ここでは詳論しないことにする<sup>22)</sup>)。

裴休の碑文のこの一段のうちで、もう一つ注意しておくべきことは、ここで韶州慧能が「六祖」と認められているだけでなく、さらに東京荷沢寺の神会が「宗に於いて七祖と為る」と認められていることである。これも宗密じしんの語に基づくもので宗密はその『円覚経大疏鈔』卷三之下(二七七葉)において、

慧能第六  
神会第七

と大書し、さらに「神会第七」の下に神会略伝を付して、その中で次のように言っているのである。

……貞元十二年(七九六)、皇太子に勅して諸禅師を集め、禅門の宗旨を楷定せしむ。遂て神会禅師を立てて第七祖と為す。内神竜寺に勅置の碑記、見<sup>げん</sup>に在り。又た御製の「七祖讚文」、見<sup>げん</sup>に世に行なわる。〔Z一四一―二七七左上〕

宗密はその『中華伝心地禪門師資承襲図』(『統蔵』弐編十五套五冊四三三―四三八葉)でもこう言っている。

徳宗皇帝、貞元十二年、皇太子に敕して諸禪師を集め禪門の宗旨を楷定し、伝法の傍正を捜求せしむ。遂て敕の下る有り、荷沢大師を立てて第七祖と為す。内神竜寺に見に銘記有り。又た御製の「七代祖師讚文」、見に世に行なわる。「鎌田」頁二八二

だが、貞元一二年に神会を第七祖に立てたという敕文は現在に伝えられていないし、宗密のいう内神龍寺の碑記も徳宗御製の「七祖讚文」も、やはり伝本は現存しない。我々には現在、宣宗皇帝の宰相であった裴休が、大中七年(八五三)に手ずから撰述し手ずから書した「圭峯定慧禪師伝法碑」、その中の「能は会に伝えて荷沢宗と為り、荷沢は宗に於いて第七祖と為れり」という二句が遺されているだけなのである。裴休が宰相になったのは大中六年(八五二)から同一〇年(八五六)のことである。この碑の撰述は大中七年、建立は大中九年で、いずれも裴休の宰相在任時代のことである。では、石刻の碑文のこの二句は、貞元十二年(七九六)に敕文によって神会が第七祖に立てられた、という宗密の言葉を証明するに足るものなのであろうか。

ここで我々は次のことに注意せねばならない。すなわち、裴休は貞元十二年の敕文にまったく触れておらず、また徳宗

皇帝が神会を第七祖に立てたという敕文のことも述べてはいない、ということである。裴休はただ「能は会に伝えて荷沢宗と為り、荷沢は宗に於いて第七祖と為れり」と言っているだけなのだ。これは相当ふくみのある言い方であり、まるで「荷沢宗の説に基づけば、神会は第七祖である」としか言っていないようなのである。したがって我々は、裴休のこの言葉は宗密じしんの、つまり自から荷沢宗だと称しているアノ宗密和尚じしんの説に基づいたものだ、としか言えないのである。

裴休は、宗密と「法に於いては昆仲きょうだいた為り……教に於いては内外護た為り」と言っている。にもかかわらず、この碑文は終始一貫、貞元十二年に神会を七祖に立てる敕文が存在したことに言及しないし、終始一貫、「荷沢は宗に於いて七祖と為れり」という婉曲な一句を記すのみなのである。わずかにこの一点のみをもってしても、我々が貞元十二年の敕文を軽々に史実として信じてはならないことが、暗示されているにちがいないのである。<sup>(19)</sup>

※ ※ ※ ※

碑文では、これにつづく文ではじめて宗密じしんの伝法系譜が述べられる。いわく、

荷沢は磁州如に伝え、如は荊南張に伝え、張は遂州円に伝え、又た東京照にも伝う。円は大師「宗密」に伝え、大師は荷沢に

於いて五世と為り、達摩に於いて十一世と為り、迦葉に於いて三十八世と為れり。

其の法宗の系たるや也、此の如し。

これは、宗密が東京荷沢寺・神会の第五代であると、はっきりと明言したものである。つまり第二代が磁州如、第三代が荆南張、荆南張が遂州円と東京照に伝えてこれが第四代、そして遂州円から宗密に伝えられてこれで第五代、いうわけである。

我々はまず第一に、裴休の碑文に詳述されるこの伝法系譜が、宗密じしんの宣伝した法統資料に基づくものであるという点、第二に、その宗密じしんが伝える「法宗の系」が大いに問題を含み、たいそう疑わしいものだということを指摘せねばならない。

第一点について、我々は宗密じしんの叙述を見出しておかねばならない。この問題に関する主な記述は、次の数部の著作のうち存する。

(一) 『円覚経略疏鈔』卷四(『統藏経』老輯十五套二冊)。

(二) 『中華伝心地禅門師資承襲図』(『統藏経』式編十五套五冊)。

この書は「内供奉沙門宗密答裴相国問」と題され、「裴相国問」の一節から始まり、その末尾に「休再拜」と題されている。が、んらいここで提出されているのは、「略ぼ条疏(流に誤る)分別

『禅源諸詮集都序』の訳注研究(一)(石井・小川)

を為して三五紙もて示及されんことを。大抵、北宗と南宗と——南宗の中に荷沢宗・洪州牛頭等の宗とを列ねて、具さに其の浅深、頓漸、得失の要を言わんことを」(『鎌田』頁二六七)。この問題はほぼまちがいに裴休によって提示されたものだが、しかし「裴相国問」と題するのはおかしい。宗密が没するのが会昌元年(八四二)、裴休が宰相となるのが大中六年(八五二)から一〇年(八五二—八五六)のことで、宗密はとうの昔に亡くなっているからである。

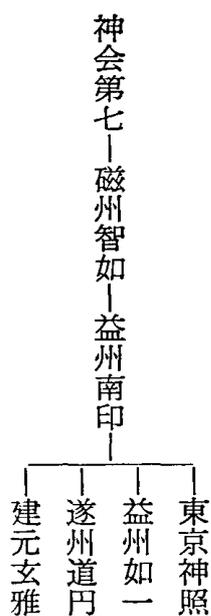
さて、『円覚経略疏鈔』で、宗密は次のように言っている。

第七祖の門下、伝法すること二十二人。且らく一枝を叙ぶれば磁州(洲に誤る)法観寺の智如和尚。俗姓は王。磁州門下の成都府聖壽寺の唯忠和尚、俗姓は張、亦た南印とも号す。

聖壽門下、遂州大雲寺道円和尚、俗姓は程。長慶二年(八二二)、成都の道俗、迎えて聖壽寺に帰せしむ。先師を紹継ぎて、大いに法化を昌んにし、如今、現に在す。……〔Z一五—一三一左上〕

いっぽう『中華伝心地禅門師資承襲図』において、宗密は「神会第七」の門下十八人を列挙している(日本の学者、宇井伯寿の『禅宗史研究』(岩波書店一九三五年)に「荷沢宗の盛衰」の一篇がある。彼はそこで宗密の挙げる十八人について考証しているが、うち十一人は考証不能であった。宇井先生はさらに神会門下の

第二代についても、十八人を考証可能の人として検討している。同書頁二三八―二五六を看よ<sup>(24)</sup>。宗密はこの十八人のうちで、「磁州智如」をとくに大字で記して最中央に列し、その次の第三代には「益州南印」ただ一人を、そしてその次の第四代にはただ南印門下の四人のみを列している。ここに『承襲図』のその部分をうつしておく(『鎌田』頁一九〇)。



宗密はこの遂州道円を、自己の得法の師と称しているのである。<sup>(註七)</sup>

さて、ここで先ず磁州智如・益州南印・東京神照・遂州道円の四和尚について、その伝記資料を捜しておく。如一と玄雅については、問わずともよいであろう。

(1) 磁州智如。我々はこの人を捜しあてることができない。

しかし、日本の宇井伯寿先生の『禅宗史研究』(頁三三九―三四〇)は、宗密のいう「磁州智如」とは、『宋高僧伝』卷二九・杭州天竺寺道齊伝の後に附伝された「太行山法如」のことであると指摘している。私は宇井先生のこの意見に賛同する。『宋高僧伝』の法如は正しく慈州(すなわち磁州)の人だからである。『宋高僧伝』の法如伝にいう、

唐太行山・釈法如、俗姓は韓(宗密はその俗姓を王とする)、慈州の人なり也。少くして商賈と為り、心は平準に従う。今の東京相国寺に至りて発心し、洪恩法師に依りて出家す。……遂て嵩少の間に往き、洛邑に遊び、神会禅師に遇いて、其の心訣を授かる。後、太行山に登りて、馬頭峯下の以て神を棲まわしむべきを見て、茅を結びて止まる。褚塾の成将・王文信、衆を率いて精廬を焉に建つ。刺史・李亜卿、命じて城に入らしめんとするも、赴かず、示寂す、報齡八十九。元和六年(八一二)、塔に遷すとしか云う。〔T五〇―八九三下〕

彼の死を元和五年(八一〇)だと仮定すると、八十九歳の壽命から、その生まれは開元一〇年(七二二)ということになる。とすると、神会が東京洛陽で「南宗の是非を定めた」時期(天宝四―十一年・七四五―七五二)は、ちょうど法如の二十四五歳から三十歳のころに当るわけである。彼が神会に感動したことは、ひじょうに自然なことであつたらう。ただし、ここには宗密の記録とは三点の大きな相違がある。第一、法如は智如と名のつていない。第二、法如は磁州の人だが、太行山の馬頭峯下で茅廬を結んで、城府に入るのを拒んだとされている。それに対して、宗密はこれを磁州法観寺に住した人だとしている。第三、こちらの俗姓は韓で、王とはなっていない。これらのことはいずれも、宗密がこの「磁州如」についてよく知っていなかったことを物語っている。

(2)益州南印。『宋高僧伝』十一・洛京伏牛山自在伝の後に、南印の伝が附されている。その全文は次のとおり。

成都府元和聖壽寺・釈南印、姓は張氏。明瘖の性にして、益を受けて厭くこと無し。曹溪の深旨を得るも、以て証と為すこと無く、(成都の)浄衆寺の(神)会師に見ゆ。所謂る、落機の錦は、濯えば以て妍(研)に誤る)を増し、銜燭の竜は、行きて而して暗を破る、なり。

印、江陵自ら蜀に入り、蜀江の南の壩に於いて、草を薙り芥を結ぶに、衆皆な帰仰し、漸に仏宇と成れり。貞元初年なり也(貞元元年は七八五)。高司空崇文、劉闢を平らげて(元和元年・八〇六のこと)の後、此の寺を改ためて「元和聖壽」と為す。初の名は「宝応」なり也。

印、化縁將に畢らんとし、長慶(八二一―八二四)の初に於いて疾を示し滅に入れり。塔を営みて寺中に葬る。会昌中、塔毀る。大中(中)、復た江北の宝応の旧基の上に此の寺を創り、還た「聖壽」と名づく。印の弟子伝嗣に義俛有り、禅法を焉に復興せり。〔T五〇―七七二中〕

南印について、宗密はごく簡単な数句を記すのみである。比較のため今一度ここに引くのもむだではなからう。宗密いわく、

磁州(智如)門下の成都府聖壽寺の唯忠和尚、俗姓は張、亦た南印とも号す。聖壽門下、遂州大雲寺道円和尚、俗姓は程。長

『禪源諸詮集都序』の訳注研究(一)(石井・小川)

慶二年(八二二)、成都の道俗、迎えて聖壽寺に帰せしむ。先師を紹繼ぎて、大いに法化を昌んにし、如今、現に在す。……〔前出、頁三九・下を看よ〕

試みにこの数句の語を『宋高僧伝』の南印伝と対照してみるならば、次のような非常に重大な対立点のあることに気づく。第一、宗密は南印すなわち唯忠であるとしているが、『宋高僧伝』の方は南印の又の名が唯忠であることに一言もふれていない。『宋高僧伝』巻九には別に「黄龍山唯忠伝」(後文に引く)があるから、宗密はこの二人の僧を同一人とみなしたのであろう。第二、『宋高僧伝』では南印の師を(成都府)浄衆寺の会師と明言しているが、それは浄衆寺金和尚と無相禅師の弟子である神会であり、『宋高僧伝』巻九に別に「成都府浄衆寺神会伝」がある(後文に引く)。また南印伝では、彼が河北道の磁州ないし太行山の馬頭峯に行つて「磁州如」の弟子となったということは、一言もふれられていない。南印伝はどうして、彼が四千里もの道のりを経て師を求め道を問うたことにふれないのか?また、宗密はどうして、南印の師が成都府浄衆寺の神会和尚であることに、全くふれないのであろうか。

ここで先ず『宋高僧伝』の「黄龍山唯忠伝」を看過おこらう。

釈唯忠、姓は董氏。成都府の人なり也。幼くして業を大光山道願禅師に従う。……嵩嶽に遊び、神会禅師に見え、疑を析きて

沈黙す。大方に廻り、聖跡を觀覽し、黄竜山の鬱翠として奇異なるを見て、乃ち茅舎を営む、……独居して禅寂し、澗飲し木食す。……建中三年(七八二)を以て入滅す。報齡七十八。其の年九月に塔に遷すとしか云う。「T五〇—七六三下」

この成都府の唯忠和尚は、嘗て嵩山に行き、また東京荷沢寺の神会和尚に見え、のち黄龍山で「独居禅寂、澗飲木食」という頭陀の生活をしたという。ここには唯忠の又の名が「南印」であるとは一言もふれておらず、また彼が「磁州如」の門下であることもふれられていない。「黄竜山」は一ヶ廻のみでない。唯忠が住したのはおそらく北方のそれであろう。

ここには明らかに「人身誤認」「人身錯認」の問題がある。いや、単なる「人身誤認」にとどまらないかもしれない。唯忠は東京荷沢寺の神会和尚の第一代の弟子であり、南印は成都浄衆寺神会和尚の第一代の弟子である。それを「唯忠は亦た南印とも号す」と記すことは、とりもなおさずこの成都浄衆寺の神会の弟子を東京荷沢寺の神会の弟子と言いなすことにほかならない。しかし、唯忠の死は建中三年(七八二)、南印の死は長慶の初め(約八二二)で、その間四十年のへだたりがある。そこで、「唯忠、亦た南印とも号す」という件の人物については、東京荷沢寺神会の弟子の磁州法如の弟子とすることによって、第二代にくり下げるほかなかったのである。この人身誤認にともなうもめごとには、二つの層があ

る。すなわち、これは表面的には南印と唯忠を同一僧とみなしたのだが、その腹の内は、成都府浄衆寺の神会和尚を、東京荷沢寺の神会和尚と故意に混同しようとしたものなのである。<sup>(10)(11)</sup>

したがって、ここで『宋高僧伝』卷九に保存される「成都府浄衆寺神会」の略伝をみてはならない。

釈神会、俗姓は石、本と西域の人なり也。祖父、居を徙し、因りて岐に家し、遂て鳳翔の人と為れり矣。会、至性慤かに解し、明智内に発するも、大璞耀かざれば、時は未だ之を知らず。年三十にして、方めて蜀に入り、(成都府浄衆寺の)無相大師に謁し、利根もて頓悟し、冥に心印に契えり。無相嘆じて曰く、「吾が道は、今、汝に在り矣」と。

爾の後、徳もて慧広に充てられ、鬱として禅宗を為せり。其の大略は；寂照して境を滅し、超証して念を離る。即心是仏にして、身有るを見ず。其の凝閉して無象に当たりては、則ち其の質を土木とし、夫の妙用して黙濟するに及びては、雲行き雨施し、蚩蚩なる羣氓も、陶然として化を知り、その貌を覩て善に遷り、その言を聞きて非を革む。廓蕩と昭(疑うらくは)照なるべし)らし、執縛を洗うに至りては、上中下の性をば、分に随いて入ら令む。

貞元十年(七九四)十一月十二日、疾を示し、儼然として加跣し坐して滅す。春秋七十五、法臘三十六。沙門那提、師の道を得て、伝授して将来す。……初め会、法を伝えて坤維(坤維は

西南を指す)に在り、四遠の禅徒、寺に臻あつまらる。時に南康王  
韋公阜、最も会に帰心し、卒するに及びて、哀咽し追仰す。蓋  
し粗はぼ会の門に入り、其の禅要を得、為に碑を立て、自から文  
を撰し、並びに書す。禅宗、之を榮とす(韋阜と浄衆寺神会は  
『宋高僧伝』卷一九・西域亡名伝にも見える)〔T五〇―七六四  
上下〕。

この神会和尚はもと西域の人で、後に鳳翔の人となり、俗姓  
を石といった。いっぽう、かの東京荷沢寺の神会和尚は襄陽  
の人で、その俗姓は高である。また、荷沢神会が肅宗の年号  
廃止の「元年」、すなわち宝元元年(七六二)に九十三歳で没  
しているのに対し、浄衆寺神会の方は貞元一〇年(七九四)、  
七十五歳で没している。それに、荷沢神会は韶州の慧能大師  
の大弟子であり、かたや浄衆神会は、成都浄衆寺の金和尚こ  
と無相大師の大弟子なのである。

成都の浄衆寺無相大師は東山弘忍大師(いわゆる「五祖忍」)  
の大弟子、資州智詵和尚の再伝の大弟子であり、当時の禅学  
運動において、この成都浄衆寺の無相一派は一個の大宗派で  
あった。無相のいま一人の大弟子は無住といい、成都の保唐  
寺でさらに革命的な一宗派をうち立てた。これを「保唐寺  
派」という。大中七年(八五三)、つまり裴休が「圭峯禪師碑」を  
作った年、劍南東川節度使・柳仲郢が梓州の慧義精舎の南禅  
院に「四証堂」を建て、李商隱に「四証堂碑銘」の撰述を依

頼しているが、その「四証」とは「益州浄衆無相大師、益州  
保唐無住大師、洪州道一大師(馬祖)、西堂智蔵大師(道一  
の弟子)」のことにほかならない。この有名な「四証堂碑」<sup>(25)</sup>は  
(李商隱『樊南文集』補編卷一〇。婦安錢振倫・錢振常箋注本あり。  
ただし、残念ながら注者は、この四人の大和尚が誰であるかわかっ  
ていない!『全唐文』卷七八〇にこの碑の全文あり)、浄衆寺無相  
一派の地位の高さを示しているよう。『宋高僧伝』卷一九に成  
都浄衆寺無相伝があつて、資州智詵伝に附されており、『宋高  
僧伝』卷二〇には資州山北蘭若・処寂伝も収められている。  
処寂は無相の師で、智詵はさらにその処寂の師である。だが  
残念ながら、これら三篇の略伝が採用した原資料はともに些  
かいかかわしく、浄衆寺一派の禅思想を充分に表わすもので  
はなかった。それがここ数十年の間に、敦煌の石室から『歴  
代法宝記』の写本二種が出現し(『大正大藏經』第五一冊所収。  
朝鮮の金九經による校定本三卷あり。民国廿四年(一九三五)北平  
〔北京〕出版。大正藏本にはるかにまさる<sup>(15)</sup>)、それでようやく浄衆  
寺無相の思想や、浄衆寺から出た保唐寺無住の思想の研究に  
供するに足る原資料が得られたのであった。

しかし、われらが圭峯大師宗密和尚は西川果州の人であ  
り、成都府の浄衆寺と保唐寺という二大宗派の思想と歴史に  
最もよく通曉していた。我々はむしろこう言ってよいほどで  
ある。すなわち、敦煌写本『歴代法宝記』の出現以前にあつ

ては、日本の禅宗史家も中国の禅宗史家も、ともに宗密の『円覚経大疏抄』卷三之下の禅宗「七家」の記述のみをたよりとし、それを最重要の禅宗史料としていた、と——とりわけ成都の浄衆寺と保唐寺の二宗派については、それがかりうじて現存する唯一の史料であったのだ!

宗密は当時の禅に次の「七家」があったと述べている。

第一家、「北宗」

第二家、成都浄衆寺。無相一派。

第三家、成都保唐寺。無住一派。

第四家、洪州道一、俗姓馬。もと浄衆寺金和尚・無相の弟子。のち讓和尚に従って修行。

第五家、牛頭山の一宗。

第六家、南山念仏門禅宗。

第七家、「南宗第七祖荷沢大師神会所伝」。(以上の七家について、詳しくは『円覚経大疏抄』卷三之下に見ゆ。『統

藏経』耆輯一四套三冊・二七七葉下から二八〇葉上)

ここでは、その第二家のみを引用するに止めたい。「二七八右下」。

「三句に心を用い、戒・定・慧と為す」と有るは、第二家なり也。根元は是れ五祖(弘忍)の下より分出せるなり。名づけて智詵と為す。……本と是れ資州の人。後、本州の徳純寺に却歸りて化を開く。弟子処寂、俗姓は唐、後を承く。唐、四子を生

む。成都府浄衆寺金和尚、法名は無相、是れ其の一なり也。大いに此の教を弘む(この下に原注;「金の弟子は当寺の石、長松山の馬、遂州の李、通泉県の李、皆な之を嗣ぐ。」「統藏本」は石を召に、遂を遂に、李を二字とも季に、それぞれ誤る)。

「三句」と言うは、無憶・無念・莫忘なり也。意は、已過の境を追憶すること勿く〔無憶〕、預かじめ未来の榮枯の事を念慮すること勿から令め〔無念〕、常に此の智と相応して、昏ます錯またざるを莫忘と名づくるなり也〔莫忘〕。「戒定慧」は、次いで三句に配するなり也。(胡適按するに、『歴代法宝記』は金和尚の説を「無憶は是れ戒、無念は是れ定、莫忘は是れ慧」としている。それで「次いで三句に配す」というのである。……)

『鎌田』頁三〇五

ここで最も注意すべきは、「大いに此の教を弘む」の一句の下にある、宗密の「金の弟子は当寺の石」という原注である。これは浄衆寺の神会のこと、俗姓を石というので「当寺の石」とか「益州の石」と称するのである。宗密は『中華伝心地禅門師資承襲図』でも、「弘忍第六」の下に、次のような蜀地方の智説の一系を指摘している。『鎌田』頁二八九。

資州詵—資州処寂—益州金—益州石

「益州金」とは浄衆寺の金和尚・無相のことであり、「益州石」は「当寺石」、すなわち浄衆寺の石和尚・神会のことである。しかし、宗密は一貫してその法名である神会の名でよばず、

ただ彼を「益州石」ないし「当寺石」としかよんでいないのである。

我々はここで少くとも、成都府浄衆寺の神会和尚の伝法系譜を明らかにしえた。

弘忍—智詵—処寂—浄衆寺無相—浄衆寺神会—元和聖壽寺南印  
(資州) (資州) (成都) (成都)

この系譜は、次に挙げる東京荷沢寺の神会和尚の伝法系譜とは、本来まったく関わりのないものであった。

弘忍—慧能—神会—磁州法如  
(東京) —黄竜山唯忠

相互に関わりのなかったこの二人の神会和尚の、二本の伝法系譜が、どうして一本に混合されうるのであろうか。「唯忠、亦た南印とも号す」という「人身誤認」のニセ系譜を、最初に造り出したのはいったい誰だったのであろうか？<sup>(10)(11)</sup>

我々は(註八)

※ ※ ※ ※ ※

白居易「唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘」

(『白氏集』卷七〇)<sup>(26)</sup>

大師は神照と号す。姓は張氏、蜀州青城の人なり也。始め智擬法師に出家し、具戒を惠萼律師に受け、心法を惟忠禅師に

『禅源諸詮集都序』の訳注研究(一)(石井・小川)

学ぶ。忠は一名、南印、即ち第六祖の法曾孫なり也。

大師は達摩を祖とし、神会を宗とし、而して印に父事す。其の教の主旨は、如然不動を以て体と為し、妙然不空を用と為し、真寂を示して而も断滅を説かず、計著を破して而も仮名を壊さざるなり。

師、既に之を得るや、掲げて以て化を行う。蜀を出て洛に<sup>(註九)</sup>入り、洛の人と縁有りて、月に六壇を開くこと、僅んど三十載。根に随いて法を説き、言下に悟るもの多し。……

開成三年冬十二月(八三八—九)、滅を奉国寺禅院に示し、是の月を以て龍門山に遷葬す。報年六十三、僧夏四十四。

明年(八三九)、伝教主院上首弟子、沙門清閑、門徒を<sup>あつ</sup>糺め、財施を合せ、服勤の弟子、志行等と<sup>とむらひ</sup>襄事を營度し、兆を宝応寺の荷沢祖師の塔の東<sup>ひがし</sup>若干歩に卜し、<sup>ほうむ</sup>窆りて焉に塔す。其の本を忘れざるを示すなり也。

其の諸々の堂に升起室に入りて、心要口訣を得し者は、宗对有りて襄に在り……(合計十五人を列挙し、十二の地に分かつ)。銘に曰く、

伊の北西、洛の南東、法祖法孫、中に帰全す。旧塔は会公、新塔は照公。亦た世の礼の如くに、本宗に<sup>あわせまつ</sup>耐る。

能—会—□—惟忠—神照  
(法曾孫) (南印)

## 原註

## (註一)

去年の九月末、適之先生はこの文章と「後記」を示された。そこで彰健は一読ののち、『集刊』、『中央研究院歴史語言研究所集刊』第三三本への掲載を請うた。適之先生は返信の中で「多忙のうちに書きとめた筆記二篇にすぎません。もし『集刊』に載せるなら、少しく手を加えた上で、一篇にまとめ直す必要があります。槃庵兄は三三本の原稿をいつまでに揃えねばならないのでしょうか。」胡先生のこの書信は十月九日付であったが、ほどなく心臓病をおこされ、台湾大学病院に入院、かくしてこの文章が書き改めらることはなかった。のち病情や好転し、病院から台北市福州街の寓所に移られ、今年二月某日、南港にもどって、本研究所の図書館等を見まわられたが、その際『集刊』の主編に、この文章を改作後『集刊』第三四本に掲載する旨、直接告げられた。胡先生が逝去された今、胡先生を紀念し且つご生前の承諾を尊重するため、謹んでその遺著整理者毛子水先生の同意を得て、胡先生のこの文章と後記、および未完の改作稿をあわせて『集刊』三四本に発表することとした。

集刊に論文を発表することは、老人の身にとってあまり楽なことではない。そこで彰健は前に先生に、宋人の語録や清人の札記にならって、読書の間に心に得たことを簡単に記録し、後世の本格的な研究に供してはどうかとお勧めしたことがある。胡先生は学問は該博で、観点は鋭く、我々には容易に想いつかぬようなすばらしいご意見を、必らずやおもちのはずだからである。たとえば先生はご逝去の少し前、その著『淮南王書』手稿影印本の序で、道家という名詞が先秦の典籍に見えないことに言及していられるが、実はこのご意見は、その何年も前にすでに彰健に語っておられたものであった。こうした

種類の精緻な意見が、まだまだたくさん、文章にまとめられぬままになっているに相違ない。それらは日記の中に書きとめられてあるのだろうか。

胡先生は圭峯宗密の伝法系譜について考証され、後記を本文の中におこむつもりでいられた。彰健は先生の精力を惜しんで、その必要はないと申し上げたが、今、その未完の改作稿からうかがうに、先生はこの提案を受け入れられなかったのである。これもまた先生の学問の、精の中にさらに精を求め、慎重綿密で些かもゆるがせにすることのない所である。読者は未完改作稿をつきあわせてみられるならば、改作によって確かにみごとに改められていることを見出されよう。この改作稿がついに書き上げられなかったのは、まことに惜しむべきことであった。

胡先生の遺著は目下整理中であり、未完稿についてはすべて原状を保持するよりほかにない。もしそれを引きついで完成しようとするならば、先生が研究なされた問題に対して、先生と同等の深い努力を下すのでなければなるまい。民国五十一年(一九六二)十一月二十三日、後学、黄彰健、校訂を終え謹んで記す。

## (註二)

原稿のこの箇所の上端に、胡先生の赤ペンの批語あり。「磁州は唐代、曾て惠州に改たむ。清には広平府に属し、今、磁県に改たむ。」

## (註三)

「この代については、現在のところ資料がない」の一句。胡先生は赤ペンで削去し、青ペンで眉批を加えている。「宇井伯寿『禅宗史研究』頁二三九—二四〇に、『宋高僧伝』二九「雜科声徳篇」の杭州天竺寺道齊伝の後に附す、太行山法如伝を引く。法如、俗姓は韓、慈州の人なり也。少くして商賈と為り、心は平準に従う。今の東京相国寺に至りて発心し、洪恩法師に依りて出家、隸と業

と偕ともに通ず。遂なて嵩少の間に往き、洛邑に遊び、神会しんえ禪師に遇いて、其の心訣を授かる。後、太行山に登りて、馬頭峯下の以て神を棲すまわしむ可べきを見て、茅を結びて止とどまる。褚懿の戎将・王文信、衆を率いて精廬を焉こゝに建つ。……示寂す、報齡八十九。元和六年（八一）塔に遷すとしか云う。彼の生まれは開元十一年（七二三）となり、最盛時の神会に出会うのに充分であったこととなる。」

(註四) 胡先生、赤ペンで「わずかばかり（一点点）」の語を削去。——彰健。

(註五) 胡先生、九月二八日改稿。胡頌平先生が浄書稿を写しておられたので、今回はその浄書稿によって活字を組んだ。原稿には胡先生の青ペンと赤ペンによる批語や書き改めがあり、その内容は後の改作稿と一致している。ここから、その批改が浄書稿書写のちのものであったことがわかる。それらの批改はすでに右に註記しておいた。——彰健。

(註六) 九月二八日の改稿にも胡先生は不満であり、そこでさらに改作を行なわれた。以下はその改作稿であるが、残念ながら未完である。

(註七) 原稿この箇処の上端に胡先生の赤ペンの批語。「これより以下、改作。」

(註八) 胡先生の改作稿はここまでで終わっている。改作稿の後に、胡先生はクリップで原稿用紙三枚をとめ、そこに白居易撰「唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘」を書き写している。この塔銘は、改作稿で論じられている「唯忠、一名南印」と関係があるので、今、改作稿の後に附して印刷する。

(註九) 胡先生、赤ペン眉批。「貞元十一年（七九五）、蜀で僧となり、元和三年（八〇八）入洛。」

### 訳註

(1) 碑文については、本訳註研究・第二項を参照。

(2) 吉川忠夫「裴休伝——唐代の一士大夫と仏教——」（『東方学報』京都六四・一九九二年）参照。

(3) 入矢義高訳『伝心法要・宛陵録』（筑摩書房・禅の語録8・一九六九年）頁三参照。

(4) 「円覚経略疏序」と「円覚経大疏序」と同文。鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』（東京大学出版会一九七五年）頁四五―六の「資料(二)」を参照。

(5) 第二項の注(11)参照。

(6) 胡適「致柳田聖山書」にいう、

「この碑文〔賈餗「揚州華林寺大悲禪師碑銘」からは、当時「神会・懷讓又た析かれて二宗と為る」ということが、公認され相互に容認される事実となっていたということもどうかかわれます。それゆえ、この碑と白居易の「伝法堂碑」とは、いずれも元和年間（八〇六―八二〇）における各宗派平和共存の容認的雰囲気（the atmosphere of tolerance）を代表するものです。……石頭希遷の系統は「神会・馬祖の両系よりも」もっと後に起ったものです。青原行思というのも「攀竜附鳳」運動の一種の方便法門にすぎなかったのかもしれない」（『胡適禅学案』頁六二八）。ただし、石井修道『宋代禅宗史の研究』（大東出版社・一九八七年）によれば、「南宗禅の確立は、青原行思の七祖の主張が馬祖禅より先行し、その逆ではない」（頁一四三）。成都聖壽寺。嚴耕望「唐五代時期之成都」六・寺觀与仏道兩教、参照。『嚴耕望史学論文選集』（聯経出版一九九一年）頁二四七。

(8) 成都浄衆寺。嚴耕望「唐五代時期之成都」頁二四九。

(9) 「攀竜附鳳」、帝王に依附して功勳を立て威光を高めること。また、声望ある人物に依附して名を立てること。語は

後漢・揚雄『法言』淵源に本づく。胡適はしばしば、後発の宗派が過去の祖師や既存の有力宗派に自からを関係づけ、その名声を借りて自派の権威づけをはたそうとする風潮を、この語によって形容している。たとえば「致柳田聖山書」でも、この時代について次のように言う。「大曆より元和に至る(七六六―八二〇)この五六十年は、「南宗」が禅門の正統となり、各地の僧が続々と第二の「攀竜附鳳」の大運動をおこしていた時代です。「攀竜附鳳」とするそうした各派の僧達は、先を争って韶州慧能の児孫を自称し、また或いは慧能の同学・兄弟の児孫を、また或いは神会の同学・兄弟の児孫を自称していたのです」(頁六三〇)。

## (10)

冉雲華「宗密伝法世系的再検討」にいう、「南印が浄衆神会と関係があったということ、それについての『宋高僧伝』の記載は、必らずや根拠あるものであったろう。しかし、その南印の伝の中に、胡氏の論文が討論を加えていない点が二つある。しかもその二点は、正しく論文の主題に関連するものなのである。第一、『宋高僧伝』では、南印はまず「曹溪の深旨を得たが、以て証と為すこと無く」、そのうえで「浄衆寺神会の門下に移したのだ」と記されている。言い換えれば、浄衆寺に行く以前に南印が学んでいたのは曹溪の禅だったということである。胡適が指摘しているように、当時「曹溪」といえば、「実はただ、皆な荷沢神会に本づく」というものでしかない」となれば南印が最初に学んだのが「曹溪の深旨」であり、そしてそれはとりもなおさず神会所伝の南宗禅であったはずだ、ということが証明されるのである。第二、驚くべきことに、胡氏は宗密と南印の関係を論ずる際には、南印は浄衆寺一派の禅であって、荷沢寺の神会とは完全に無関係だと断じており、その一方で神照の碑を論ずる際に

## (11)

は、神照の師が「唯忠禅師。忠は一名、南印。即ち六祖の法曾孫なり也」という人であることを、些かのとまどいもなく認めているのである。

言い換えれば、胡氏は、南印が浄衆に投ずる以前に南宗禅に参じたことを論じていないのであり、南印と宗密の関係を論ずる際には南印と荷沢寺との間のいかなる関係をも認めず、それでいて南印と神照の関係を論ずる際には南印が荷沢系の禅に参じたことがあると言っているのである。どうして一つの資料から、二つの異った結論が導き出されてきたのか? どうして、南印と神照と宗密の間の人間関係について、言及を避けているのであろうか? (『宗密』頁二九五/『論集』頁一〇二)。

冉雲華「宗密伝法世系的再検討」にいう、「唯忠和尚の代について論ずるにあたり、胡氏は『宋高僧伝』巻十一の資料を引き、その「成都府元和聖壽寺釈南印、姓張氏」が、宗密のいう南印・俗姓張と一致することを認めている。だが、胡氏は南印が宗密のいうその人のことだと認めながら、一方、『宋高僧伝』が南印の名が唯忠だと記していない点を指摘して、さらに同書の巻九からもう一人「黄竜山唯忠(俗姓童、成都府の人)」なる人を捜し出してきて検討を加え、唯忠は宗密のいう「荆南張」とは別人だと説明した」(つまり「成都府聖壽寺唯忠和尚、俗姓張・亦号南印」なる人物は、宗密が「南印・張」(浄衆寺神会の弟子)と「黄竜唯忠」(荷沢神会の弟子)とを合成して造り出した人物だと、胡適は推測した)。「しかし、胡氏の遺稿の後に附された一段の資料によつて、第三の伝法系譜が導き出された。彼の依つた資料は、白居易(七七二―八四六)撰の「唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘」であり、その銘文の中に次のようにあるのである。

大師は神照と号す。姓は張氏、……心法を惟忠禪師に学ぶ。忠は一名、南印、即ち第六祖の法曾孫なり也。大師は達摩を祖とし、神会を宗とし、而して印に父事す。」

「裴休撰『定慧禪師伝法碑』には、胡氏がなお検討を加えていない数句が存する。たとえば裴休は南印・神照と宗密との關係を次のように称している。

道成りて乃ち荆南張に謁す。荆南曰く「伝教の人なり也。当に帝都に盛んなるべし。」復た東京照に謁す。

照曰く、「菩薩人なり也。誰か能く之を識らん！」

この語は『宋高僧伝』・『景德伝燈録』および『法界宗五祖略記』にも見える。宗密は『禪門師資承襲図』で益州南印門下の計四人を記載しているが、その中にも「東京神照と遂州道円」が含まれている。こうした事実の中から我々は、宗密の記している伝法系譜が白居易の記すそれとびたりと合致していることを見てとれる。「……」宗密は「磁州門下成都府聖壽寺唯忠和尚、俗姓張、亦号南印」と言っており、今また白居易も「忠は一名、南印」と記している。胡氏はどうしてこの点を論じなかったのであろうか

(以上、『宗密』頁二九二—四〇四／『論集』頁一〇〇—二)。

(12) 『金石録』卷二六・唐大雲寺禪院碑。「右『唐大雲寺禪院碑』、李邕撰并びに書。初め武后の時、僧の『大雲經』を上りて符命を陳述する有り、遂て天下に大雲寺を立てしむ。開元二十六年に至りて、詔して改めて開元寺と為す。此の碑は十一年に建つ、故に『大雲』と称するなり也。」金文明『金石録校証』(上海書画出版社・一九八五年)頁四九四。

(13) 塚本善隆「国分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺」にいう。「同じく『唐会要』卷四八には、則天時代の大雲寺を「並改為開元寺」と記しているが、必らずしも大雲寺の改称

のみではない。大雲寺が玄宗時代に、開元寺・竜興寺と共に州の大壽寺として存在していた事例は、わが国に渡来した鑿真の伝である淡海真人撰『東征伝』によっても知られ、玄宗以後にまで存置せられていた事例も所どころに存する」(一九三八年／『塚本善隆著作集』卷六・大東出版社一九七四年再録)頁三九。

(14) 義学院は寺院に開設された学問所。敵耕望「唐人習業山林寺院之風尚」(訳注(7)所掲『選集』所収)頁二七六・二九七参照。

(15) 金九經『薑園叢書』四冊(一九三四・瀋陽(奉天)編者刊)。「校刊安心寺本達摩大師觀心論」「校刊大乘開心顯性頓悟真宗論」「校刊柳氏諺文誌」「校刊歷代法宝記」「校刊唐写本楞伽師資記」を収める。金九經と胡適および鈴木大出の關係については、柳田聖山「胡適博士と中国初期禪宗史の研究」(『胡適禅学案』頁三五—三七参照。なお、『歷代法宝記』には、今、柳田『初期の禅史Ⅱ』(筑摩書房・禅の語録三・一九七六年)が具わる。

(16) 柳宗元「曹溪第六祖賜諡大鑑禪師碑并序」(『全唐文』卷五八七他)元和十一年(八一六)。

劉禹錫「曹溪六祖大鑑禪師第二碑并序」(『唐文粹』卷六三・『文苑英華』卷八六七・『全唐文』卷六一〇他)瞿蛻園「劉禹錫集箋証」上・頁一〇五／上海古籍出版社・中国古典文学叢書一九八九年)天和十三・四年(八一八・九)。

(17) 柳田「語録の歴史」(『東方学報』京都五七・一九八五年)の「34曹溪をつぐ人々」参照。胡適「致柳田聖山書」にいう、

「神会の数十年にわたる奮闘は、当時において必らずや全国をゆりうごかすほどのものであったでしょう。貴国の入唐求法の大師たち、たとえば円行、円仁、円珍といった人

たちが伝えた仏典は、いずれも密教を偏重したものでしたが、にもかかわらず彼らはみな神会の語録(『南陽和尚問答雜徵義』)や『南宗定是非論』、『荷沢和尚禪要』等をもち帰っているのです。これらの写本は彼らが唐土の南北各地で収集したもので、北は五台山から南は浙江の温州・永嘉にまで及んでいます。この一点こそ、神会の著作の伝播の広さを、最もよくうかがわせるものでありましょう(頁六一九)。

なお「記日本」入唐求法「諸僧的目錄裏的『南宗』資料」(『胡適手稿』第七集卷二・頁三七七／胡適紀念館一九七〇年)参照。

## (18)

冉雲華「宗密伝法世系的再検討」にいう、「神照が成都で南印から禅を学んだのは、貞元十一年(七九五)のこと、その西暦八〇八年に洛陽に着いている。宗密は八〇八―八〇九年の間に南印に拜謁し、この祖師から「伝教の人なり也! 当に帝都に盛んなるべし」(裴休碑)と認められているが、おそらくその南印の激励と指示によって四川を離れ、当時の東都洛陽に赴いて新たな発展を求めたのであろう。洛陽行きは、一つには「暫らく東都に往きて、祖師の塔を礼する」(『遙稟清涼国師書』)ことであり、二つには師叔である神照和尚に参じて発展の機会をさぐることであった。」(『宗密』頁一九六／『論集』頁一〇三)

「宗密は長安に到る以前に、胡適が荷沢系だと認めている神照にすでに拜謁しており、さらに未来の師澄観への書信において、自から洛陽行きの目的が正しく「祖師の塔を礼する」ことにはかならないと述べている。」(同頁二九七／頁一〇五)

## (19)

名な人物などいはいしなかつた。宗密にとって、依附すべきどんな竜や鳳があつたというのだから?

また、これも本文の冒頭で指摘したことだが、当時、禅宗各派の「伝法の傍正」は話題の的となっており、多くの人々がそれについて熟知していた。たとえば宗密の師叔神照は当時正しく洛陽に住しており、したがって荷沢系の在京人物だったわけであり、また澄観自身も「洛陽の無名師に南宗の禅法を咨決し、復た慧雲禅師に見えて北宗の玄理を了じた」人であつた(『宋高僧伝』澄観伝)。この無名は正しく荷沢神会の弟子の一人であり、宗密の祖師である智如と同一世系に属する人である。さらに白居易が当時正しく長安にいて、後に手ずから神照の為に碑銘を撰しているし、宗密の最も有力な支持者であつた裴休は、「圭峯師師碑」撰述の前に、懷讓一派の希運禅師(八五〇没?)からも法を受けていた。宗密には「攀竜附鳳」の必要はなかつたし、まして自からと親しく且つ禅宗の歴史にも通じていたその人々の目の前で、「人身誤認」の危険を冒そうはずなどないのである。」(同頁二九八／頁一〇五)

「嘗て指摘したとおり……」とは、胡適「荷沢大師会伝」五・貶逐与勝利を指す。後注(22)所掲、小川訳頁九八。しかし、冉雲華「宗密伝法世系的再検討」にいう、「では、ほんとうに神会を第七祖に立てる説は無かつたのであろうか。否、むしろ、それは有つた。本文の第一節に引いた新出土の神会の身塔銘が、正しく「大唐東都荷沢寺故第七祖国師大徳」と称しているではないか? この碑は「永泰元年歲次乙巳十一月戊子十五日壬申」に造られたもので、これは西暦七六五年十二月三一日にあたる——宗密の出生に先だつこと十五年。これが物証である。この碑の中にはすでに「達摩伝可、可伝璨、璨伝道信、信伝弘忍、忍伝惠能、能伝神会、会承七葉、永播千秋」という説が記

されているのである。

さらに文献をみてゆくと、『劉夢得集』巻七に「送宗密上人帰南山草堂寺因詣河南尹白侍郎」と題する詩が収められている。その詩は次のとおり。

宿習修し来って慧根を得

多聞第一なるも却って言を忘る

七祖が心印を伝えし自従り

三乗もて便門に入るを要せず

東のかた滄江に泛かんで古跡を尋ね

西のかた紫閣「圭峯」に帰って塵喧を出ず

河南の白尹は大檀越

好んで真経を把って相対翻す

神会を七祖とする説が、当時多くの人に知られていたことは、疑う余地が無い。劉夢得は劉禹錫（七七二—八四三）の字で、彼は宗密の友人の一人であった。また詩中の「河南尹白侍郎」は白居易のことを指している。白は八二九年、太子賓客の身分で東都を分司し、劉氏は太和五年（八三一）に蘇州刺史に任ぜられ、長安からの赴任の際に洛陽を通っている。宗密は当時、帝京に名声を馳せ、声望は天聴にまで達していた。劉詩が書かれたのはこの年のことであつたはずであり、ここから七祖の説が兩京の人士の熟知する所であつたことがうかがわれるのである。この事が「他の書物には見えない」などと、どうして言うことができようか？」（『宗密』頁二九九／『論集』頁一六）。

新出の神会身塔銘については、温玉成「記新出土的荷沢大師神会塔銘」（『世界宗教研究』一九八四年第二期）、および洛陽市文物工作队「洛陽唐神会和尚身塔塔基清理」（『文物』一九九二年第三期）を参照。また劉詩については瞿蛻園『劉禹錫集箋証』中、頁九八一（前注（16））、および吉川「裴休伝」頁一三四（前注（2））参照。

(20)

なお、神会の七祖勅認については、徐岱撰「唐故招聖寺大德慧堅禅师碑」（元和元年・八〇六立）にも、貞元年間（七八五—八〇四）のこととして「又た詔を奉じて諸々の長老と仏法の邪正を辯じ、南北兩宗を定む」という記述がある。この碑文はこれに先だつて「達摩……慧能—神会—慧堅」という法系を叙べ、神会を「謂之七祖」と明言している。柳田「語録の歴史」頁四四五、および小川「荷沢神会の人と思想」頁五一（『禅学研究』六九・一九九一年）、同「神会没後の南北兩宗」頁一九五（『宗学研究』三三・一九九一年）参照。因みに浄衆寺無相を「七祖」と称した例もある。段文昌「菩提寺置立記」（『全唐文』巻六一七）を看よ。

胡適「致柳田聖山書」にいう、

「馬祖道一も成都浄衆寺の金和尚（無相）の弟子であつた。蜀を出てのち、はじめは独立していたが、後になって懐讓の弟子だと自称（門下による自称も含めて）するようになった。〔中略〕道一は貞元四年（七八八）に没し、のち元和三年（八〇八）、四年（八〇九）に到つて、その弟子の惟寛や懐暉が憲宗皇帝の尊崇を受け、麟徳殿で法を問われた。このほか、西堂智蔵、甘泉志賢、泐潭恵海らの名がともに白居易の「伝法堂碑」に見える。この頃には馬祖の系統もすでに興隆を見、神会の系統と拮抗しうるまでになっていた」（頁六三四）。

なお、宗密が馬祖を浄衆寺無相の弟子として強調している問題については、柳田「初期禅宗史書の研究」第四章・第十節（法蔵館一九六七年）参照。

同様の考証が「致柳田聖山書」（頁六三四／前注（20）の〔中略〕部分）にも見える。なお、この碑文については、柳田「語録の歴史」頁四四六参照。

西天祖統説の種々の発展については、「致柳田聖山書」（頁

(22)

六三八―六五〇)に詳論あり。分量も多く、ここでの主題からも離れるので、且らく省略に従う。概要は小川訳「胡適『荷沢大師神会伝』(下)」(『駒沢大学禅研究所年報』一一・一九九一年)の訳注(33)参照。

(23)

冉雲華「宗密伝法世系的再検討」にいう、「胡氏の説はたしかにそのとおりである。しかし彼は『禅門師資承襲図』という書物が、最も古い宗密の著作目録「圭峯大師所纂集著経律論疏鈔集注解文義及図等」に見えないということを知らなかった。この目録は五代・後周の広順二年(九五二)に書写されたものだが、その中には『禅門師資承襲図』はまったく著録されていないのである。そこで私は曾てある論文の中で、この書物はんらい『道俗酬答文集』十巻のうちの一巻であったのが、後にこの部分だけ独立の一書として抄出され、現在の題名——『中華伝心地禅門師資承襲図』が加えられたものに違いない、と推測した。「裴相国問」といった類の語も、むろん後人が加えたものである」「冉雲華「宗密著『道俗酬答文集』的研究」『論集』所収、参照。ここにいう「最古の著作目録」は、台湾の国立中央図書館所蔵、敦煌本『都序』残巻の末尾に附されているもの」。

同論文につづけていう、

「数年前、日本の真福寺文庫で日本の仁治二年(一二四一)の写本が発見された。題名を『裴休拾遺問』といい、すでに日本の学者石井修道によって研究され、『禅門師資承襲図』の「異本」とみなされている。『旧唐書』裴休伝によれば、裴氏は「大和初、諸藩の辟召を歴て、入りて監察御史、右補闕、史館撰修と為」っている。唐代の制度では拾遺は諫官の称号で、武則天の時に設置され、門下・中書の両省に分属、職務は左右補闕と同じであり、左補闕は門下省に、右補闕は中書省に属していた。日本で発見された

写本は、唐代に伝わった卷子から転写されたものに違いないから、どうやら裴休が右拾遺を勤めたことがあったのを、のちに『旧唐書』が「右補闕」に誤ったものらしい。ともあれこの官職名に混乱があるのかどうかは別の問題として、今ここで言いたいのは、『禅門師資承襲図』の著作が「大和の初」、つまり西暦の八二七―八三〇年前後のことであったということである。この当時、禅宗の伝法系統について熟知していた、澄観、白居易、劉禹錫、神照といった人々が、そろって長安・洛陽にいた。こうした玄人にとりかこまれた情況の下で、宗密がどうして胡先生の想像するような「人身誤認」を敢えてなしたであろうか？」

『宗密』頁三〇一／『論集』頁一〇七)。

『裴休拾遺問』については、石井「洪州宗について——真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』と『六祖壇経』の紹介に因んで——」(『印度学仏教学研究』二八一―一九七九年)、「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」(『禅学研究』六〇・一九八一年)、「大乘仏典・中国日本篇12・禅語録」(中央公論社一九九二年)の「解説」、等を参照。なお、吉川「裴休伝」によれば、裴休が宗密に面晤して直接教えを受けるようになったのは、大和七年(八三三)頃のことである。

(24)

字井「禅宗史研究」は、『承襲図』が列する神会の弟子について、鳳翔解脱の下に繋けられた西京堅をも加え、計一九人としている。西京堅は招聖寺慧堅のこと。前注(19)末にあげた碑文と論文を参照。

(25)

李商隱「唐梓州慧義精舍南禅院四証堂碑銘并序」(『樊南文集』下・頁八一七／上海古籍出版社・中国古典文学叢書一九八八年)

(26)

朱金城『白居易集校箋』六、頁三八〇七(上海古籍出版社・中国古典文学叢書一九八八年)

〔付記〕

この論文は、目下、石井修道、小川隆の二人を中心に課外ゼミで進めている『禅源諸詮集都序』の訳注の公表に先だって、第一・二項を石井が、第三項を小川が分担執筆したものである。基本的には二人の表記法等の統一ははからなかったが、互いに意見交換をした所もある。

今後の予定として、『都序』の訳注を発表するが、現在のところ、底本に最古の朝鮮刊本である弘治六年（一四九三）本を使用して巻上の訳を終えた。最近、駒沢大学の研究員のモルテン・シュルター氏（エール大学）を通じて、大英図書館所蔵の『都序』の五山版のマイクロフィルムを入手することができたので、校訂本の作成に利用したいと考えている。

なお、この論文は、平成五年度特別研究助成（共同研究、代表石井修道）の研究課題「『禅源諸詮集都序』の訳注研究」の成果報告の一部である。