中国唐宋代の禅宗史の研究状況と問題点

石　井　修　道

一　は　じ　め　に

私は一昨年と昨年に二冊の著書を刊行することができた。一つは，『宋代禅宗史の研究[1]』であり，他の一つは，『中国禅宗史話――真字『正法眼蔵』に学ぶ[2]』である。私のそれらの著の研究の課題も，本日発表する「中国唐宋代の禅宗史の問題」であった。これらの二つの著作を刊行した後も，その研究課題をつづけたいと考えて，その後にもいくつかの論文を書いた。その間に，私の研究分野に対して，私の研究仲間から厳しい問題を私自身につきつけられており，決して安閑として今までどうりに研究を進めて行けない現況に立たされている。今回の発表は，私の二つの著作に述べたところと大いに重複するところもあるが，四つの柱を立てて進めたいと思う。

そもそも，中国禅の近年の研究は，今回の田中良昭氏の発表にあるように，敦煌文献に目が向けられて来た。その中で，何と言っても最大の研究成果は，胡適氏の荷沢神会（684―758）の解明であった[3]と思う。私達が伝承してきた禅宗開祖の菩提達磨にしても，禅宗六祖の曹渓慧能（638～713）にしても，荷沢神会を抜きにして考えることはできない[4][5]。

菩提達磨と梁の武帝が出会って問答をしたという話は，「菩提達摩南宗定是非論」の独狐沛の序に言うように，荷沢神会が創作したものであって，神会以前にあった話を神会が伝えたものではない。

また，六祖慧能の伝記や思想は，『六祖壇経』でしばしば語り伝えられているが，六祖慧能の弟子である荷沢神会が，その六祖慧能の思想を，『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』に受け継いだのではない。事実は全く逆であって，『壇語』

から『壇経』へと成立したものである。私は，敦煌本『六祖壇経』の最近の研究については，ここに同席している小川隆氏の論文に注目している[6)7)]。

このように敦煌文献の研究成果は，荷沢神会の解明が飛躍的に進んだことが第一にあげられると思われる。敦煌禅籍は，もちろん荷沢神会の時代で終わる訳ではない。今回出席している岡部和雄氏は，レンニングラードのオルデンブルグ・コレクションの中の『景徳伝燈録』巻11の写本を調査し，報告している[8)]。『景徳伝燈録』は，北宋時代の1004年に一応の完成をみたものであるから，時代はずっと下るのである。

荷沢神会に関する敦煌文献より後のものもこのように確かに存在はしている。中でも，四川地方の禅宗史を解明するには欠くことのできない『歴代法宝記』や，田中良昭氏がパリのフランス国民図書館で発見し，紹介したペリオ本3913号は，禅宗の歴代の祖師の伝燈を密教的に改変した文献で極めて興味あるものである[9)]。

しかしながら，次のようなことが言えるのではないかと思う。

周知のように，六祖慧能の門下の中で，永く法系が継承されていくのは，青原行思（673—741）と南嶽懐譲（677—744）の二人の弟子であって，荷沢神会の系統は，一時的に栄えても，唐末には衰亡してしまう。青原行思やその弟子の石頭希遷（700—791）および南嶽懐譲やその弟子の馬祖道一（709—788）の教団の動きや思想を解明するためには，敦煌文献ではできないと言うことである。私の発表は，それ故に，田中良昭氏に続いて，石頭希遷や馬祖道一の禅宗教団より，南宋の滅ぶ1279年までを問題にしたいと思う。

この間には，大きな問題はいろいろあるが，先にも述べたように四つの柱を立ててみた。四つと言うのは，次のようなものである。

一，『宝林伝』と馬祖教団をめぐる諸問題

二，『祖堂集』と雪峰教団をめぐる諸問題

三，黙照禅と看話禅をめぐる諸問題

四，中国禅と道元禅をめぐる諸問題

これらの四つの事柄について，その主な研究成果を示し，私にとって問題となるところを指摘し，できる限りにおいて，残された課題と私とのかかわりを述べてみたい。

従って，今回の発表は，極めて個人的な関心の強い問題もあって，必ずしも唐

宋時代を網羅的に述べたものではないが，かと言って，唐宋時代を考える場合において，決して避けて通ることのできるものだとは，私は考えてはいない。

二　『宝林伝』と馬祖教団をめぐる諸問題

私は日本曹洞宗の僧籍をもつ身である。中国と出家事情が異なっているので，奇異に感ぜられるかもしれないが，私は日本の道元禅師（1200—1253）の教えを信奉する者である。最初にこのように述べたのには理由がある。

近年の禅宗史の研究は，言うならば，歴史的事実の解明を優先させ，禅宗教団の成立過程より，虚構をあばくことに急性であった。学者の中には，虚構をすべて切り捨てようとした人もかつてはあった。現在では「虚構」と言われるものも，歴史的な産物であり，その意味づけが問われ，やせ細った歴史観が改められて，総合的な研究へと進んでいる。もしも，歴史的事実だけを追求し，虚構を捨ててしまえば，初期の中国禅はほとんど無くなってしまうであろう。

たとえば，先に取り上げた禅宗開祖の菩提達磨と梁の武帝の出会いは，歴史的事実ではない。これを歴史的事実だけを優先させて捨ててしまっても，何の意味もないことになろう。ここで言う歴史的事実とは，その話を荷沢神会が創作したことを明らかにし，いかなる意図で創作したかを探り，その創作がどのような意味をもつかを研究する必要があると言えよう。

宗教集団に属する私達多くの日本人学者は，それ故に，従来は集団の伝承を破壊されることを恐れ，ただ盲目的に既成事実を維持することに一生懸命であったこともあった。今の私達は，過去にそのような態度を取った学者と一線を画している。私達は，まず第一に禅思想のもつ魅力を十分に解明したいと考えているだけである。

恐らく禅宗に対して何らの信仰を持ち合わせることのない多くの中国の研究者の方々と私達とは，研究方法やそれより出てくる成果との間には，大きな差異はないものと考える。ただ私個人にとっては，それのみではないことは，後に述べたいと思う。

禅宗では，仏教を開かれた釈迦牟尼仏から中国に禅宗を伝えた菩提達磨の間に代々祖師へと教えが伝わったとし，菩提達磨を28代目に数えている。中国や日本に伝えられているのは，北宋時代の1004年に成立した『景徳伝燈録』の説に基づいて伝承しているものである。

実は，この西天28祖説を確立したのは，801年に成立した『宝林伝』が始めてである。

この西天28祖説がどのような紆余曲折を経て成立したかは，敦煌禅籍によって始めて明らかにされたものであって，これまた近年の禅宗史研究の最大の成果である。このことを中心にまとめたのが，中国禅宗史の名著であり，今や古典と言ってもよいのが，柳田聖山氏の『初期禅宗史書の研究[10]』であり，1967年５月に公刊された。

この著は，この分野の研究を進める人にとって絶対に欠くことのできないものであり，研究を深めていくほど，残された課題についても沢山の問題提起の指摘が随所に発見できるものである。この著は，西天28祖説の完成である『宝林伝』でもって初期禅宗史が締めくくられている。それだけに，『宝林伝』が占める位置は重要であり，私も『宝林伝』の出現は，禅宗の歴史において画期的なものであると思うのである。

ところで，『宝林伝』は，『釈門正統』巻８によると，遼の道宗が詮暁等に経録を定めさせて偽妄の書だとし，『六祖壇経』と共に焚いたことが伝えられ，その影響もあってか永い間，多くの人達に利用されることはなかった。

ところが，周知のごとく，1932年に常盤大定氏が京都粟田の青蓮院において，その巻６を発見し，後に研究した[11]。一方，中国においても，翌年の1933年に山西省趙城県広勝寺所蔵の金版大蔵経の中から，『宝林伝』の巻１より巻５までと，巻８の都合６巻が発見された。それらは，1935年に，上海の影印宋版蔵経会から『宋蔵遺珍』として出版されたものである[12]。

中国の初期の禅宗史の研究者にとっては，未発見の巻７と巻９・10の３巻を研究できることを強く望むのであるが，それは今のところ実現してはいない。日中の研究者の協力により，残りの３巻が発見されることは充分にあるものと私は考えている。

このようにして，現存する７巻の研究解明は[13][14][15][16]，田中良昭氏を中心とする我が駒沢大学禅宗史研究会において目下訳注本を出版しており，現在のところ，巻４まで既に出版をしている[17]。この駒沢大学禅宗史研究会は，それ以前に，『慧能研究――慧能の伝記と資料に関する基礎的研究[18]』を出版している。

それでは，『宝林伝』は，いかなる人々によって，何のために，どのような経過において作られたのであろうか。この疑問の解明には，その研究にからむ種々

の問題を解明した上でなければできないのであるが，中国禅宗史の研究の上では，最も興味深い問題の一つであろう，と私は思っている。

現存する内容から考えられる撰述の目的は，一応の定説を見ている。なんの為に『宝林伝』が書かれたかは，禅宗の開祖である菩提達磨が，釈尊の教えを正しく伝えた第28代目の祖であることを確立することであったと言えよう。これが，第一の撰述の目的であり，いま一つの目的があると考えられるが，そのことは後に述べたい。

菩提達磨を開祖に祭り上げた集団は，いわゆるの東山法門の正系を主張する北宗禅の人々であったと言ってよい。やがて，中国において，荷沢神会の出現は，菩提達磨の正系の第７祖とは誰であるか，という大問題をかかげることになる。それは，第７祖とは，神秀（606？—706）の弟子である普寂（651—739）ではなくして，外ならぬ慧能の弟子である自分だ，と言うのが，荷沢神会の主張であり，伝衣説を根拠に強引なまでの論戦を始めたのである。普寂が第７祖であることは，長安・洛陽の人達にとって当然のことと思われていたし，荷沢神会の主張は最初から認められるものではなかった。

ところが，唐代を大きくゆるがす安禄山・史思明の反乱が起こり，この反乱によって北宗禅の支持基盤が崩壊し，かえってこの反乱に乗じた荷沢神会が反乱平定の為の軍資金を香水銭で献納することによって活躍したのである。結果的には，安史の乱は終息に向かい，普寂と神会の立場は逆転し，完全に荷沢神会が第７祖となったのである。荷沢神会の第７祖の確立は，第６祖が慧能であることを意味していた。神会の活躍によって，菩提達磨から第６祖慧能は，不動のものとなったのである。神会は，釈迦牟尼仏から菩提達磨までの祖師の代数は，『達摩多羅禅経序』に基づいて８代しか考えず，慧能までを13代と数えていた。その後に神会の影響を承けながら，『付法蔵因縁伝』の24祖説を取り入れた『歴代法宝記』などの説が生まれて来ることになるのである。

周知のように，『付法蔵因縁伝』巻６では，第24祖の師子は，弥羅堀王に斬り殺されたことになっている。その説を認めると，どうしても菩提達磨まで法は伝わってこないのである。『宝林伝』は，神会の伝衣説を利用して，師子が殺される前に婆舎斯多に僧伽梨衣を証拠として法を伝えたことを創説するのである。これによって，師子と婆舎斯多の伝法を確立すると共に，新たな婆須蜜系の西天28祖説を主張したのが『宝林伝』であり，前に言ったようにその説は現在の禅宗教

団にまで受け継がれて来たのである。西天28祖に法が伝わったことを証明するものとして，『宝林伝』では，伝法偈を根拠にした。このことを論じたすぐれた論文が，水野弘元氏の「伝法偈について[19]」である。水野氏は，パーリ仏教の研究における世界的な権威者であり，我が駒沢大学の誇りうる偉大な学者であるが，水野氏には，初期の禅宗史に関するすぐれた研究が沢山あるのである。今紹介したものもその一つである。

水野氏の論文は，柳田氏の研究にも大きな影響を与えた。その結果，敦煌本『六祖壇経』と『宝林伝』の前後関係が確定し，敦煌本『六祖壇経』にある「伝衣付法頌」をヒントにして，『宝林伝』は「伝法偈」を根拠に西天28祖を成立したと言うのである[20][21]。

禅宗の伝衣による６代相承の説そのものは荷沢神会の創作であるが，『六祖壇経』は，六祖慧能で留まった伝衣に代わるものとして，『六祖壇経』そのものを伝える人を慧能の正系と主張したのである。これは『六祖壇経』が伝授本であると言う主張である。伝授本説は既に伝衣説の批判発展であるが，その後に成立した『宝林伝』は，敦煌本『六祖壇経』の東土６代の伝法偈を発展させ，さらに西天28代の伝法偈説を創作したのである。

以上の紹介によって『宝林伝』の撰述目的の一つは理解されたと思う。それでは，他の一つの撰述目的とは何であろうか。

禅宗の自派の系譜の正統性を主張して編集された著作を，禅宗史の研究者は「燈史」と呼んでいる。柳田聖山氏の名著の『初期禅宗史書の研究』の基本的な構想は，1954年の「燈史の系譜[22]」という論文ですでに提示されている。この「燈史」というのは，自派の系譜の正統性を主張するところにその特色があるから，「燈史」の一つである『宝林伝』も最終的な系譜を確かめることができれば，それを主張する集団がどの系統であるかが判るはずである。

『宝林伝』の場合，残念ながら巻10が現存しないので，推測による外はない。水野弘元氏は，『祖堂集』巻２にある那連耶舎の讖が馬祖道一の活躍を予言していることに注目し，元来この讖は，『宝林伝』にもあったもので，先にのべた伝法偈の問題を含めて，馬祖道一までを収録していたのが『宝林伝』であったろう，と推測した。そして，『宝林伝』の作者を馬祖門下と推測したのである。

柳田氏もその説を継承し，さらに内容の検討まで含んで，曹渓慧能――南嶽懐譲――馬祖道一の正統を主張するためにこそ『宝林伝』は編まれたものと言われ

るまでになったのである。

以上の説は，これらの成果によって禅宗史の学界の定説として研究は進んでいる[23)24)25)]。さらに，この説は，駒沢大学の椎名宏雄氏の「『宝林伝』逸文の研究[26)]」によって確実なものとなった[27)]。椎名氏は，日本に伝わる『景徳伝燈録』の注釈書の注の部分に引かれる『宝林伝』の文を，現存しない巻７と巻９・10について収集し，結局のところ，巻10には，馬祖道一と石頭希遷の章まで存在したことを明らかにしたのである。

また，椎名氏は，同じ論文の中で，『宝林伝』の六祖慧能の章について詳しく検討し，『宝林伝』の六祖章は『曹渓大師伝』の影響が大きいことを指摘したのである。この成果は，六祖慧能の研究に有意義な示唆となるものであり，私も『六祖壇経』の成立過程を研究する上で利用し[28)]，「『曹渓大師伝』考[29)]」などの論文において，新たな推測を行ったのである。

『宝林伝』は馬祖教団と深い結びつきがあることが確実になったのであるが，馬祖教団の研究それ自体も大きく進展することになった[30)]。

駒沢大学の石川力山氏の「馬祖教団の展開とその支持者達[31)]」は，示唆に富んだ論文であり[32)]，地方に発展した禅宗の細かな分析[33)34)]を大著に著された駒沢大学大学院出身の愛知学院大学の鈴木哲雄氏の『唐五代禅宗史[35)]』は，その成果である。

鈴木氏には，『中国禅宗人名索引[36)]』の著述があり，駒沢大学の編纂になる『禅学大辞典[37)]』と共に，私の研究にとって，欠かすことのできない本である。

さらに馬祖道一その人の研究は，入矢義高氏の編になる『馬祖の語録[38)]』として訳注本が出版された。私もその訳注に参加した一人であるが，他のメンバーの一人である西口芳男氏によって「馬祖の伝記[39)]」が詳しく論じられている。また，中国においては，陳柏泉氏によって，馬祖の舎利の石函が紹介され[40)]，温玉成氏の荷沢神会の碑銘の紹介と共に[41)]，大変な刺激をうけている[42)]。

馬祖の弟子の一人に西堂智蔵（738—817）がいるが，私が『贛県志』に基づいて紹介した西堂智蔵の第２碑は[43)]，その後に思わぬ展開を示すことになった。西堂智蔵が馬祖教団において，重要な位置を占めたことは間違いない。西堂智蔵は百丈懐海（749—814）と並び称せられる馬祖の弟子であり，晩年の馬祖の活躍までを支えたのは，百丈以上であったと言えるであろう。

『宝林伝』の作者を，水野氏は，馬祖門下の中で，大珠慧海に近い人と推測する

が[19]，柳田氏は，朝鮮半島との結び付きを強調して，西堂智蔵の弟子説を出しているのである[44]。

いま，それらの推論の決着は誰にもできないと思うが，私は，最近「南陽慧忠の南方宗旨の批判について[45]」と言う論文を書いて，馬祖教団の分裂について論じてみた。西堂智蔵の第２碑に，西堂智蔵と興善惟寛（755—817）との間に対立があったと述べているのであるが，その対立についての推論である。私の説が支持されるかどうかはまだまだ検討を必要とするが，『宝林伝』と馬祖教団をめぐる諸問題[46]には興味つきない，しかも難問題が多く存在すると言えよう。

その外にも，馬祖教団の問題において見逃せないものが，清規の成立に関する研究である。百丈懐海は，普請作務の独自の思想を確立し，清規を制定して禅宗の独立を果たしたのである。駒沢大学総長鏡島元隆氏の「『永平清規』の背景としての『百丈清規』」（『道元禅師とその周辺[47]』所収）は，その優れた研究であり，問題点についてはそれに譲り，ここでは割愛することにしたい。

ここで，馬祖の問題で付け加えたいことがある。馬祖の教団を「洪州宗」とか「江西宗」と呼んで，荷沢宗との優劣を論じ，荷沢宗の優位を論じた人に圭峰宗密（780—841）がいる。

従来，『中華伝心地禅門師資承襲図』と仮称されていた著述が，卍字続蔵経に収められている。私は名古屋の真福寺文庫に所蔵されているその古写本を紹介することができた。その著は，『裴休拾遺問』と呼ばれ，北宋期の刊本の写本であり，「承襲図」と言うのは，その一部分のまさに「系譜図」に付された名前であることが判った。それ故に正式な名称の一つが『裴休拾遺問』と呼ばれていたものと思われる。

私は真福寺文庫の『裴休拾遺問』だけではなく，『六祖壇経』の恵昕本の祖本も紹介することができた[49][50]。恵昕本の研究は，郭朋氏から紹介していただいたことがある[51]。

ところで，圭峰宗密の著作は[52][53][54]，近代研究者にも大きな影響を与えたが，このことは良い影響ばかりではないと思われる[55][59]。もともと，宗密の捉えた洪州宗とは，柳田氏は黄檗希運の『伝心法要』の世界をまとめたものであろうと把握しておられ[56]，黄檗の弟子の臨済義玄（？—866）の祖師禅の魅力を分類できていないと言われてきた[57]。

私の駒沢大学の友人の吉津宜英氏は，『華厳禅の思想史的研究[58]』と言う著書

を公刊して，圭峰宗密を批判的に取り扱っている。もともと，圭峰宗密は法蔵の華厳学を狂わせたと言う華厳研究からの評価もあった。吉津氏は，「華厳禅」と言う独自の呼称を宗密の説に与え，華厳禅は，教でも禅でもない「本来成仏論」に基づいて，強く自己主張する新しい思想と位置づけるのである。我が道元禅師は，宗密の思想を外道と極めつけているのである。

そこで，宗密の「洪州宗」の分類が不十分であるだけではなく，有名な五種禅の分類も不十分であることを，私は「禅の分類について[59]」と言う論文で指摘し，「泊錯承当禅」なる分類を新たに提唱し，菩薩禅の再評価を試みてみた。「泊錯承当禅」とは，「あやうく自己完結してそこに腰を落ち着けそうになったが，そのようにならずに済んだ」という意味を含んだもので，どこまでも自己の安住の地を求めないで，無限に自己を空じて行こうとする禅を設定したものである。この「泊錯承当禅」を分類することによって，宗密が分類できなかった石頭系の禅を捉えるだけではなく，見落とされていた禅思想の魅力が見直しできるのではないかと考えたのである。このように，宗密の問題は，馬祖教団と決して無縁ではないし，当時の石頭系の禅とも関わりをもつものである。

三　『祖堂集』と雪峰教団をめぐる諸問題

敦煌文献に比して勝るとも劣らない発見は，『祖堂集』20巻であろう。高麗版大蔵経の蔵外補版として海印寺より発見され，1924年に紹介されて注目されるようになった。

この『祖堂集』の研究も，柳田聖山氏によって積極的にすすめられた。すなわち「祖堂集の資料価値（一）[60]」や「祖堂集の本文研究（一）[61]」の論文によって本格的な研究が始まったのである。それが，やがて『祖堂集索引』3冊となって一字索引が完成し[62]，誰もが便利に使用できることとなったのである。その間に，『禅語録[63]』の抄訳もあり，また従来の研究に利用されていた『景徳伝燈録』にはない『祖堂集』独自の唐代禅の魅力ある話をつぎつぎに紹介されて来たのであるが，最近になって，『純禅の時代[64]』『続純禅の時代[65]』『禅の山河[66]』として，まとめられて公刊された。

柳田氏の著作は，従来の日本の中国禅宗史の研究で果たされることのなかった現代語訳が何と言っても画期的であった。日本には独自の訓読法が伝統的に存在するが，禅の語録の中には，文語文ではなくして口語文が沢山含まれている。そ

れ故に口語文は，どうしても従来の文語調の訓読法では十分でないところがあった。禅の語録の現代語訳は，必要欠くべからざるものであった。たとい訓読法が踏襲されたとしても，最近の禅の語録の訓読法は，口語文を活かした新たな訓読法で進められている。現代語訳は，異なる言語の国々の研究をする場合において当然であったのであるが，なかなか伝統的な殻を破ることができなかったのである。

私達が現代語訳を進めて行く上において，強力な助言者をうることができた。それは，柳田氏と同じ花園大学におられる入矢義高氏である。入矢氏は，元来，中国文学の専門家であり，元曲をはじめとする白話の研究に永年にわたって従事されてきたのである。

私は1981年度と1982年度の２ケ年間に当時京都大学人文科学研究所の教授であった柳田聖山氏を指導教授として，内地留学をする機会に恵まれた。その時，柳田氏の研究会はもちろん参加したが，入矢氏の花園大学の講議をはじめ，禅文化研究所の研究会に参加することができ，入矢氏の指導も受けることができた。

入矢氏は先ほど述べたように，中国文学が専門であったが，氏の話では，「どちらが専門か判らない」と言われる程に，最近の成果は禅学に関するものがほとんどである。入矢氏の読み方が，伝統的な読みとどれほど異なるかは，今年の正月に出版された岩波文庫の『臨済録[67]』を，それ以前に出版された同じ岩波文庫本の日本臨済宗の伝統的な読み方と比べれば，一目瞭然である。

この入矢氏の指導の下に出版された現代語訳が，筑摩書房の「禅の語録」のシリーズ20巻で[末尾]，目下17巻が刊行を終わっている。柳田氏の成果も入矢氏の指導によるところ大なるものがある。入矢義高氏の存在は，近年の中国禅の研究に大きくプラスに作用したと言えよう。その成果を踏まえた古賀英彦氏の「禅語録を読むための基本語彙初稿[68]」は，便利な辞書である。

少し話が横道にそれたようであるが，再び『祖堂集』の問題に戻りたい。『祖堂集』の成立は，その文中に「南唐保大10年」と記されている。西暦の952年に当たるが，「南唐保大10年」の年号は，重要な意味をもちあわせているのである。『祖堂集』の編集は，福建省の泉州招慶院の静・筠二禅徳によってなされた。時の住持は，『祖堂集』の序文の撰者である浄修禅師省僜である。この招慶院の省僜は，雪峰義存（822—908）の孫で，保福従展（？—928）の弟子に当たるのである。

泉州が南唐に支配される以前は，五代十国の一つの閩と言う国であり，閩は王氏一族の支配するところであった。中でも，忠懿王の王審知は，大変な崇仏家であったが，この王審知が最も保護した禅宗教団が，雪峰義存の教団であった。

柳田氏は，「祖堂集の資料価値[60]」の論文の中で，閩の王氏一族と禅宗の関係を詳しく論じている。また招慶省僜の伝もできうる限り推測して検討を加えたのであるが，いま一つ「南唐」と『祖堂集』の関係を確かめることができなかったのである。

私の論文の「泉州福先招慶院の浄修禅師省僜と『祖堂集[69]』」は，『泉州開元寺志』にある招慶省僜の伝記[70]をてがかりに，南唐と『祖堂集』の関係をより詳しく論じたものであるが，特に『祖堂集』と泉州刺史留従効の関係や『祖堂集』巻12に南唐の記事が極めて多く記されていることを述べたのである。この私の成果は，柳田氏の『禅の文化[71]』の解説の中で問題にされている。

この課題は，さらに後日談がある。ここに同席している北京大学留学中の小川隆氏が，留学生の旅行で泉州開元寺を訪れ，そこで購入した『泉州開元寺志』と『紫雲開士伝』を私の所へ送ってくれた。それ以前に私は『泉州開元寺志』によって招慶省僜の没年だけは確かめていたのであるが，生年は推測に基づいた。ところが，驚くべき事に，『紫雲開士伝』によれば，生没年が892—972年と判明するのである。これが正しければ，私の884—972年の説は改めなければならないのである。ただ，『紫雲開士伝』の招慶省僜の示寂の様子は十分に信頼できるが，世寿81歳をそのまま認めるとすれば，玄沙師備との関係などが不明になって来て，問題も残るようである。

さて，雪峰教団の問題を少し別の角度から言及しておきたい。『祖堂集』の中にはある話題に対して，別の人がコメントしたのが記録されている。これを「著語」と総称しておきたい。

この著語を付した人々を分析した柳田氏は，ほとんど雪峰教団の人々であるとする。同じ方法で，1004年に成立した『景徳伝燈録』の著語を分析すると，最終的に著語した人達は，法眼宗の人々に限られる。私は大学院の時代に，柳田氏の成果を応用して，『景徳伝燈録』を分析したのであるが，その時の成果を踏まえて，『宋代禅宗史の研究』の第1章の「『景徳伝燈録』の歴史的性格」を書いたのである。『景徳伝燈録』の編集は，法眼文益（885—958）の孫の承天道原であるから，当然の結果であろうと思われる。法眼宗の教団は呉越に発展するが，その地

を支配した銭氏一族の呉越と『景徳伝燈録』は深く結びついていることは予想されるのである。分析の結果も，その通りであった。

ところで，『景徳伝燈録』の構成は，五家に分類された特色をもっている。そして，その後に成立する著述には，五家の分類を前提とするものが多くある。たとえば，晦巌智昭の『人天眼目』などは，その代表的な著述である。さらに，一般の辞典類の禅宗の記述には，必ず五家について述べられている。

その内容は，まず湖南省で潙山霊祐（771—853）が活躍し，その弟子の仰山慧寂（807—883）が江西省で活躍し，五家最初の潙仰父子による潙仰宗が成立した，と書き出されるのが通例である。その後，江西省において洞山良价（807—869）と曹山本寂（840—901）による曹洞宗が，河北省において臨済義玄による臨済宗が唐末に成立するのである。やがて五代になって，広東省に雲門文偃（864—949）による雲門宗が成立し，最後になって江蘇省の金陵に根拠をもった法眼文益の法眼宗が成立して，その門下は浙江省に大きな勢力をもつに至るである。大体，五家の説明は，このようになされてきたのである。

五家を分類したのは，法眼文益の『宗門十規論』が最初と言われている。その内容は極めて便宜的な分類であったのであるが，それが多くの人達に伝えられることになった。私は，このような五家の分類で，禅宗史を捉えることに疑問をもち，「潙仰宗と曹洞宗[72]」の論文に問題提起をしてみた。

法眼文益は，今述べたように，五家が年代を異にし，さらに地域を異にして，潙仰宗からだんだんに法眼宗まで成立したことを述べたのであろうか。私はそうではないと思う。法眼は金陵に来る前に江西省撫州曹山に住持していた。その時，その周辺には，曹山本寂の孫の洞山恵敏（？—948）が曹洞宗を，仰山慧寂の弟子の仰山光湧（850—948）が潙仰宗を，灌渓志閑の弟子の雲蓋懐溢（874—934）が臨済宗を，広東省韶州に雲門文偃が雲門宗を，それぞれに宣揚しているのを目の当たりに見て，自己の集団を加えて分類したものと考える。それは，法眼が曹山に住持したと考えられる924年から928年の曹山の周辺の禅宗教団の勢力であったと思うのである。

このことを認めうるとすれば，五家の分類は，北宗禅と南宗禅以降に生じた南宗禅の分派活動の過程と捉えるのは，反省すべきであろう。雪峰義存（822—908）と趙州従諗（778—897）の分類も必要であろう。また全く判らないが，趙州と臨済の交渉も解明する必要があり，私の試みた真金鋪と雑貨鋪の分類など，今後に

いくつも試みられていいかと思うのである。

これらの問題と関係する日本における中国禅宗史の研究の欠点についても一言付け加えておきたい。日本では，宗派として曹洞宗と臨済宗が現存している。禅宗史の研究は，前にも述べたように，それぞれの宗派に所属している研究者によって鋭意続けられてきた。その時，研究者が宗派に所属することから，他の研究者とは比べ物にならない情熱をもって解明しようとするよい面がある一方で，勢い自派の系譜を遡及する極めて狭い宗派研究が生まれたことも事実である。

それ故に曹洞宗や臨済宗の法系以外の禅者の研究が遅れたと言ってよいであろう。仰山慧寂や雲門文偃などの研究によい成果がなかったのも事実である。その点で，入矢義高氏の「雪峰と玄沙[73]」の論文は，雪峰とその門下の玄沙師備（835—908）や雲門文偃を取り上げたもので，興味深い成果である。特に玄沙にも雲門にも思想の深まりが段階的に認められると言う発言は注目してよいと思われる。同じ入矢義高氏の仕事として，『玄沙広録』の訳注本が上・中の二冊出版されているし[74]，下冊も近刊と聞いている。さらに『南泉の語録』の訳注本も刊行の準備中と聞いている。

第二の問題について，最後に一言加えておきたいことがある。今，私に逸書の中で発見されるのを望むとすれば何か，という質問がもしあったとすれば，私は南嶽惟顎が撰述した『続宝林伝』4巻だと答えたいと考えている。この本は，きっと中国禅宗の魅力を満載していることであろう。中国のどこかで，発見されることをひそかに期待したい。

発見を待って，この分野の研究をおろそかにできないが，この『続宝林伝』4巻に関係する重要な課題がある。それは，『景徳伝燈録』の編者の承天道原は，『祖堂集』の存在を知っていたかどうかと言う問題である。現在の段階では，知らなかったであろうと言われている。

しかし共通の禅者の共通の話題は，恐らく共通の原典があったのではないか，と想像されるが，その共通の原典の一つに『続宝林伝』が考えられるのである。この問題で興味深い論文は，椎名宏雄氏の「『祖堂集』の編成[75]」である。『祖堂集』の独自の説である雲巌曇晟（780—841）の「未悟」の問題を含めて，『祖堂集』の性格の分析は，今後にまだ続けなければならないであろう。

四　黙照禅と看話禅をめぐる諸問題

先にも述べたように，私は曹洞宗を明らかにしたいと言う気持ちが強くある。日本曹洞宗の開祖の道元禅師は，中国禅を沢山批判している。その問題は，第四の問題で，まとめて後に述べたいが，ここに取り上げようとする黙照禅についても，道元禅師は言及している。

黙照禅を大成したのは，宏智正覚（1091—1157）と言う曹洞宗の人であり，看話禅を大成したのは，大慧宗杲（1089—1163）と言う臨済宗の人である。曹洞宗の流れを主張する道元禅師は，当然のこととして，宋代に高く評価される大慧宗杲を否定して，宏智正覚の方が大慧宗杲とは比べものにならない程すぐれた人であると，『正法眼蔵王索仙陀婆[76]』の巻で述べている。当然と言ったのは，宗派に属する人を高く評価するのは，自然のなりゆきだからである。ただ後に述べるように，道元禅師は宗派禅を批判しているのでこの表現には問題が残ろう。

ところで，道元禅師の評価は別としても，宋代禅を代表する人は，大慧宗杲であり[77]，その大慧が大成した看話禅，あるいは公案禅というものは，唐代にはなかった宋代禅の特徴であろう。大慧が看話禅を大成した後の禅思想は，その歴史を一変し，看話禅の隆盛をみるにいたり，やがて中国禅の性格を決定づけて行くことになる。大慧は，禅の性格に，大悟の経験主義を大きく導入したのである。その経験を段階的に追体験する方法として，公案を用いたのである[78]。

この方法は，大慧自身も述べているが，修行者を大悟させるのに大変効果的であり，その指導経験を通して大慧は自信をもった方法として採用して行くのである。代表的な公案が，「無字の公案」である。

大悟を強調する大慧にとって，大悟を認めない集団は，にがにがしい存在であった。その最も大きい集団が，黙照禅を主張する曹洞宗であったのである。そこで，大慧はしきりに悪口として「黙照邪禅」とののしり攻撃した。大慧以降においても，臨済系の看話禅を奉ずる人々によって，黙照邪禅の批判はずっと継承されたのである。黙照邪禅の攻撃は，臨済宗からの曹洞宗への批判であり，二つの集団は破局的な対立をくりかすことになるのである。

先に述べたように，曹洞宗に属する道元禅師は，逆に大慧をはじめとする臨済禅を批判した。中国においては，曹洞宗も看話禅を取り入れて変化して行くが，日本では，曹洞宗の勢力が臨済宗の勢力を上回ったし，曹洞宗の性格を対臨済宗として主張するのが主流であったから，江戸時代の面山瑞方（1683—1769）の『建康普説[79]』などは，明らかに大慧批判をくりかえしている。

大慧には，沢山の著述がある。大慧の主張は，はっきりしていることもあって，多くの人達に直接に受け入れられて行った。『大慧書[80]』は，大慧が居士に与えた手紙であるが，この中にも黙照禅を学んでいた居士を大慧の主張の方へ導いて行ったことがうかがえる。大慧は出家者だけではなく，一般の知識人へ影響をあたえた[81]。大慧の看話禅は，朱子にも影響を与えたのである[82]。

大慧の著作は，早く入蔵したことも手伝い，また『大慧書』が流行したこともあって，比較的正しい評価が与えられ，研究されて来たのである[83][84]。

しかし，大慧の批判した相手の黙照禅の研究は十分ではなかった。駒沢大学の総長もつとめた宇井伯寿氏は曹洞宗に属するインド哲学やインド仏教の大家であるが，この宇井氏に『禅宗史研究』３冊の著作がある。特に『第三禅宗史研究[85]』は，曹洞宗を中心に述べたもので，宋代の曹洞宗についても言及している。これが従来の宋代の曹洞宗の研究成果の中で最もすぐれたものであった。

ところが，宇井氏の研究には，宋代の基本的な資料がほとんど活用されていなかった。私は「『攻媿集』にみられる禅宗資料[86]」の論文で宇井氏の成果を全面的に改めることができたのである。

私がこの論文で新たな資料が活用できたのは，陳垣氏の『釈氏疑年録』があったからである。陳垣氏の研究の幅の広さと資料批判には，驚嘆している。

さらに私は幸いなことに，この論文と同時期に，日本の大分県の泉福寺に所蔵されていた宋版の『宏智録』を調査し，「宏智広録考[87]」の論文で発表することができた。後にこの宋版の『宏智録』６冊は，江戸時代の流布本と対照した影印本として名著普及会から刊行できたのである[88]。

柳田聖山氏も宋代禅の論文を書き，黙照禅の性格がしだいに明らかになってきた[89][90]。私は「大慧普覚禅師年譜の研究[91]」で大慧宗杲の伝記を検討した。同時に，宏智正覚や兄弟子の真歇清了（1088—1151）の伝記を重ね併せて検討して行くうちに[92]，大慧が黙照邪禅として攻撃した最大の相手は，福州雪峰山の真歇清了の指導する曹洞宗教団であることが判った。大慧はその黙照邪禅の批判を通して，看話禅を形成して行ったことが明らかになったのである[93][94][95][96]。

曹洞宗教団の解明は，現地調査を重ねるうちに，新たな知見も増えてきた。今回の私の中国訪問は，ちょうど10回目にあたる。1979年３月に駒沢大学第１次中国仏教史蹟参観団を結成し，昨年10回目の訪中を果たした。この会に出席している永井政之氏は，その駒沢大学訪中団の10回すべてに参加したが，私も京都への

内地留学中の２年間を除いて８回参加し，他に鎌田茂雄氏の団で１回訪中した。駒沢大学の訪中団の目的の一つは，中国曹洞宗の遺蹟を参観することにあったから，訪中のたびに私の研究を深める機会に恵まれた。昨年の10回目において，菩提達摩から道元禅師の師の天童如浄までの遺蹟地は，すべて訪れることができたのである。

ただ，永井氏は，昨年，半年の上海滞在の経験があるが，私の旅行の場合は，せいぜい２週間程度であり，じっくり腰を落ち着けての調査ではない。その点においては，地の利のある中国の方々の研究に期待したい。また，ある場合には共同の研究協力ができればと思うものである。

なお，宋代の社会経済史の立場からの禅宗史研究に，ここに同席している阿部肇一氏の『中国禅宗史の研究』があることを付け加えておきたい[97]。

宋代の禅宗問題は，黙照禅と看話禅の問題に尽きるわけではないことはもちろんであるが，以上で第三の問題を終わりたい。

五　中国禅と道元禅をめぐる諸問題

私は，冒頭に述べた様に，昨年，『中国禅宗史話――真字『正法眼蔵』に学ぶ』を出版した。日本の道元禅師に和文で書かれた『正法眼蔵』があることは，よく知られているが，漢字で書かれた『正法眼蔵』のあることは，日本人でさえ知る人は少ないと言えよう。真字『正法眼蔵』は，『宗門統要集』や『景徳伝燈録』から抜粋した300則を集めたもので，和文の『正法眼蔵』の台本になったものである。

しかし，それは単なる抜粋ではなく，中国の禅を日本へ定着させる為に苦労した痕跡がうかがえるものである。中国禅の日本化にともなって成立した道元禅は，果たして中国禅と同じと言えるかどうか，と言う問題は，私にとって重要な課題としてのしかかっている。そして，今にいたるまでその問題をひきずっている。

私の研究の結果においても，中国禅と道元禅の違いは，明確に指摘することができる。その例を取り上げてみたいと思う。

その例は，「南嶽磨塼作鏡」の話として，禅に多少の関心を持つ人ならば，誰もが知っている有名なものである。

南嶽懐譲の弟子に馬祖道一と言う優れた禅者がいる。ある時，馬祖道一は伝法院で坐禅をしていた。そこへ師の南嶽懐譲がやって来て，「何をしているのか」と尋ねたのである。馬祖道一が「坐禅をして作仏をはかろうと思っている」と答えたところ，南嶽懐譲は塼を磨き出したのである。不審に思った馬祖が「何をなさっているのか」と質問したところ，南嶽は「塼を磨いて鏡を作ろうと思っている」と答えるのである。塼をいくら磨いても鏡になる訳はないので，馬祖はそのことを南嶽に述べると，南嶽は，「塼を磨いても鏡にならないように，いくら坐禅しても仏に作ることはない」と戒めたのである。

この話は，今，述べたように，中国禅ではあらゆる行為に執われることを否定し，坐禅にも執われることを戒めた話として伝承しているのである。六祖慧能の言葉でいえば，「道由心悟，豈在坐耶」（『曹渓大師伝』）と言う思想である。

道元禅師は，この「磨塼作鏡」の話を「執坐」を戒めた，とは解釈することはなく，「成仏」を戒めた話として把握し，坐禅を勧めた話として捉えるのである。

この道元禅師の解釈は，元来の話から言えば逸脱していると私は思う。かと言って，真字『正法眼蔵』巻上の８則は，中国の話とそっくりそのままではない。道元禅師は，馬祖の坐禅を，悟りを目的としている凡夫の迷える坐禅と考えることは全くなく，仏祖の坐禅として捉えているのである。そのために，「密受心印」と言う語を「磨塼作鏡」の話の最初に加え，決して無駄な坐禅を馬祖がしているとは言わないのである。道元禅師が主張する坐禅は，こうして，無所得無所悟の仏祖の坐禅でなければならないことになる。中国禅と道元禅の違いは，この場合，「密受心印」の４字のあるなしに，大きくかかわって来る。

この「磨塼作鏡」の話の問題を含め，道元禅師の引用にみられる特色を解明した優れた著述が，鏡島元隆氏の『道元禅師と引用経典・語録の研究[98]』である。

ところで，道元禅師は入宋して天童如浄（1162—1227）の法を嗣いで日本へ帰り，日本曹洞宗を開いたと言うことになっている。道元禅師は，天童如浄との間にかわした問答を『宝慶記』として残している。この『宝慶記』の内容をめぐって，二つの見解があらわれた。『宝慶記』は，如浄の言葉の忠実な記録であるとする考えと，『宝慶記』はあくまで道元禅師の目を通した如浄の言葉であって，道元禅師の希望的解釈が含まれていると言う考えであった。

道元禅師は，『正法眼蔵』と『永平広録』の主著を残しているが，その内容は，『宝慶記』の説とほとんど一致する。『宝慶記』に対する見解の前者に立てば，道

元禅師の教えの基本はすべて如浄にあると言うことになる。家永三郎氏は，この見解に立ち，如浄の禅の機械的移植つまり如浄と道元禅師が全く一致すると主張した[99]。

これに対して，中村元氏は，後者の見解に立ち，『宝慶記』はあくまで道元禅師の著作であって，如浄の語録である『如浄語録』との間に主張の違いがあることを指摘したのである[100]。

曹洞宗の信仰の立場から言っても，如浄と道元禅師の思想は師資一体の考えに立つことは，当然のことと主張されて来た。宗教の学問的な困難さの一つに，このような信仰上の問題をどれだけ踏み込んで追求していくかと言う課題があった。

この難問題に取り組んだのが，先に紹介した鏡島元隆氏であり，鏡島氏は『天童如浄禅師の研究[101]』と題して，『如浄語録』の訳注を付して如浄研究を出版した。その結果は，『宝慶記』を通して見た如浄と『如浄語録』を通して見た如浄には，いくつかの点で一致しないことが明らかになったのである。

そこで，私は道元禅師が高く評価される宏智正覚についても検討してみた。確かに道元禅師は，宏智正覚と対立関係にある大慧宗杲を全く認めなかった。かと言って，宏智正覚を全面的に受け継いだ事にはならないことを，道元禅師が，改めて引用した宏智正覚の語句から導き出したのである。

大慧宗杲は，「悟」を目的とし，坐禅を手段としたが，道元禅師は，坐禅のときに証はあらわれると説いて，坐禅を手段とすることを極端に嫌った。道元禅師と大慧宗杲とは，このように修証観が全く異なるから，道元禅師の主張が大慧宗杲と違うことは自明の事なのである。ところが，従来，何の疑いもなく道元禅を黙照禅の流れの中に位置づけてきたことを私は見直し，むしろ道元禅は，黙照禅の批判と超克にあることを明らかにしたのである。宏智正覚が主張する黙照禅は，大慧宗杲が批判するように，無為自然の老荘的世界を完結態として，自然主義に陥る危険性を持ち合わせていたのである。道元禅師が学んだ比叡山も悪しき本覚法門がはびこり，まさに自然外道の考えが主流をしめていたのである。道元禅師は坐禅修行に厳しい如浄を通して，自然主義の傾向から脱出をはかり，坐禅修行を強調したのである。日本の悪しき天台本覚法門を否定し，さらに黙照邪禅の克服も行ったのである。道元禅師は，悟るための手段としての坐禅でないと強調し，その坐禅を仏作仏行として主張したのである。道元禅師の主張する仏祖の

坐禅とは，「悟」を求める凡夫の坐禅ではなく，大慈悲心を常にいだいて，衆生済度を誓願する坐禅と言うのである。

道元禅師は，入宋当時の中国禅にひどく失望した。当時の禅界は，名利に流される禅者が多く，教外別伝の思想が流行していたが，道元禅師はそのような宋代の禅を全く受け入れることができなかった。その後においても，中国禅の思想的な流れは変わることはなかったから，道元禅師のねらいは，中国禅とは異なった新たな禅を日本に定着させようとしたと言ってもよいと思われる。

禅宗のスローガンは，菩提達磨が言ったと伝える「教外別伝，不立文字，直指人心，見性成仏」とか「以心伝心，不立文字」で表わされているが，道元禅師は『正法眼蔵四禅比丘』と言う巻を著して，この思想を否定した。

さらに，その巻には，六祖慧能の『六祖壇経』を認めないと書いてある。もちろん，『六祖壇経』を慧能の説とは認めないと言う近代研究の成果とは，異なっていることは言うまでもない。『六祖壇経』の「見性」と言う考えは，中国禅の最も重要な教えであることは，禅宗史の上からは間違いないことと思われる。南宗禅でいう「頓悟」と言う重要な考えは，「見性」の主張と思想構造を同じくするものである。ところが，道元禅師は，その「見性」の思想を認めることはなかった。そのことは，『正法眼蔵仏性』の巻を細かに検討すると同じ結果に到達するのである。

宋代には，『円覚経』と『首楞厳経』が流行した。圭峰宗密は，『円覚経』と荷沢宗の立場から教禅一致を主張した。吉津宜英氏が，宗密の思想を華厳禅と命名したことは，前に述べた通りである。道元禅師は，『円覚経』も『首楞厳経』も釈尊の教えではないと述べている。また圭峰宗密の説は，外道だと極めつけている。

さらに，道元禅師は，中国の坐禅について述べた著述が，みな還源返本思想ばかりなので，それらを認めていない。本源に還えれば，すべてが解決するとか，それが悟りであると言う説に至っては，最も嫌っているのである。

中国禅には，『起信論』や根源的一なるものからあらゆるものが派出したり，その一なるものに帰れば，それが悟りであると考えるような起信論的思考，つまり本覚思想が脈脈と流れているが，道元禅師は，あらゆる根源的なものを否定した釈尊の教えと，その本覚思想とは明らかに対立するものであって，本覚思想を釈尊の教えと認めないと言うのである。

8世紀末に起こったチベットのサムイェーでの摩訶衍とカマラシーラの論争は，摩訶衍の中国禅が敗北し，以後，チベットはインド仏教を導入することになるのは有名である。駒沢大学には，袴谷憲昭[102)103)]・松本史朗という[104)105)106)]二人の優れたチベットの研究者がいる。両氏は，チベットの中観思想の中に釈尊の正法があると主張しているが，この正法と道元禅師の類似が近年指摘されて[107)]，駒沢大学はもちろん日本中で話題になっている。摩訶衍の中国禅は，仏教ではなかったから敗北した，と言う主張である。

道元禅師が否定した内容を検討して行くと，確かに中国禅の重要な思想は否定されて行くことになろう。ただ否定したのみかと言うとそうではないので，中国禅から連続しているものは何か，と言うことが全く新たに問われているのであって，これは従来の研究を深く反省してなされねばならないのである。道元禅師は，自分の伝えたものは正法であって，禅宗ではなく，ましてや曹洞宗でもない，と言っていることは有名であるが，これが呼称の否定を中心として考えられてきた従来の説に対して，いかなる内容かを究明する必要がある。

道元禅師の正法を近年は12巻本『正法眼蔵』を重視して考える説が出され，「帰依仏法僧」や「深信因果」や「三時業」こそ道元禅師の中心思想と抑えるべきだと言われている。

臨済宗では，大悟すれば，業は消えると考えている。宋代の禅者は，宏智正覚も含めて，すべて業は消えると考えており，道元禅師は，これは因果を撥無する外道の考えだと述べる。仏教は深信因果であり，三時業を信じなければならないと言うのが，道元禅の基本的な考えである。業は決して消えるものではないし，消してはならないものだと言うのである。正しい教えと外道の教えをはっきり知る般若の智慧を磨き，仏作仏行を常に心がけることを道元禅は説くのであるが，仏作仏行は菩薩の願行として，自未得度先度他に生きることを述べるのである。

私は，いま述べたようなチベット仏教を研究する同輩から大変な刺激を受けながら中国禅と道元禅をめぐる諸問題の検討を最近の最大の関心事として研究を進めている[108)109)]。

特に最近では，晩年に成立した12巻本『正法眼蔵』が注目されていることは先ほど述べた通りであるが，12巻本『正法眼蔵』を中心に道元禅師の正法は何かが検討されている現状である。この和文の『正法眼蔵』には，もう一つの編集になる75巻本がある。これがいつ，誰によって編集されたか，議論の別れるところで

あるが，亡くなる前の年に道元禅師ご自身でなされたと言うのが有力であろう。これらの和文の『正法眼蔵』には，中国禅者の話が沢山出て来る。その話を引用するに当たって，道元禅師は改める場合があるのであるが，その改めがいかにわずかであっても，中国禅を考える上で極めて重要なのである。先ほどの「磨塼作鏡」の話はよい例であり，この話は元来，執坐を戒めたものであるが，道元禅師は成仏を戒めた話として捉えて行く。そして道元禅師の改め方の最も大事な点は，菩提達磨も六祖慧能も，悟るために修行されたことはなく，修行と共に悟りはあらわれてくると言う考えに立っていることである。この考えを一般に道元禅の特色として「証上の修」あるいは「坐禅是悟来之儀也」と呼び，「本証妙修」と言うのである。ところが，私の研究した真字『正法眼蔵』は，晩年の道元禅師は，使用しなくなるのである。初期の道元禅師にとって，それは中国禅の日本化を果たす役割をもったものと私は考えている。この日本化は，日本的展開とも言っているが，民族や言語の違いを通して，それぞれの特色を考えなければならないもので，一つの大きな研究のテーマであろうかと思う。

六　おわりに

中国禅と道元禅は，説明不足もあって十分理解できなかったのではないかと心配している。そして，この課題が，ごく限られた人達の研究テーマであって，中国の禅に関心をもつ人々にとってはほとんど意味をもたないものか，あるいは私のそのような心配とは逆に日本の禅宗の研究の特異性としてすこぶる興味を持たれる課題なのかは，私には判断がつきかねるので，教えていただければ幸いである。

四本の柱で述べた唐宋代の禅宗に関する研究や問題点は，私なりに問題をしぼったつもりでいるが，十分に果たし得たかどうか，心許ないところである。なにしろ，井の中の蛙と言うか，極めて狭い範囲の関心しか持ち合わせていない上に，外国の文献を読む能力も貧弱であって，中国の方々の研究成果は，いまだに十分に消化していない。唐宋時代の禅宗の日本の研究は，一時に比べると少なくなって来ている感じがない訳ではない。敦煌文献にかけられた研究の情熱がちょっと冷却していて，改めて思想研究へ向かわなければならない時に，やや研究が低調になりつつあると思うのは，田中良昭氏も同じ感想かと思う。しかし，そうあってはならないであろう。

日中の協力による研究は，これからのことだと考える。今回の楼宇烈氏の呼びかけは，まことに時宜を得た意義深いものであったと感謝する。この会をさらに意義深いものにするためには，一回の研究会で終わらせる事なく，いつかまたの機会を作って，継続させていく必要があろうと思う次第である。

謝々。

注

1）石井修道　『宋代禅宗史の研究』（大東出版社，1987．10）
2）　同　　『中国禅宗史話——真字「正法眼蔵」に学ぶ』（禅文化研究所，1988．3）
3）胡　適　　『神会和尚遺集』（胡適記念館，1968．12）
4）柳田聖山主編『胡適禅学案』（中文出版社，1975．6）
5）楼　宇烈　「胡適禅宗史平議」（『北京大学学報』（哲学社会科学版）』総121，1987.3）
6）小川　隆　「敦煌本『六祖壇経』と『歴代法宝記』」（『宗学研究』28，1986.3）
7）　同　　「敦煌本『六祖壇経』の成立について」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』20，1987.2
8）岡部和雄　「レニングラードの東洋学研究所を訪ねて」（『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』14，1980.7）
9）田中良昭　「偽作の密教文献に顕われた禅宗祖統説（一）——敦煌出土ペリオ3913号の紹介——」（『宗教学論集』7，1974.12），「同（二）」（同8，1977.12）
10）柳田聖山　『初期禅宗史書の研究』（法蔵館，1967.5）
11）常盤大定　『宝林伝の研究』（東方文化学院東方研究所，1934.3）
12）影印宋版蔵経会編『宝林伝』6冊（『宋蔵遺珍』所収，上海，1935）
13）常盤大定　「禅宗法系問題と『四十二章経』」（『支那仏教史学』1－2，1937.7）
14）柳田聖山　「『宝林伝本四十二章経』の課題」（『印度学仏教学研究』3－2，1955.3）
15）岡部和雄　「『四十二章経』の成立と展開」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』25，1967.3）
16）吉岡義豊　「四十二章経と道教」（『智山学報』19，1971.3）
17）駒沢大学禅宗史研究会編「訳注『宝林伝』巻一・二・三・四」（同会発行，1980.3／1981.3／1984.2／1986.3）
18）駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究——慧能の伝記と資料に関する基礎的研究——』（大修館書店，1978.3）
19）水野弘元　「伝法偈の成立について」（『宗学研究』2，1960.1）

20）石井修道　「伝法偈の成立の背景に関する一考察」（『宗学研究』22，1980.3）
21）　同　　「伝法偈」（篠原寿雄・田中良昭編『敦煌仏典と禅』所収，大東出版社，1980.11）
22）柳田聖山　「燈史の系譜」（『日本仏教学会年報』19，1954.4）
23）　同　　「玄門『聖胄集』について――スタイン蒐集燉煌写本第4478号の紹介――」（『仏教史学』７－３，1978.3）
24）田中良昭　「禅宗伝燈説の発展」（『宗学研究』20，1978.3）
25）　同　　「禅宗燈史の発展」（『敦煌仏典と禅』所収，前掲書）
26）椎名宏雄　「『宝林伝』逸文の研究」（『駒沢大学仏教学部論集』11，1980.11）
27）　同　　「『宝林伝』巻九巻十の逸文」（『宗学研究』22，1980.3）
28）石井修道　「契嵩本『六祖壇経』の一臆説」（『宗学研究』23，1981.3））
29）　同　　「『曹渓大師伝』考」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』46，1988.3）
30）宇井伯寿　『禅宗史研究』（岩波書店，1939.7）
31）石川力山　「馬祖教団の展開とその支持者達」（『駒沢大学仏教学部論集』２，1971.12）
32）　同　　「馬祖禅形成の一側面」（『宗学研究』13，1971.3）
33）鈴木哲雄　「江西における馬祖とその門下」（『印度学仏教学研究』28―1，1979.12）
34）　同　　『唐五代の禅宗――湖南江西篇』（大東出版社，1984.7）
35）　同　　『唐五代禅宗史』（山喜房仏書林，1985.12）
36）　同　　『中国禅宗人名索引』（其弘堂書店，1975.9）
37）駒沢大学内禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』（大修館書店，1978.3）
38）入矢義高編『馬祖の語録』（禅文化研究所，1984.10）
39）西口芳男　「馬祖の伝記」（『禅学研究』64，1985.11）
40）陳　柏泉　「唐貞元七年馬祖禅師舎利石函題記」（『文史』14，1982.7）
41）温　玉成　「記新出土的荷沢大師神会塔銘」（『世界宗教研究』総16，1984.5）
42）竹内弘道　「新出の荷沢神会塔銘について」（『宗学研究』27，1985.3）
43）石井修道　「洪州宗における西堂智蔵の位置について」（『印度学仏教学研究』27―1，1978.12）
44）柳田聖山　「新続灯史の系譜　叙の一」（『禅学研究』59，1978.11）
45）石井修道　「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」（『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』所収，大蔵出版，1988.12）
46）柳田聖山　「語録の歴史――禅文献の成立史的研究」（『東方学報』57，1985.3）
47）鏡島元隆　『道元禅師とその周辺』（大東出版社，1985.3）
48）石井修道　「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」（『禅学研究』60，1981.10）
49）　同　　「伊藤隆寿氏発見の真福寺文庫所蔵の『六祖壇経』の紹介――恵昕本

『六祖壇経』の祖本との関係――」（『駒沢大学仏教学部論集』10，1979，11）
50）　同　「恵昕本『六祖壇経』の研究――定本の試作と敦煌本との対照――」（『駒沢大学仏教学部論集』11，1980.11）（「同（続）」）（同12，1981.10）
51）郭　朋　『壇経校釈』（中華書局，1983.9）
52）宇井伯寿　『禅源諸詮集都序』（岩波文庫，1939.1）
53）鎌田茂雄　『禅源諸詮集都序』（『禅の語録９』所収，筑摩書房，1971.12）
54）　同　『宗密教学の思想史的研究』（東京大学出版会，1975.3）
55）石井修道　「宇井伯寿著『禅宗史研究』の「緒言」をめぐって」（『宗学研究』30，1988.3）
56）柳田聖山　「解説」（入矢義高著『禅の語録８・伝心法要・宛陵録』所収，筑摩書房，1969.12）
57）　同　『臨済録』（大蔵出版，1972.11）
58）吉津宜英　『華厳禅の思想史的研究』（大東出版社，1985.3）
59）石井修道　「禅の分類について――圭峰宗密の五種禅の見直し」（『入矢義高教授喜寿記念論集・禅文化研究所紀要』15，1988.12）
60）柳田聖山　「祖堂集の資料価値（一）」（『禅学研究』44，1953.10）
61）　同　「祖堂集の本文研究（一）」（同54，1964.7）
62）　同　『祖堂集索引』上・中・下冊（京都大学人文科学研究所，1980.3／1982.3／1984.2）
63）　同　『禅語録』（中央公論社，1974.10）
64）　同　『純禅の時代――祖堂集ものがたり』（禅文化研究所，1984.7）
65）　同　『続純禅の時代――祖堂集ものがたり』（同，1985.4）
66）　同　『禅の山河』（同，1986.3）
67）入矢義高訳注『臨済録』（岩波文庫，1989.1）
68）古賀英彦　「禅語録を読むための基本語彙初稿」（『禅学研究』64，1985.11）
69）石井修道　「泉州福先招慶院の浄修禅師省僜と『祖堂集』」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』44，1986.3）
70）　同　「『泉州開元寺志』の招慶省僜の伝について」（『印度学仏教学研究』34―1，1985.12）
71）柳田聖山　『禅の文化――資料篇』（京都大学人文科学研究所，1988.3）
72）石井修道　「潙仰宗と曹洞宗」（『宗学研究』29，1987.3）
73）入矢義高　「雪峰と玄沙」（『禅文化』106・107，1982.10／1983.1）
74）入矢義高監修唐代語録研究班編『玄沙広録』上・中（禅文化研究所，1987.6／1988.1）
75）椎名宏雄　「『祖堂集』の編成」（『宗学研究』21，1979.3）

76）道　元　　『正法眼蔵王索仙陀婆』（1245年示衆）
77）高雄義堅　『宋代仏教史の研究』（百華苑，1975.5）
78）古田紹欽　「公案の歴史的発展型態における真理性の問題」（宮本正尊編『仏教の根本真理』所収，三省堂，1956.11）
79）鏡島元隆　『建康普説』（『日本の禅語録18・卍山面山』所収，講談社，1978.1）
80）荒木見語『大慧書』（『禅の語録17』所収，筑摩書房，1969.5）
81）石井修道　「大慧禅におけると禅と念仏の問題」（藤吉慈海編『禅と念仏――その現代的意義――』所収，大蔵出版，1983.6）
82）柳田聖山　「朱子と仏教の周辺」（『禅文化研究所紀要』８，1976.7）
83）市川白弦　『大慧』（弘文堂書房，1941.8）
84）武田　忠　「大慧の黙照禅批判と曹洞禅」（『東北福祉大学論叢』６，1966.3）
85）宇井伯寿　『第三禅宗史研究』（岩波書店，1943.4）
86）石井修道　「攻媿集にみられる禅宗資料」（『東方宗教』39，1972.4）
87）　同　　「宏智広録考」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』30，1972.3）
88）　同　　『宏智録』（上）（中）（下）（名著普及会，1984.5／1985.1／1986.11）
89）柳田聖山　「看話と黙照」（『花園大学研究紀要』６，1975.3）
90）　同　　「無字の周辺」（『禅文化研究所紀要』７，1975.9）
91）石井修道　「大慧普覚禅師年譜の研究」（上）（中）（下）（『駒沢大学仏教学部研究紀要』37．38．40，1979.3／1980.3／1982.3）
92）　同　　「慧照慶預と真歇清了と宏智正覚と」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』36，1978.3）
93）　同　　「宏智録の歴史的性格」（上）（中）（下）（『宗学研究』14・15・20，1972.3／1973.3／1978.3）
94）　同　　「虎丘紹隆と大慧宗杲」（『仏教史学研究』25―１，1982.12）
95）佐藤秀孝　「宏智禅師の晩年の行実について」（『曹洞宗研究紀要』16，1984.8）
96）　同　　「雪竇山の聞庵嗣宗について」（『曹洞宗研究紀要』15，1983.8）
97）阿部肇一　『増訂　中国禅宗史の研究』（研文出版，1986.2）
98）鏡島元隆　『道元禅師と引用経典・語録の研究』（木耳社，1974.7第２版）
99）家永三郎　『中世仏教思想史の研究』（法蔵館，1947.8）
100）中村　元　『東洋人の思惟方法３』（春秋社，1962.4）
101）鏡島元隆　『天童如浄禅師の研究』（春秋社，1983.8）
102）袴谷憲昭　「道元理解の決定的視点」（『宗学研究』28，1986.3）
103）　同　　『本覚思想批判』（大蔵出版，1989.7刊行予定）
104）松本史朗　「『勝鬘経』の一乗思想について」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』41，1983.3）

105）　同　「如来蔵思想は仏教にあらず」（『印度学仏教学研究』35—1，1986.1）
106）　同　『縁起と空——如来蔵思想批判』（大蔵出版，1989.7刊行予定）
107）山口瑞鳳　「チベット学と仏教」（『駒沢大学仏教学部論集』15，1984.10）
108）石井修道　「「本証妙修」説をめぐって——袴谷説への質問——」（『宗学研究』31，1989.3）
109）　同　「秋月龍珉氏の「本証妙修」説への批判」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』47，1989.3）

参看

『禅の語録』（筑摩書房）　全20巻

（ 1）	達摩の語録〔二入四行論〕	柳田聖山
（ 2）	初期の禅史　Ⅰ　〔楞伽師資記・伝法宝紀〕	柳田聖山
（ 3）	初期の禅史　Ⅱ　〔歴代法宝記〕	柳田聖山
（ 4）	六祖壇経	中川　孝
★（ 5）	神会語録	
（ 6）	頓悟要門	平野宗浄
（ 7）	龐居士語録	入矢義高
（ 8）	伝心法要・宛陵録	入矢義高
（ 9）	禅源諸詮集都序	鎌田茂雄
（10）	臨済録	秋月龍珉
（11）	趙州録	秋月龍珉
★（12）	洞山録	
（13）	寒山詩	入谷仙介・松村　昂
（14）	輔教篇	荒木見悟
（15）	雪竇頌古	入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山
（16）	十牛図他〔四部録〕	梶谷宗忍・柳田聖山・辻村公一
（17）	大慧書	荒木見悟
（18）	無門関	平田高士
（19）	禅関策進	藤吉慈海
★（20）	語録の歴史	

★印の（ 5 ）（12）（20）の 3 巻は未刊

なお，『祖堂集』のこれまでの詳細な研究成果については，（62）の柳田聖山『祖堂集索引』下の「「祖堂集」解題」（p.1581-1583）を参照されたい。

［付記］この原稿は，1989年 3 月29日の北京大学で行われた「中日禅学研究研討会」の当日発表を，ほぼそのままに，「ます」調を「である」調に改めたものである。