

## 『古典禪研究』序論

賈晋華著・村田みお訳

二十世紀八十年代以前の研究においては、古典禪 (classical Chan Buddhism) という語はしばしば、馬祖道一(七〇九～七八八)ら中唐の禪師及び晩唐五代の後裔の活動を描写するのに用いられ、おおむね八世紀後期から十世紀後期の約二世紀の期間を覆う<sup>(1)</sup>。禪仏教が発展したこの古典時代は、またしばしば黄金時代とも呼ばれる<sup>(2)</sup>。これらの大師に帰される語録と関連記事は伝統的禪文献の核心を構成し、古典的公案となつて、後世の禪僧によって繰り返し提起され、説法に取り上げられ、解説され、讃詩をつけられた。彼らのイメージは偶像化され、禪精神を代表し特徴づけるものとなり、中国・朝鮮・日本・ベトナム等の禪僧によって共通して尊崇された。

しかし、九十年代からは、古典禪という語に対する新たな解釈が登場した。一部の学者の見解では、古典禪は宋代の禪僧が遡って創り出したもので、馬祖及び他の唐代の禪師は彼ら自身の時代が既に過ぎ去つた後で初めて古典時代の代表となつたに過ぎず、この時には宋代禪宗の発展による要請に適合できるように、彼らの特徴は既に再構築されていた。古典禪そのものは後代に捏造された機縁問答文献のある種のロマンチックな記述で、禪の黄金時代は中唐から五代の古典時代ではなく、宋代なのである<sup>(3)</sup>。

この新たな解釈は、ここ二十年來の八〜十世紀禪文獻に関する「疑古」の潮流に基づいている。もつとも、同種の疑惑は早くも二十世紀初頭には萌芽してはいた。二十世紀二十年代、胡適(一八九一〜一九六二)が中国禪宗史の原稿を書き始めたが止めざるをえなかったのは、彼が「現在存在している禪宗の資料は、少なくとも八十〜九十%が北宋の僧である道原、贊寧、契嵩以後の資料であり、往々にして様々な改竄と偽造の手續きを経ているため、深く信じることはできない。我々がもし禪宗の信頼できる歴史を書こうとするなら、必ずまず唐代の原資料を探さねばならず、五代以後に手を加えられた資料を軽々しく信じてはならない」<sup>(4)</sup>と感じたからである。そこで彼は敦煌文獻へと方向転換してより原形に近い禪宗史料を探し求めた。その結果、彼とその他の学者は願い通りに多くの初期禪宗テキストを探し当てたのだが、しかし同時にこれらのテキストにも問題があることに気づいた。「神会の多くの文書を発見し、さらに『壇經』の三つの最古本を発見したが、我々はまだ真の歴史を見つけてはおらず、ただ偽の歴史を作成した人々を見出し、偽の歴史がどのように作られたのかの来歴と経緯を見出しただけである」<sup>(5)</sup>。

その後八十年あまりのうちに、多くの学者が考証と解明に努めたことで、敦煌禪宗史料を覆っていた疑念は次第に取り払われ、初期禪宗の発展の歴史も次第にくっきりと描き出されてきた<sup>(6)</sup>。しかしながら、敦煌文獻中には中唐〜五代時期の禪宗の発展に関係する資料が少ないため、研究者は再び伝統の語録と灯史資料に回帰せざるをえず、そのために方法論と解釈学の二つの困難に直面し、様々な態度と方法を示すことになった。これらの態度と方法はおおまかに三つの類型に概括することができる。

(一) 比較的初期及び少なからざる現在の研究者は、考証することなしに現行の語録と灯史を歴史的事実と見なし、禪宗の伝統的系譜を基礎としてこの時期の禪宗史を構築した。

(二) 二十世紀五十年代の胡適と鈴木大拙(一八七〇〜一九六六)による禪と歴史学に関する論争以来<sup>(7)</sup>、

一部の学者はこの時期の禪文献に対して一種のやや折衷的な態度をとった。一方ではこれらの語録・灯史が絶え間ない拡張・増広と捏造・潤色の過程を経たことを認めつつ、また一方では宗教学と文学の角度から、現代の歴史学とは異なった禪宗史料が体现する歴史意識と叙述パターンが存在を強調し、例えば法系の正当性や本来心の開悟に対する究極的な関心、大げさな宗教的宣伝方法、及び禪的な機縁問答における儀礼的实践パターン等については、一定の寛容と理解を見せた<sup>(8)</sup>。

(三) 近年の少なからざる学者は一種の急進的な態度をとり、唐代の大禪師たちに帰される文献、特にそのうちの機縁問答及び関連記事は、みな宋代の禪師たちが遡って創り出したものと見なす。ある学者は、次のように断言しさえする。「慧能以後の唐代の禪師の伝記と語録はいずれも後世の編纂物(九五二年より早いものは見たことがない)に見え、しかも敦煌で発見、あるいは日本で保存されていた唐代資料の中には現れない」以上は、これらの文献は宋代の禪僧が創り出した宗教的神話にすぎない。その目的はこれによって宋代禪宗の領域の中で宗派・論争・儀式・説法などに関する機能を發揮することであり、そのためそれらの資料はただ宋代禪宗を研究するために使えるだけで、唐代禪宗とは無関係だ、とするのである<sup>(9)</sup>。またある学者はこの断定についていささか訂正しつつ、しかしまた別の否定的論断を持ち出して、以下のように指摘している。宋人が編纂した唐僧の語録は一般的に略伝・示衆法要・機縁問答という三部分で構成されており、前の二つの部分は唐代から世に伝わってきたテキストを基礎として改編したものであり、完全に宋僧が創り出したわけではない。しかし機縁問答の部分は、十世紀中葉以前のいかなるテキストにも見られず、従ってこの部分の内容は宋代禪宗の伝統を研究するのにしか使えない、とする<sup>(10)</sup>。上述の古典禪の新たな定義は、まさに第三類の判断に基づいている。

以上のような八〜十世紀禪文献に関しての信頼する者・寛容な者・疑問を抱く者には、各々一定の理由

がある。しかし問題は、今に至るまで大多数の結論が、感覺あるいはごく少数の例証によって得たものであり、古典禪文献について一つ一つ精密で全面的な考証を行い、真偽が混ざった実情と捏造が積み重なった年代を明瞭に弁別する人が少なかったことにある<sup>10)</sup>。宗教に関する歴史文献を研究し、解釈することには、むろん様々な角度と方法があつてよいが、しかしテキストの年代に関して、後代に捏造・潤色した部分の年代も含めて解明することは、一貫して研究の出発点たるべきであり、さもないと研究の結果は全く逆のものになりかねない。史実を探索しても史料に対する批判的精神と厳密な態度を欠いていたら、構築した禪史は恐らく史実から逸脱してしまうのである。懷疑と批判という健康的な学術的態度を保つていても、丹念で勤勉な考証を繰り広げなければ、実際には学術研究の実行可能性を放棄することになる。

そのため、本書は文献学的考証・歴史学研究・哲学宗教学的解釈を総合した研究手法をとり、それによつて方法論と解釈学という二つの困難を克服する。筆者の考えでは、中唐から五代までに関する禪文献は真偽が混交して、何層にも積み重なっている。この時期の禪宗の発展を研究するなら、第一に重要な仕事は、元来の、あるいは比較的信頼できる、おおむね年代を定めうる禪文献から、後代に潤色・増補した層を逐一分離させて区別することであり、このような具体的に精確な考証を完成させる前には、直接に真偽の判断を下すことは恐らくできないであろう。そこで、我々は馬祖及びその後裔に帰される文献資料に対して徹底的な調査を行い、比較的信頼できるテキストを探し出し、これを基礎としてさらにこの時期の禪思想と実践を検討する必要がある。また一方では、陳寅恪が指摘したように、偽のテキストの中においても本物の史料を探し当てられるかもしれない<sup>11)</sup>、後世に潤色・増補された部分も歴史上と教理上の価値を有している可能性があり、簡単に捨て去つてはならない。この点はこの時期の禪宗発展の研究の中で特に重要である。何故なら本書の考察によれば、馬祖及びその後裔の語録に対する潤色・増補は決して宋代に

始まったわけではなく、晩唐に始められ、しかも五代時期を通して盛行したからである。そのため、弁別された文献資料は我々の哲学的分析と歴史の再構築の中において、様々な効用を発揮しうる。例えば、馬祖とその直接の弟子に帰される禅文献の中では、比較的信頼できる部分によるなら中唐期洪州禅の宗旨と実践を検討できる。また晩唐五代に増補された部分によるならば、当該時期の禅僧による洪州禅思想への反応・批評・補足や、古典禅の成立と発展、機縁問答という新たな教学方法と宗教実践の成熟、多くの法系の出現と分化及びその原因、といった点を研究できる。

このような歴史学的・考証学的手法は果たして実行できるだろうか。答えはイエスである。我々は主として比較的信頼性が高くおおむね年代を定めうる三つの大きな文献史料のグループに頼るとよい。第一グループは伝世あるいは近年出土の碑文史料であり、大部分が同時代人によって唐五代の禅僧あるいは禅院のために撰述されたものである。これまでの研究において、学者たちは既にそのうち幾つかの比較的ありふれた、誰もが知っている碑銘を用いており、それは例えば馬祖及び数人の高弟のために撰述された碑誌である。しかしながら、まだ大量の石刻史料が十分に利用されなままであったり、あるいはほぼ完全に見落とされている。例えば、中唐から五代の禅師の新羅・高麗の弟子のために撰述された多くの碑文は、この時期の禅宗の発展に関して多くの貴重な情報を含んでいるが、しかし学者に注目され利用されることは極めて少ない。また例えば、賛寧(九一九―一〇〇一)は『宋高僧伝』序の中で、編纂の過程において「あるいは誄銘を調べ考え、あるいは記録から証拠を探し、あるいは各地を巡る博識な使臣に尋ね、あるいは年長の賢者に意見を求め、内容を練り上げて経論とほぼ一致させ、対校して歴史書と遙かに符合させる(或案誄銘、或徵志記、或問輜軒之使者、或詢耆旧之先民、研磨將経論略同、讐校与史書懸合)」<sup>13)</sup>と云う。この中で第一に置かれている「誄銘」とは、すなわち墓誌・塔銘といった類の史料を指す。宋代の僧惠洪

(一〇七一〜一二二八)と志磐はいずれも贊寧が「多くの碣を収集して伝を作った(聚衆碣為伝)」<sup>14)</sup>と述べているが、碣もまた碑碣の文章を指している。この点は現存の碑文と『宋高僧伝』の文を比較して容易に証明できる。例えば、楊歧甄叔の本伝の末尾に、贊寧は釈志閑が碑文を撰述したと言う<sup>15)</sup>。この碑石は現存しており、「大唐袁州萍鄉峴楊岐山故甄叔大師塔銘」という題名である<sup>16)</sup>。他にも『全唐文』もこの碑のテキストを保存している<sup>17)</sup>。三つのテキストを対照させると、贊寧の伝の文章がほぼ一字一句まで碑文を写していることが分かる。また例えば、『宋高僧伝』中の雪峰義存伝も、ほとんど全て黄滔(八四〇?〜?)撰述「福州雪峰山故真覺大師碑銘」から写し取られている<sup>18)</sup>。同書の慧明伝の末尾には「昼公に塔銘を作らせた(俾昼公為塔銘焉)」と言うが、昼公とは皎然(七二〇?〜七九三?)、字は清昼のことで、この伝はまさに皎然「唐湖州仏川寺故大師塔銘並序」を引き写してやや節略している(もとの碑文は大変長い)<sup>19)</sup>。同書の子瑀伝は皎然「唐湖州大雲寺故禪師瑀公碑銘並序」を引き写してやや節略している<sup>20)</sup>。同書の道遵伝は皎然「蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序」を引き写してやや節略している<sup>21)</sup>。類似例はまだ沢山あるが、一々列挙しない。一般的に言えば、もし贊寧が伝の末尾で、ある人が伝主のために塔銘あるいは墓誌を撰述したと言及していれば、彼は既にこの碑文を参照して引用したということである<sup>22)</sup>。

その他、贊寧はいくつかの伝においては複数の材料を取り混ぜて採用しているが、しかしまさに周一良が指摘したように、唐代の文人(あるいは文才に富む詩僧)が撰述した碑銘は表現の様式において非常に華麗であり、神異譚あるいは後世の禅僧の捏造といったその他のタイプの記述とは、容易に区別することができる。例えば、『宋高僧伝』善無畏伝では、生涯についての部分ではほぼ手直しせずに李華(七一一〜七六六)の「東都聖善寺無畏三藏碑」から流用しているが<sup>23)</sup>、しかし奇跡の物語は『酉陽雜俎』の記述を基礎としており、二つの部分でスタイルが全く異なる<sup>24)</sup>。そのため、もし唐代の各種の文体を熟知して

いれば、伝の文章がより原形に近い碑銘を踏襲しているか否かの判断の手助けにもなる。その他、『唐代墓誌彙編』、『唐代墓誌彙編続集』、『歴代石刻史料彙編』、『全唐文』、『全唐文補編』の中の碑文等にも、役立つ資料が大量に含まれており、まだ十分に発掘・利用されていると言うにはほど遠い。本書が引用する百篇余りの碑文は、大多数が従来の禅宗研究では見落とされていた。

一部の学者は『全唐文』が後になってできたことを理由として、その中に収録された碑文の信頼性に漠然と疑念を抱いている<sup>85)</sup>。しかし、ここに収録された中唐から五代の禅僧に関する碑文は、ほとんどが宋代の金石志や地方志に収録されていたり、唐人の別集や『文苑英華』、『唐文粹』といった宋代の総集に収められていたりする。またさらには石刻が現存している場合、あるいは内容上その他の関連史料と互いに呼応している場合もある。従ってほとんど全てが信頼できるものであり、何の証拠もない状況では、軽々しく全面的に否定してはならない。例えば、晩唐の文人である陸希声の名で収録される「仰山通智大師塔銘」は、仰山慧寂(八〇七〜八八三)が前後して袁州仰山、洪州石亭、韶州東平山に住持したこと、及び陸希声自身がこれらの場所で節度使である鄭愚の官府の従事に任ぜられた際の仰山との交際の経験を述べている。これらの記述は、公乘億「魏州故禅大德獎公塔銘」、宋齐邱(八八七〜九五九)「仰山光湧長老塔銘記」、余靖(一〇〇〇〜一〇六四)「韶州重建東平山正覚寺記」といったその他の唐宋の碑文に記された関連の記述、新旧『唐書』が記載している陸希声と鄭愚の事跡、『祖堂集』等の禅宗文献が記載している仰山の事跡、これらの寺院の建設に関する地方志の記載等と、いずれも逐一符合しており、しかも宋代の金石志『宝刻類編』はつとに陸希声のこの碑を著録している<sup>86)</sup>。ある学者はこの文章が『全唐文』に載っていること、及び陸希声が禅宗に興味があったという他の記事を見かけないことを理由にして、この碑は信頼できないと疑っているが<sup>87)</sup>、必要な証拠と考察を明らかに欠いている。類似の疑いを取り除くため、本

書は参考書目の碑銘部分において、関連の金石書における著録及び各種の初期の総集・別集の収録状況を詳しく列挙した。

禅僧に関連する碑銘を用いる時に、本来に特に留意する必要があるのは、その中に含まれる伝記 (biography) と聖人伝 (hagiography) との二種類の要素の性質と、その間の矛盾である。伝記は伝主の生涯の経歴と思想の傾向についての真実の記述 (description) であるが、聖人伝は宗教的聖者が精神的手本となることについての規範化した表現 (prescription) であり、一般に神異・誇張・虚構といった色合いを帯びている。宗教史においては、人物の伝記の中には往々にして聖人伝の要素が含まれ、聖人伝の中にも往々にして伝記の叙述が現れる。このように両者はいつも混じり合い、入り乱れているため、後の研究者を困惑させている。<sup>88)</sup> 法蔵(六四三〜七二二)に関する著作の中で、陳金華はこの二つの難題を解決する方法を提案し、かつ実践に成功した。すなわち、歴史資料を全面的で綿密に考察することを通して、法蔵に関わる大量の史料の中で入り混じっている伝記と聖人伝の要素を明瞭に区別し、それによって読者に法蔵の実人生とイメージの複雑多彩さを示した。<sup>89)</sup> これは禅僧に関連する碑文・伝記の研究と利用についての重要な啓示であり、本書の研究もこの方法を用いることを心がけている。

例えば、権徳輿(七六一〜八一八)が馬祖道一のために撰述した塔銘は宋代の金石著録及び各種の総集・別集に見え、その信頼性には疑いの余地がないが、しかし文中では馬祖の尋常ではない外見を「舌は幅広で長く鼻筋を覆うほどで、足には模様があつて文字の形をしている(舌広長以覆準、足文理而成字)」と描写している。<sup>90)</sup> 仏陀の三十二相の中には広長舌・足輪があるので、碑文の描写は明らかに高僧の聖人伝の慣例であり、馬祖の実際の容貌であるとは見なせない。碑文の中ではさらに馬祖が「かつて考えるには、九流や六学といった伝統的学問には考える価値などない。俗世を治める道具に過ぎないのだから、どうし

て世俗を超越する方法になるだろうか。ただ仏教の正覚だけが聖賢が心を寄せられる場なのだ(嘗以爲九流六学、不足経慮、局然理世之具、豈資出世之方。唯度門正覚、為上智宅心之域耳)」と言う。ある学者はこれに基づいて馬祖は上流の家庭に生まれ、若い頃には伝統的な古典の教育を受けたはずだと推断している<sup>81)</sup>。しかしながら、権徳輿のこの話は高僧の聖人伝の常套手段であり、もしその他の証拠によって支持されていないなら、そのまま事実と見なしてはならない。逆に、馬祖が遙か遠い蜀の地で幼くして出家したという経歴によると、彼は下流の貧困家庭に生まれ、「九流六学」を学ぶ機会はなかった可能性の方が高い。後に宋代の『円悟心要』と『五家正宗贊』は馬祖の父親が「箕づくりの馬(馬簸箕)」と呼ばれたという物語をでっち上げてすらし、この物語は信頼できないとはいえ、宋人は馬祖を貧しい出身と見なしていたことが分かる<sup>82)</sup>。

第二グループの資料は大藏経の中の比較的信頼でき、おおむね年代を定めうると確認できる文献資料であり、例えば法藏、澄観(七三八〜八三九)及び圭峰宗密(七八〇〜八四一)の著作、黄檗希運(？〜八五五)の『伝心法要』、日本の多くの入唐僧の書目と著作等である。宗密は彼が属していた荷沢宗に偏向しており、洪州宗の宗旨については批判が多いが、しかし現代の学者はおしなべて、彼の作品は中唐の禅宗の各系統についてほぼ正確で信頼できる同時代の記録を提供しており、従って宋代の禅僧が述べる偏った禅史がある程度修正することができ、非常に重要な参照価値を有すると考えている<sup>83)</sup>。考古学においては、学者たちはいくつかの既に年代が定まった青銅器を「標準器」とし、それによってその他の器物の時代を決定する。宗密は比較的若い馬祖の直弟子の同世代人に当たり、彼の著作をちょうど「標準テキスト」として、馬祖及びその弟子に帰されるテキストの年代と信頼性について判断することができる。例えば、馬祖上堂語の要旨や、果てはある表現様式すら宗密の洪州禅についての総括と批判に見えるた

め、馬祖の弟子による潤色・増補を経ているかもしれないとはいえ、我々はこれらの上堂語が馬祖の思想を代表するとおおむね確定することができる<sup>84)</sup>。黄檗の『伝心法要』は裴休(七八七?〜八六〇)によって八五七年に編纂されており、裴休と黄檗の弟子がこのテキストにある程度の修補をしたかもしれないとはいえ、同じように「標準テキスト」として、中晩唐の間の各種の禪文献と概念を判断する助けにできる<sup>85)</sup>。最澄(七六七〜八三二)、円仁(七九四〜八六四)、恵運、円珍(八一四〜八九二)等の日本の入唐僧の書目と著作も、みな年代を定めうる「標準テキスト」である。

第三グループの相対的に信頼でき、おおむね年代を定めうる資料は、敦煌で発見された写本、唐代から宋初の文人の詩文作品、各種の正史と筆記、及び年代が比較的早い地方志等を含み、これらの文献のうちからも中唐から五代の禪宗発展の史実に関わる大量の重要な記事を探し出すことができる。

これら三グループの資料の調査と考証を通して、我々は宋代以降の禪僧が中唐から五代の禪文献に付け加えた大量のものを取り除いたが、しかし同時に、馬祖及びその後裔に帰された比較的信頼できる幾つかのテキストの中から、この時期の禪思想の発展を考察できることも確認した。我々は、機縁問答は確かに中唐に出現して晩唐五代に成熟したことを発見し、しかも『祖堂集』と『景德伝灯録』よりも早い幾つかの機縁問答の記録を見つけ出した。我々はまた、中唐における禪宗の各系統の興亡、晩唐における洪州系の分化と石頭系の勃興、五代において多くの法系が至る所で花開いたこと等に関連する幾つかの記事を探し当てた。これらの発見は、古典禪は完全に宋代の僧侶が創り出した神話というわけではなく、歴史上に存在した、活力に満ちあふれた伝統であることを証明している。後代に捏造・累加した幾重もの外殻を剥ぎ取ると、我々は比較的史実に近い核心を発見し、かつそれを手がかりとして元を探り、この伝統の形成と発展を探索することができる。そこで本書は、やはり古典禪によってこの時期の禪宗における宗旨の発

展、実践活動及び寺院の建設等を総括しうると考えるのである。

古典禅という概念以外に、中唐から五代の禅宗の発展に関しては、他に「宗」(school)、「家系」(lineage)及び「正統」(orthodoxy)という三つの互いに結びついた概念があり、整理を加える必要がある。宗という字の本義は宗廟であり、また祖宗(祖先)・宗族・宗系(法系)・宗主(本家)・宗旨・正宗(本家筋)等の各種の意味を派生させた<sup>86)</sup>。湯用彤は宗の字の中国仏教典籍における様々な含意に最も早く気づき、その後真野正順、平井俊栄、スタンリー・ワインスタイン(Stanley Weinstein)等もみなこの問題を論じた。これらの学者たちの議論によると、中国仏教典籍の中で、宗は主に三つの意味で用いられる。(一)ある種の特定の宗旨、あるいはその宗旨についての解釈。(二)ある経論の主旨と理論、あるいはその経論についての解釈の伝統。(三)ある教団もしくは伝統がある創立者にまでその起源を遡り、しかもその継承者が共通の宗旨と実践を奉じていること<sup>87)</sup>。学者たちはおしなべて、三つ目の意味の宗は宗派(school)と呼べるとして意見が一致している。

しかし、近年は幾人かの学者がこの用法に賛成せず、家系(lineage)という言葉がこれに取って代わるべきだと言い出した<sup>88)</sup>。家系は確かに宗の基本的な含意の一つであり、しかも中国仏教の宗もしくは家系に関する観念、特に禅宗の宗系の観念は、中国の祖宗崇拜の伝統に重要な影響を受けたことを表す証拠がある<sup>89)</sup>。嫡嗣が本家を継承する中国の父権制度の下では、宗系あるいは家系は常に身分、合法及び正統の観念と結びつく。正統の本来の意味とは正宗であり、嫡嗣の純正な宗系のことである。しかしながら、我々はさらに、仏教の伝統の中においては、家系あるいは宗系は重要な受戒の伝承と教団組織の枠組みであり続けたことを見て取るべきである。インド仏教の中では、早くも仏滅後一世紀に、釈迦牟尼の直弟子から続いてきた複数の家系に関する記述が見られる。家系の伝承は当時において既に神聖な問題と見なさ

れていた。何故なら戒師と受戒した弟子との一連の系譜を仏陀へと遡れば、受戒の合法性と正当性を証明し認可することができるからである<sup>(40)</sup>。部派仏教の時代になると、家系はさらに一歩進んで派閥論争の道具となり、幾多の派閥が嘘の家系を捏造して、釈迦牟尼の直弟子にまで遡ることで、その系統の宗旨の合法性と権威を公言した<sup>(41)</sup>。中国仏教史上、天台の伝統は最も早くに『付法藏経』に基づいて經典伝授の祖統を創り出し、二十三人(あるいは二十四人)のインドの祖師にまで遡った<sup>(42)</sup>。しかしながら、禅宗においてのみ祖統の問題が関心の中心となるのであって、それはまさにベルナル・フォル(Bernard Faure)が指摘したように、祖統は周縁に位置する教団が正統の派閥になることを追い求める強い願望を現しているからである<sup>(43)</sup>。その教団が仏祖の正統な直系であると公言することを通してなら、社会と政治権力の認可・支持を得て、周縁から正統へと向かえるかもしれないのである。『続高僧伝』によると、六世紀初から七世紀中葉には、合計六つの比較的活発な禅学教団があった。他の五つの教団はみな隋の都である長安に招かれたが、しかし達摩―恵可系統を称する教団は都の禅学を中心の外に排除された<sup>(44)</sup>。初唐になると、東山―北宗教団が自分たちと達摩―恵可系統を結びつけ、しかも達摩から釈迦の弟子阿難にまで遡った。この祖統は彼らが周縁から一躍正統となるのを助け、神秀及びその弟子は都に招かれ、「長安・洛陽両京の法主、則天武后・中宗・睿宗三帝の国師(両京法主、三帝国師)」となった<sup>(45)</sup>。その後、荷沢、牛頭、保唐及び洪州教団が禅宗の祖統を絶え間なく再改訂したのは、同じく周縁から正統に向かおうという願望に発していた<sup>(46)</sup>。

歴史的視点からは、比較的広い文化的背景、あるいは仏教に特有の背景の下であろうと、これらの教団の創始者と継承者が実在の人物か虚構の人物かに関わりなく、仏教教団について用いられる「宗」は「家系」と称するのが最も正確かもしれない。しかし仏教の家系にはおおむね二種の異なったタイプがある。

(一) 幾つかの家系は比較的重要で影響が計り知れず、創立者及びその後裔によって構成されるだけでなく、比較的一貫した、独特の宗旨と実践を呈示している。(二) その他の幾つかの家系は二義的な、従属的なものであり、往々にして師弟あるいは寺院の住持の継承関係を形成するのみで、自らに特有の宗旨の内容を築いていない。違うタイプの家系をやや明確に区別し、研究の範囲を明示するためには、我々はやはり宗／宗派という言葉によって、第一のタイプの十分に発展した家系を指すのがよい<sup>(47)</sup>。そのため、本書は依然として北宗、荷沢、牛頭、保唐、洪州などの十分に発展した分派を宗もしくは宗派と称する。洪州宗は古典禪発展の初期段階であるが、しかし晩唐五代の時期には、洪州宗から幾多の家系が分化した。これらの家系はみな古典禪の思想を基本的宗旨として、機縁問答に見られる家風の面で一定の特色を作り上げたが、この時期にはまだ十分には発展していなかったため、本書はこれらの家系を宗あるいは宗派とは呼ばない<sup>(48)</sup>。

最後に、古典禪の哲学的・宗教学的な解釈の面にも、見過ごしてはならない二つの困難があり、改めて考える必要がある。ある面では、鈴木大拙と京都学派によって始められた西洋哲学によって禪を明らかにする方法が、一定の程度においては禪思想についての研究を深めたが、それと同時にいくつかの無理な類比と過度な解釈という問題を生み出した<sup>(49)</sup>。まず、鈴木大拙と西田幾多郎(一八七〇～一九四五)等が論じた主な対象は日本禪であって、中国禪ではないが、日本禪と中国禪の間には多くの根本的な違いが存しており、これを見過ごすことはできない。次に、彼らの主な目標は禪研究ではなく、一種の「六経我に注す」の態度によって、あるいは日本禪に理想化した顔つきと声を付与して、新たな禪的話法を作り、禪を日本文化の典型的代表として描き出して西洋へと広めたり(鈴木)、あるいは東西を総合した自らの新哲学体系を構築し、「純粹経験」、「場所の論理」、「絶対無」等の「禪哲学」理論を提起した(西田等)。しか

し、鈴木大拙と京都学派の解釈モデルはやはり中国禪の研究に対して重要な影響を生み出し、過度の解釈という現象がしばしば見受けられた。

禅思想は益々巨大な哲学体系へと組み立てられ、一則の公案についての解説は時には一部の書物に近いほどの長さまで延々と続きうる。しかしながら、隋唐期の三つの重要な仏教宗派である天台・華嚴・禪の核心となる宗旨は一致しており、みな衆生が悉く仏性を有するという如来蔵／仏性理論を土台としている。天台と華嚴の大師たちは『法華経』、『華嚴経』、如来蔵系の經典等に基づいて、膨大な教義体系を各々構築し、仏性／如来蔵の含意と構成、衆生が悉く仏性を有することの根拠、衆生が仏となる方法と実践、成仏／開悟の内実と究極の境地等を精緻で複雑に論述した。これらの天台と華嚴による受け継ぎがたい煩雑な哲理の基礎の上に、禅宗(特に古典禪)は該博から集約、繁雑から簡明へと向かい、「即心是仏」のスローガンによって直ちに人心を指し、その簡明で回り道のないことによって大量の信徒を惹き付けた。

高麗のすぐれた禅僧である知訥(一一五八―一二二〇)が指摘するように、「禅門の宗師が示す自由自在な法門とは、完全な教えたる華嚴教と同じなのだが、言葉が簡略であるため、悟りの入り口に近いのだと知るべきである(当知禅門宗師所無礙法門、雖同円教、而言句省略、故於証人之門切近耳)」<sup>50</sup>。そのため、禅の本当の要義は広く煩雑な哲理に在るのではなく、「信」に在る——『大乘起信論』の「大乘への正しい信を起こす(起大乘正信)」、あるいは馬祖道一の「自らの心が仏であると各自信じる(各信自心是仏)」のであり、衆生の心の中に仏性／如来蔵があることを信じ理解し、仏性／如来蔵の中に本来覚悟の無量の功德が具足していると信じ理解するのである。禅宗の様々な機鋒棒喝の目的は全て、迷いを取り去り、光をめぐらせて己を照らし、この本心が仏であると信じることに在る<sup>51</sup>。もし我々の解釈の結果が禅宗を肝要

から該博へ、簡明から煩雑へと逆行させ、巨大な哲学の殿堂を再構築するのであれば、その結果は恐らく禪に「本来の面目」を見失わせることにしかならないだろう。

また一方では、禪の普遍的な哲学上の意義を探し求めることは逆に、一部の学者は禪を中国式の特異な思想と定義して、禪と中国哲学の伝統を総合的に理解できる点を探すことに力を入れ、かつ直接に儒家・道家・玄学等の言葉によって禪を説明する。この種の解釈方法は、禪の幾つかの本質的特徴及び中国文化との相互作用の関係を明るみに出したが、しかし時には表面的な類比と印象論的な推測に傾きもした<sup>62)</sup>。仏教の中国化は長い発展過程を経ており、初期の仏典翻訳の「格義」から始まって、隋唐期に至ると中国思想文化の伝統の構成要素は既に仏教の伝統の中へと取り入れられ、彼の中には自分があり、自分の中にも彼がいるというように、分かちがたくなつた。禪の中国化とは、そのほとんどの部分が、ある幾人かの禪宗の大師が直接に儒家・道家思想を当てはめたことに由来するのではなく、既に中国化した中国仏教の伝統に対する継承発展として表れているのである。例えば、馬祖道一が広めた「本有今有」という本覚概念、及び悟りの境地の究極が日用平常の中に現れるという宗旨は、しばしば儒家の人性論及び道家の自然主義哲学の直接的影響を受けたと推断される。しかしながら、現存している比較的信頼できる馬祖語録の中では、我々が目にしうる直接的影響とは、南北朝以来の仏性「本有始有」の論争、『起信論』の中の「本覚始覚」の論と一心二門の体用モデル、及び如来藏縁起と理事無礙の華嚴理論等である<sup>63)</sup>。

以上の考えにより、筆者は西洋哲学の理論及び中国思想の伝統によって禪の思想と実践を解釈することの実現可能性と重要な意義を認める。しかし同時に実事求是と厳密な論証という科学的精神を堅持し、仏教学研究を立脚点として、考証を経た、比較的信頼できる古典禪文献についてきめ細かい分析と解釈を行い、無理に論拠の不足した関連づけと過度の解説はしない。この点においては、印順が「仏法を以て仏法

を研究し」、かつ積極的に哲学的解釈の研究方法に通暁したことは、今なお重要な示唆的意義を持っている<sup>54</sup>。

上述の基本的概念、研究方法、文献資料を基礎として、本書は古典禪についてできるだけ全面的な考察と議論を行う。

第二章では、例えば日本で発見された『宝林伝』の佚文等の、過去には注意されていなかった幾つかの資料を含めて、幅広く史料を引用し、馬祖道一の生涯の活動、弘法の過程、時代背景をきめ細かく論述し、関連する碑文伝記資料に対するこれまでのいくつかの誤解を明らかにし、それによって馬祖の出家、学道、伝教及び洪州教団の形成等の生活の中での重要な段階をできるだけ完全に描写する。

第三章においては、馬祖の直弟子が考察対象となる。これらの弟子たちは洪州宗の核心となり、かつそれを成熟した重要な宗派へと発展するよう促した。この章では天皇道悟(七二七～八〇八)、丹霞天然(七三九～八二四)及び葉山惟儼(七四四～八二七)に関連する師弟関係についての疑問点を重点的に考証する。安史の乱が収束したばかりの初期には、唐王朝南方の広い地域において、禪師たちの間及び家系との間の関係は和やかで、相互作用的で、弾力的なものであった。馬祖の多くの弟子たちは同時に牛頭慧忠(六八三～七六九)、径山法欽(七二四～七九二)及び石頭希遷(七〇〇～七九〇)等の他の禪師に師事しているが、これらの弟子たちの原形に近い伝記碑文資料は通常はどの人が主な師であったのかを明示しない。しかしながら、天皇、丹霞及び葉山は不幸なことに後の宗派の争奪の対象となり、彼らの本当の師が馬祖なのか石頭なのかという論争は、つとに宋代から激しく繰り広げられ、しかも今日にまでずっと続いている。中でも天皇の問題がとりわけ複雑で、天皇后醍醐の師承の問題に関わるだけでなく、さらにもう一人の天王道悟に関する紛らわしさの問題がそこに入り混じっている。北宋中葉には邱玄素の名を借りた

「天王道悟禪師碑」が現れ、この道悟は馬祖の門下に出ていると述べた。宋代以来、中唐期には荊州に同時に二人の道悟がおり、一人は石頭を継承し、一人は馬祖を継承したのか否か、及び雲門と法眼の二系統の祖先はどちらの道悟に遡るべきか等について、絶え間なく論争が続けられ、未だ定まった見解がない。

本章の発見によれば、『全唐文』が収録した苻載「荊州城東天皇寺道悟禪師碑」は元代の釈念常が編纂した『仏祖歴代通載』から書き写したもので、既に宋元の僧侶による手直しを経ており、原形に近いテキストではない。天皇道悟の生涯は、苻載の原文から採られている『宋高僧伝』の本伝が最も信頼できるとすべきである。そしてこの伝によると、道悟は前後して徑山法欽、馬祖道一、石頭希遷の三師に従っており、どれか一家だけに専従したわけではない。さらに本章の発見によると、天王碑とは荊州の禪僧である白馬曇照の事跡を採って、編集し直してできたものであり、偽作者は恐らく達觀曇穎（九八九～一〇六〇）なのであって、これによって天皇・天王の案件は解決する。丹霞天然の生涯の事跡については、劉軻が撰述した碑文に基づく『宋高僧伝』が信頼できる。劉碑によると、天然は前後して石頭、馬祖、徑山に師事し、いずれかに専従はしなかった。『祖堂集』と『伝灯録』が増補したものは互いに矛盾しており、手抜きが多く、みな信用できない。本章ではさらに『唐文粹』所収の唐伸『澧州薬山故惟儼大師碑銘並序』は信用できることを考証しており、碑文の中に彼が前後して石頭、馬祖、中岳洪（恐らく北宗の禪師）に師事したと記しているが、しかし馬祖に二十年近く学んでおり、馬祖との関係が最も密接だったのである。最後に本章では柳田聖山の研究の基礎の上に、一步進んで増補と削除を加え、それによって合計百四十五名の馬祖の弟子の新たなリストを提供し、生卒年・本籍・寺院の所在地・開山の祖師か否か・馬祖以外に師事した他の禪師・主要資料の出所等を各々注記した。

第四章ではまず禪宗の語録の構成と原テキストの形態について考察した。現行の中唐から五代の禪師

の語録は、主に生涯についての記事と言葉の記録の二つの部分を含んでいる。生涯についての記事の部分は、往々にして唐代の関連する禅僧の行録(行状、実録とも称する)、碑銘、及び『宝林伝』、『聖胄集』、『続宝林伝』といった初期の灯史の著作に基づく。言葉の記録の部分は、宋僧が増補して捏造した部分以外は、恐らく語本、言教、別録、広語、語、法要(要訣、要旨、語要、偈頌等と称される)、唐五代の様々な種類の原テキストの形態に基づく。この章では続いて機縁問答の出現と成熟の時期について考証する。比較的信頼でき、年代を定めうる唐代の碑銘、文集、筆記等の文献によって分かるように、八世紀後半から九世紀前半まで、すなわち馬祖道一、石頭希遷、径山法欽及びその弟子たちの活躍した時期に、機縁問答は本格的に現れ始め、二種類の主な形式を特徴とした。第一は師弟間での、機知とユーモアに富み、丁々発止の応酬をし、間違っているようで実は正しいという実際の対話であり、第二は開悟に関する虚構の問答と物語である。その後、九世紀後半から十世紀前半まで、すなわち晩唐五代の時期には、機縁問答はその成熟形態に到達し、思考を切断するための論理に合致しない言葉、身振り、各種の媒介の使用、棒と喝の運用、仏や祖師への罵倒等の厳しく激しい禅風が現れた。碑文の中からは、我々はさらに『祖堂集』と『伝灯録』に先立つ多くの機縁問答の録文を探し出せる。

こうした機縁問答の出現と成熟の発展過程を背景として、第五章では一歩進んで馬祖及びその直弟子に帰される禅文献を考証する。原形に近く信頼できる資料を、後代の付け足し・捏造と一層ずつ分析して分離させることを通して、本章では大量の信頼しえない機縁問答と関連の物語を除去し、比較的信頼しうる幾つかのテキストと語録を確立した。それは、馬祖の六則の示衆語及び三則の対話、『大珠慧海広語』、『百丈広録』、『龐蘊詩偈』、葉山惟儼、汾州無業、南泉普願の『広語』、及び馬祖の他の弟子の十八則の語録、李繁『玄聖蓬廬』の三則の断片である。『宝林伝』等の馬祖の弟子と関連するその他幾つかのテキス

トは、本書の論述構成の関係により、第七章で考察する。

読者は、これらの比較的信頼しうる資料を基礎とすることで、あるいは宋代以降の禪宗の伝統的觀念と視点の影響から脱し、古典禪の宗旨と実践について哲学的及び宗教学的な解釈と分析を行うことに気づくであろう。本書の第六章はこの可能性を集中的に検討する。晩唐から宋初の語録が作った読経と坐禪に反対する「反伝統」のイメージとは異なり、馬祖は大乗經典に精通していた。彼は初期の禪の伝統を継承して、菩提達摩は『楞伽經』を伝えたと言し、この經典及び『大乘起信論』等の如来藏系の經典を用いて、如来藏思想の精緻な含意を解き明かし、かつ天台思想、華嚴精神と唯識理論を取り込み、禪宗の伝統のために新たな理論と実践を提起した。彼は「心こそが仏(即心是仏)」あるいは「現実の心が道(平常心是道)」を宣揚し、あらゆる衆生には仏性があるという初期禪の基本的信仰を踏襲して、さらに日常の染浄・迷悟・善悪を含んだ現実の人心を仏性と同じと見なし、かつ『楞伽經』に説く如来藏と阿頼耶識の同一、及び『起信論』の一心二門から、理論的拠り所を探し求めた。彼は『起信論』が宣揚した本覚―不覚―始覚の循環を簡略化し、内在する本覚のみを端的に強調し、かつ如来藏理論の「念を起さず(不起念)」の觀念を用いて、「道は修める必要がない(道不用修)」を提唱した。『起信論』の一心二門に関する体用モデル及び如来藏縁起の華嚴理論の影響下で、馬祖は悟りの究極的境地が人間の日々の営みの中に立ち現れると提起し、それによって現世の生活全体が究極的真理の意義と価値を備えていると断言した。これらの馬祖の新たな宗旨は南陽慧忠(？七七五)、圭峰宗密といった人による激しい批判を招いた。これらの批判は修行者の洪州禪思想に対する疑惑を引き起こし、会昌の廢仏が引き起こした衝撃と反省が加わり、晩唐期の禪宗内部には「即心是仏」と「心でもなければ仏でもない(非心非仏)」及び「石頭は黄金を売る店、江西は雜貨屋(石頭是真金鋪、江西是雜貨鋪)」という二大論争が生じ、その結果は洪州後

学にさらに馬祖が提起した宗旨を發展させ、完成させるよう促した。馬祖の再伝の弟子である黄檗希運は「無心が道（無心是道）」を提起し、「空如来蔵」及び般若の空観という超越的観念を用いて馬祖の即心是仏という肯定的モデルを補足した。それによって心性／覚悟に対する執着を一掃して、無心・空心・忘心から無境・空境・忘境に到達するという否定的モデルと超越的境地を強調したのである。黄檗の即心是仏と無心是道に対する整理統合は、馬祖の禪法を發展させ、如来蔵／仏性思想と般若中観の智慧を取り込み、染と浄、迷と悟、凡と聖、人心と仏性、慈悲と智慧、入世と出世といった解決困難な緊張関係をかなりうまく融和させ、禪宗を現実の世界へと導いた上に、仏教の信仰基盤と超越的精神をも保ち、それによって古典禪の基本的宗旨を完成させた。晩唐以降の禪宗各家、各系は、機峰問答の手法と家風において目新しさや鮮やかさを競ったのだが、基本的宗旨においてはみな古典禪を受け継ぎ、そこから、世俗にして脱俗、存在にして超越、世の中を救い人々に利益をもたらす大悲の心を抱きつつ、また清浄淡泊な超俗の精神に満ちているというような、禪宗独特の、時にはほとんど神秘的な宗教信仰、禪悟の体験、色あせない魅力を形成した。

初期禪の段階では、宗教的実践は、坐禪、念仏、「安心」、「守心」、「修心」、「観心」等の各種の形態の禪定に集中していた。古典禪の段階になると、理論の点から見れば、馬祖及びその弟子たちは本覚と無修を提唱し、彼らの晩唐五代における後裔はさらに、経を読まない、坐禪しない、仏を礼拝しない、果ては「仏を叱りつけ祖師を罵倒する（呵佛罵祖）」といった、各種の「反伝統」の観念を宣揚した。しかしこれらが提唱されたのは主に、どの人にも本来仏性があり、円満具足していることを際立たせて強調し、外に向かって探し求めることを防ぐためであった。我々は字面に拘って、禪宗教団は伝統的寺院生活の各種の宗教的実践を本当に投げ出したのだと考えてはならない。実際には、講義・經典読誦・礼仏・禪定等と

いった、仏教の伝統的なメインストリームに合致する各種の宗教的実践が、この時期にもやはり禪寺禪院の中で途切れることなく行われたことを、多くの証拠が示している。この他、機縁問答の出現と成熟について、この新たな教学の手段と禪学の実践も広く用いられた。馬祖の「平常心」と「本覚」についての解明は、こういった新たな宗教実践の形式と教学方法に理論の枠組みを与えた。つまり、迷いの中にいる衆生はその心を汚れていると見なすが、しかし彼らが究極の真理（真如）の角度から観察した場合には、彼らはその心が本来は清浄円満であり、真如法身と異ならないことをきつと認識する。また、この心は永遠に保たれて変化しないものであり、変える必要があるのはその心自体ではなくて、衆生が心と外界の現象を観察・認識する角度と方法なのである。それ故、修行者が行う必要があるのは、啓発を受けて、自分についての誤った見方を投げ捨て、正確な視座を手に入れ、その清らかにかがやく自性と欠けることのない本来的悟りを見出すことだけである。これこそが、まさにその時その場における靈感・奮起・啓悟が機縁問答の際だった特徴となった根本的原因なのである。

馬祖は一貫して弟子の教育と教化に専念し、禪門内部での派閥争いには関心がなかった。しかし馬祖が亡くなって間もなく、彼の弟子たちは彼らの家系のための正統争いに力を入れ始めた。この努力はまずは次の二重の方策に表れている。一つには、彼らは禪宗の祖統を修正・完成させ、それによって正統の代表となったこと、もう一つには、彼らが幾つかのテキストを捏造し、それを神秘的もしくは著名な僧侶に帰して、彼らの教理を神聖化・正当化し、広めようとしたことである。

第七章ではまず、『宝林伝』が恐らく馬祖の弟子である章敬懷暉（七五七―八一六）の手になり、原著は『法眼師資伝』と題されていたのであり、禪門の約一世紀の長きにわたる法系祖統構築の営為を完成させるのに用いられたことを考証した。この新たな祖統はある種の二重の論争的言明を含んでいた。すなわ

ち、一つには、禪門は「教外別伝」であり、仏祖によって代々法眼／仏心／覚悟が直々に伝授・実証され、經典を遵奉するその他各種の宗派から抜きん出た、仏教の伝統における正統な宗派であるということと、また一つには、洪州系は禪門の中で正統な宗派であり、その他の各派はみな傍系だということである。その後、この二つの意味を持った議論は馬祖の第二代の弟子によって改めて古典禪の宗旨として解釈され、かつ晩唐から五代の間の洪州の後裔に広く実践された。それはさらに、機縁問答のもう一つの理論的拠り所となり、彼らの実践における「仏を喝し祖を罵」ったり、読経と坐禪に反対するという急進的側面に影響を与え促進したのである。『宝林伝』の祖統の影響によって、晩唐五代の時にはさらに「祖師禪」の觀念が生み出された。この章では続けて、現行の梁の釈宝誌(四一八?～五一四)と唐の釈永嘉玄覺(六六五～七二三)に帰されている禪偈を考証し、これらの禪偈がみな洪州禪の宗旨を宣揚していることを指摘し、かつ日本の入唐僧の書目著録等の証拠によって、それらが恐らくみな馬祖の弟子の手になることを立証する。宝誌は唐代には既に神聖化されており、玄覺は六祖の意に深くかなった門弟だったと伝承される。洪州禪の宗旨を宣揚する歌偈を彼らの名に帰したことは、洪州系の禪師たちが彼らの禪法及び宗系を神聖化・正当化し、かつ広く伝播・宣揚することの助けとなった。

続いての一章では、古典禪の初期段階としての洪州宗の成熟と勃興を検討する。まず、北宋初には百丈懷海に帰される『禪門規式』が現れ、「禪門独行」、「律制に循したがわらず」を体现すると称された。このテキストの真偽問題と評価の問題は学界において少なからざる論争を引き起こした。本章では『仏祖歴代通載』の中から百丈懷海の碑陰から移録された文を見出し、それによって百丈寺の最初の寺規が非常に簡素で、百丈法正を長とする百丈懷海の弟子によって制定されたこと、その後二百年近くの発展を経て、初めて『禪門規式』へと変化したことを考証する。これらの寺規は人口の多い禪宗寺院をうまく管理できるよ

うにするため、仏教の伝統的戒律を基礎として、より厳格で具体的な条目を制定しており、戒律に対する超越と改革ではなかった。中唐以前、禪僧は「多く律寺に住み(多居律寺)」、「寺の中で別な建物に住む(隨寺別院而居)」ものであり、記録に見える中では僅かに少数の寺院のみが禪僧によって創立・住持されたのである。

中唐期の仏教寺院は確かに、後の禪宗の発展・繁栄に対して重要な影響を与えた新たな変化を生じたが、これらの変化は伝統的戒律に「循わない」ことに具現されているのではなく、馬祖道一及びその弟子たちに創立・住持・管理・伝承された多くの新寺院に具現されているのであり、考証可能なものとしては二十九箇所がある。これらの寺院は洪州系が伝播・発展・繁栄する拠点となり、禪宗の世系を、精神・教理上での伝承のみならず、寺院の建立と経済活動の伝承へと次第に発展させた。次に、馬祖が亡くなつてから、その弟子たちは江西から全国各地へと速やかに広がった。名前を知りうる百四十五人の馬祖の弟子のうち、八十人が南方の江西・湖南・湖北・江蘇・浙江・安徽・広東・福建の八省に分散し、三十三人が北方の陝西・山西・河北・河南・山東の五省に広がった<sup>60</sup>。南方にいた八十人の弟子のうち、二十五人が彼ら自身の寺院を創建・主管し、北方にいた三十三人の弟子のうち、三人が彼ら自身の寺院を創建・主管した。このように、九世紀中葉の会昌の廢仏前夜までには、洪州宗は既に中国の広大な大地で深々と根を下ろしていた。

この他、貞元―元和(七八五―八二〇)の期間には、馬祖の大弟子である鵝湖大義(七四六―八一八)、仏光如滿(七五二―八四六)、章敬懷暉、興善惟寛(七五五―八一七)等が前後して詔を奉じて都に入り、洪州禪の宗旨を全力で宣揚し、禪門内外の僧侶と論争を繰り広げ、それによって皇帝と貴顕の承認と支援を手に入れた。馬祖の弟子たちによる前後半世紀近くの協同の努力を通して、洪州宗はついに南方の辺鄙

な地域の教団から十分に発展成熟した全国的な宗派へと勃興し、仏教内部と禪宗内部のいずれにおいても重要な地位を占めた。そして会昌の廃仏後の形勢は、洪州禪に他の法系をさらに取り込ませ、禪宗を古典禪へと統一させたのである。

最後の二つの章では、古典禪の晩唐五代における成立と発展を検討する。宋代以降の禪宗史書はみな両系五宗の法系図を描いている。六祖慧能(六三八〜七二三)の後、南岳懷讓(六七七〜七四四)―馬祖道一と青原行思(?〜七四〇)―石頭希遷は禪宗南宗の二大系統へと分化し、前者は馮仰、臨済の二宗、後者は曹洞、雲門、法眼の三宗を派生させた。この両系五宗の法系図は禪宗内部で千年の間踏襲されたのみならず、この百年來に著された禪宗史に関する現代の研究において基本的な叙述の枠組みを構成することにもなった。その間にはかつてこの法系図の歴史的眞実性について疑問を呈した学者がいた。胡適は一九六一年に柳田聖山に宛てたある手紙の中で、中唐の時には惠能の後裔である神会(六八四〜七五八)、馬祖が二系に分かれて、穏やかに共存したことを既に指摘しており、「石頭希遷の一派はさらに後に起こったのであり、所謂『青原行思』は、恐らく『虎の威を借る(攀竜附鳳)』活動の中でのある種の方便法門に過ぎなかった」とする。その他の一部の学者は方法論の角度からこの法系図に疑問を投げかけた。ジョン・マクレー(John McRae)は活き活きと、法系図で禪宗の歴史を描写するという方法を「『ひとつながりの眞珠』の錯誤(数珠つなぎ式の誤り)」と称し、かつ共時的な研究の方法によってこの伝統的  
法系図を脱構築することを提唱した<sup>57)</sup>。

本書の第三章で考察したように、天皇、丹霞及び葉山はみな馬祖と石頭の二家に師事し、葉山と馬祖の關係はさらに密接ですらあった。この三人の禪師がいずれも單純に石頭に帰属できない以上、何故その後裔は、自分の系統が石頭を先祖とするとして譲らなかつたのだろうか。この件は決して偶然ではなく、中

唐期の洪州禪の宗旨に対する批判と晩唐初期の会昌の廃仏の打撃が、洪州系の後裔にその禪法の宗旨を再考・論争・完成させるよう促したのである。再考と議論の過程の中で、二度の比較的大きな論争が起こった。それが上述の「心こそが仏(即心是仏)」と「心でもなければ仏でもない(非心非仏)」及び「石頭は黄金を売る店、江西は雜貨屋(石頭是真金鋪、江西は雜貨鋪)」という論争である。その結果、一方では禪法の宗旨において禪宗の各系を融合させて古典禪を形成し、北宗・牛頭・荷沢等の世系は会昌の廃仏後には既に記録の中にほとんど見られなくなり<sup>85)</sup>、また一方では伝承の面で洪州宗の晩唐における分化と石頭系及びさらに多くの家系の勃興をもたらしした。

第九章では綿密な考証を通して、伝統の両系五宗法系図を脱構築し、以下のことを明らかにした。すなわち、咸通年間の初めから、薬山惟儼、天皇道悟、丹霞天然の後裔である洞山良价(八〇七〜八六九)、徳山宣鑑(七八二〜八六五)、石霜慶諸(八〇七〜八八八)、投子大同(八一九〜九一四)等が陸統と石頭系に帰入された。それによってこの三人の祖がかつて馬祖に師事したという史実を隠し、恵能系禪宗における発展の構図を、中唐期の洪州と荷沢の二系の拮抗から、南岳と青原の二系の対峙へと変化させ、南岳と青原の二大系統からは、さらに多くの異なった家系が分化した。

五代末から北宋初の禪林の論評によると、その頃比較的広く認められていた晩唐五代の家系は瀉仰・曹洞・徳山・臨濟・石霜・雪峰・雲門・法眼の八家であり、五宗に関する一定した名称は、北宋中葉以後になつてやっと現れた。多くの家系が晩唐五代に大量に出現した原因には、主に三つの側面がある。まず、彼らの中唐の先人と同じように、この時期の多くの禅僧は実際には数人の禅師に師事したことがあって、所謂南岳・青原二系の間を行き来していたが、派閥の最終的な選択とそのことの宣言は、禅師たちがその独立した家系を成立させ際立たせたいという願望と密接に結びついており、そのために多くの家系が次々

と湧き起こったという現象には、南宗の正統を競うという強い動機が隠されているのである。次に、機縁問答はこの頃に高度な成熟に到り、多くの著名な禪師が特有の機縁問答の修辭法と教学スタイル、すなわちいわゆる「禪師それぞれの指導法(門庭施設)」を始めたが、それは代々継承発展され、独自色を備えた「家曲」と「門風」を形成し、家系を見分けるための重要な特徴となった。第三に、会昌の廃仏が大量の仏教寺院を壊滅させ、この大きな災厄の後、晩唐の統治者はある種の寛大な政策を採り、世俗の庶民に無制限にその地の村で寺院を建造し、僧尼が出家得度するのを援助することを許した。そして唐王朝の衰退につれて生まれた益々大きくなっていく遠心力と、その後相次いで築かれた五代十国は、さらに地方の有力者が自由に仏教寺院を創建もしくは援助することを許した。多くの禪僧がこのチャンスをつかんで、馬祖及びその弟子という手本に追随し、大量の禪寺禪院を建立しており、考証しうるものとしては三百二十箇所余りがある。これらの寺院は禪宗の発展繁栄の重要な土台となり、一つには数多の信徒を集め、また一つには代々継承され、そこからある種の「世代」と称される寺院の世系という新たな觀念を出現させ、代々受け継ぐ住持は「一世」、「二世」、「三世」等の「世代」によって呼ばれるようになった。晩唐五代における禪寺禪院の大量の出現と盛んな発展は、多くの家系の出現をもたらしたのみならず、徐々に強大な勢力を形成し、最後には禪宗寺院の北宋における正式な官化と体制化を促した。

最後の一章では、一歩進んで晩唐五代期の禪宗における八つの主な家系、鴻仰・曹洞・徳山・臨済・石霜・雪峰・雲門・法眼を検討する。この頃の禪宗は宗旨の面で既に古典禪思想の基礎に融合しており、その上で各家各系が標榜するのは主に各々の機縁問答の手立てと門風家曲である。本章は試みに比較的信頼しうる文献資料を用いることによって、この八つの派閥の禪法と門風を分析する。晩唐五代の頃の機縁問答は成熟に到り、禪門の師弟の授受における重要な実践となっていたが、しかし禪僧たちは話に尾鱗を付

けることを好み、自分たちの祖師のために絶え間なく新たな資料を捏造・増補しており、特に顕著なのが機縁問答の短語、偈頌及びこれに伴う物語である。『祖堂集』と『伝灯録』の中の機縁問答も、既に全て信じることはできないし、『臨濟語録』、『雲門広録』等の現行の語録集は、いずれも宋代かさらに遅くに編集・刊行されており、増補部分が一層多く、直に引用することはできない。紙幅の制限により、本書ではあらゆる現行の晩唐五代の語録を逐一考証するすべはなく、そのため慎重を期して、本章が主に採用したのは、『祖堂集』、『宗鏡録』、『伝灯録』中に載せられた上堂語、金石碑誌及び『宋高僧伝』等の書中の伝記資料、及び例えば敦煌写本等の、その他幾つかの比較的信頼しうるとはつきり分かっているテキストである。

考察の結果によれば、仰山慧寂は恐らく密教の曼荼羅の啓発を受けて、円相を描くという門風を創始した。洞山良价と曹山本寂(八四〇〜九〇二)の系統は偈頌を得意とし、所謂偏正五位等の曹洞宗の指導方は、主に曹山と洞山の後裔による五代から北宋初の漸次の発展である。徳山宣鑑の系統は恐らく棒で打つ門風を創始した。臨濟義玄(？〜八六七)の系統は恐らく喝を叫ぶ門風を創始したが、しかし所謂三玄三要、四賓主、四料揀、四照用等の門庭施設は、臨濟の後裔である首山省念(九二六〜九九四)、谷隱蘊聰(九六五〜一〇三二)、汾陽善昭(九四七〜一〇二四)等による五代後期から北宋初の発展である。石霜慶諸(八〇七〜八八八)の系統は本来は坐禪を際立った特徴としており、所謂君臣和合の門庭施設等は、石霜の後裔によるさらなる発展である。雪峰義存(八二二〜九〇八)の系統は恐らく拳・微・拈・代・別という機縁問答の方策を創始し、宋代公案禪、文字禪、看話禪の先駆けとなった。雲門文偃(八六四〜九九九)の系統は卑俗、罵倒、单刀直入という言語スタイルを特徴とし、所謂雲門三句と一字関は、その後裔の徳山縁密等による五代末から北宋初の発展である。法眼文益の系統は師祖である玄沙師備の遺風を

発揚し、経論の重視と禪と教との融合を主な特徴とする。

晩唐五代の禪宗の派閥に関するもう一つの重要な発展は、各方鎮・王国の大きな援助の下で、禪寺禪院を積極的に拡大・建立したことである。重要な家系はほぼ全て自分たちの寺院を建立しており、自身の系統もしくは他の系統の禪師によって代々住持された。そして瀉山、雪峰、雲門等の諸家の宗師は、みな仏教の戒律に従って寺規を設け、寺院を厳しく管理し、禪宗教団と世俗の民衆の境目を明確に区別し、寺院中の禪衆が仏教信仰を確固とさせ、遥か高い目標を打ち立て、道徳による自律を行うよう要求した。この類の寺院の建立は、禪宗の伝承を法系と宗旨の面で具現化したのみならず、実際の宗教機構と経済体制の面でも具現させ、それによって禪宗の繁栄・発展を直に促し、北宋における禪寺の正式な官化と制度化のために基礎を築いた<sup>59</sup>。

本書には三つの附録がある。附録一では馬祖の語録の中にある考証を経て比較的信頼しうると確定した部分を校注しており、六則の示衆語と三則の対話からなる。注釈は仏典の出典を注記し、名称・事物の語句を解釈する以外に、比較的信頼できば年代を定めうる大量の資料を引用して馬祖の禅思想の傍証としており、そこには馬祖の弟子の言葉及び宗密とその他同時代人の批評等を含む。

附録二では仏教大藏経・碑誌・文集・史書・筆記・地方志等の各種の史料を全面的に収集して、晩唐五代の禪寺禪院を考証し、合計三百二十箇所余りとなった。これらの寺院は、あるものは禅僧が独力で開山建立したもので、あるものは財力と権勢のある賛助者の援助を得て建立されており、多くが明確に「禅寺」もしくは「禅院」と称され、大多数は禅僧によって代々住持されたことが分かる。他にも以前から存在した寺院が、この頃に額を改めて禪寺禪院となったり、禅僧を招いて代々住持させた場合が幾つかあるので、これも本附録の考証対象として収録した。

附録三では現行の寒山詩集の中における禪詩の作者を考証した。現行『寒山詩集』所収の三百首余りの詩において、その風格と内容が雑駁なのは、つとに周知のことである。多くの学者が前後してこれらの詩が同一の作者の手になるか否かについて疑問を提起したが、資料の乏しさ故に、これまでずっと可能性のある作者を説得力を持って考証することができなかった。本附録では『寒山詩集』の中の五十首余りの禪詩を考察対象とし、これに関する学者たちの研究の基礎の上に、内容と形式の両面において対比分析し、かつ大量の原資料を結びつけることで厳密な考証を行う。そして、比較的十分な証拠によって、これらの禪詩は主に古典禪の思想を具現しており、かつ機縁問答の慣用語を大量に採用して、その字音と押韻方法も晩唐の人にかなり近いことを論証する。その本当の作者は寒山ではなく、曹山本寂である。曹山はかつて「対寒山子詩」を撰述しており、詩によって詩に注するという形式であった。これらの注釈としての詩が後に本来の詩と混じり合い、我々が今日『寒山詩集』の中で目にするこの独特な禪詩の部分となったのである。そこで、これらの禪詩は本章の第十章において曹洞系の禪法門風を研究するのに用いられるのである。

本書の研究によれば、古典禪とは「反伝統」の伝統ではなく、また宋代禪僧が創造した「神話」でもない。この禪宗発展史上に聳え立つ一つの重要な段階は、活力と創造性に満ちあふれた伝統であり、一方ではインド仏教、中国仏教、初期禪宗の豊かな遺産を継承発展させ、また一方では宋代以降の禪宗発展のために宗旨、実践、祖統、寺院建立の手本を提供し、極めて重大で深い影響を生み出した。事実として、中国・朝鮮・日本・ベトナム等の禪宗の伝統を含めて、あらゆる後代の禪宗の家系・派閥は、ほぼ全て古典禪から生み出されたのである。

中唐から五代を禪宗の伝統が発展した古典時代もしくは黄金時代だと認めることは、宋代が禪宗の衰退

期だと絶対に言明せねばならないことを意味してはいないし、あるいはその反対なのである。もし我々が公平な視点によってこれら二つの時代を観察したら、二者がいずれも禪の黄金時代であることに気づくだろう。一方では、唐から宋までの禪宗の伝統において、宗旨・実践の発展及び祖統世系の構築は連綿と続き、代々受け継がれた。また一方では、唐宋禪宗の発展の様々な段階には各々に重要な特色と成果がある。

唐中葉以前の初期禪の段階では、禪運動の各支系は、衆生はみな仏性を持つという信仰、及び禪定の伝統から発展した各種の宗教的実践へと緩やかに統一され、かつ祖統についての継続的な構築を通して一定の特性と正当性を手に入れた。しかしながら、この初期の段階においては、「禪宗」という語はまだ現れておらず<sup>60</sup>、「東山法門」、「大乘頓教」<sup>61</sup>、「達摩宗」<sup>62</sup>、「禪門」<sup>63</sup>等の、様々な呼称によってこの伝統を指し示していた。これらの様々な呼称は、禪門の各系統が自己の地位・特徴について一致した認識を持つに到っていないことを示している。

唐中葉から五代の古典禪の段階では、如来蔵思想と般若の中観理論を融合した「心こそが仏、無心が道(即心是仏、無心是道)」が、次第に禪の伝統的な基本の宗旨となっていく、機縁問答の教学の実践と啓悟の手段が出現・成熟し始め、禪宗の祖統の構築が最終的に完成し、禪宗寺院の建立もおおよその形が備わった。この段階には、禪宗の呼称は既に幅広く用いられており<sup>64</sup>、このことは禪宗が一つの独立・発展成熟した宗派として、既に普遍的に認められていたことを物語っている。宋代になると、禪宗は高度な成熟に到り、その祖統世系、宗旨・思想、宗教的実践、寺院の体制はみな十全に発展させられ、大量の禪文献が編集・刊行・解釈・經典化されて、禪宗は中国仏教の伝統の中で主流の地位を占め、禪思想と実践は世俗の社会・文化・思想の各方面に浸透した。

本書の執筆は作者が一九九九年に完成させた博士論文『洪州禪と唐代の文人』に端を発する<sup>65)</sup>。論文の前半部分は修訂増補を経て、ニューヨーク州立大学出版社によって二〇〇六年に英語による専著『八世紀から十世紀の洪州禪の研究』として出版された<sup>66)</sup>。その後、作者は英語版を基礎としてさらに増訂し、研究の範囲を馬祖の師弟を代表とする洪州禪から、中唐から五代の古典禪全体の発展過程へと拡大し、かつ幸いにもオックスフォード大学によって二〇一〇年に繁体字中国語版『古典禪研究・中唐至五代禪宗發展新探』として出版していただいた<sup>67)</sup>。このたびは幸いにも上海人民出版社により簡体字中国語版を出版していただけることになり、筆者はまたかなりの程度の重要な増訂を行った。

【付記】本稿の底本は、『古典禪研究・中唐至五代禪宗發展新探(修訂版)』(上海人民出版社、二〇一三)にもとづく、著者自身による再修訂版(未発表)である。今後、全訳を出版する予定である。本稿翻訳の際には、東北大学准教授・齋藤智寛氏から多くのご教示を賜った。

(1) 一部の学者はこの古典時期を宋景德元年(一〇〇四)、つまり『景德伝灯録』編纂時まで延ばす。この時代区分は恐らく『祖堂集』、『伝灯録』等が禪宗の古典テキストとなった過程をより正確に反映している。Urs App, "The Making of a Chan Record: Reflections on the History of the Records of Yunnan 雲門広録", 『禪文化研究所紀要』第一七号(一九九一)、注三二、二頁を参照。

(2) 例えば、呉経熊(一八九九～一九八六)『禪学的黄金時代』(台北:中華大典編印会、一九六七)。

(3) 例えば、Dale S. Wright, "Emancipation from What? The Concept of Freedom in Classical Chan Buddhism," *Asian Philosophy* 32 (1993): 124; "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Chan Buddhism," *Journal of*

- American Academy of Religion* 61.1 (1993): 23. John McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), 19. (訳者付記: ミョン・R・ブクレー著 小川隆訳『虚構ゆえの真実―新中国禅宗史』、東京: 大蔵出版、二〇一三)。
- (4) 胡適『神会和尚遺集序』、黄夏年編『胡適集』所収(北京: 中国社会科学出版社、一九九五)、四〇頁(訳者付記: 小川隆訳、『駒澤大学禅研究所年報』第一号、一九九〇、第二号、一九九一)。
- (5) 胡適『禅宗史の真歴史与假歴史』、『胡適集』、三三二〜二六頁。
- (6) 主に以下を参照。宇井伯寿(一八八二〜一九六三)『禅宗史研究』(一九三九、再版、東京: 岩波書店、一九六六)、柳田聖山(一九二二〜二〇〇六)『初期禅宗史書の研究』、一九六七、『柳田聖山集』第六卷(京都: 法蔵館、二〇〇〇)に再版収録、篠原寿雄、田中良昭『敦煌仏典と禅』(東京: 大東出版社、一九八〇)、田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』(東京: 大東出版社、一九八三)、『John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986); 洪修平『禅宗思想的形成与發展』(高雄: 仏光出版社、一九九一)、潘桂明『中国禅宗思想歷程』(北京: 今日中国出版社、一九九二)、杜継文、魏道儒『中国禅宗通史』(南京: 江蘇古籍出版社、一九九三)、『Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India and China*, vol. 1, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (Rev. ed., New York: Macmillan, 1994); Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997); 楊曾文『唐五代禅宗史』(北京: 中国社会科学出版社、一九九九)、葛兆光『増訂本中国禅思想史: 従六世紀到十世紀』(上海: 上海古籍出版社、二〇〇八)。
- (7) 簡潔に言えば、胡適は、禅はただ歴史的背景の中に置くことでのみ理解でき、現代史学家はこの歴史を再度構築することに努めるべきだと強調した。鈴木は論駁して、もし禅の中から歴史を探すなら、要点を見落とすことになら

てしまふ、なぜなら禅の根本とは時間を超越した真理であり、歴史と形而上学を超越した体験だからである」と述べた。胡適、"Ch'an/Zen Buddhism in China: Its History and Method," *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 3-24 (訳者付記：小川隆訳「胡適『中国における禅—その歴史と方法論—』、『駒澤大学禅研究所年報』第一一号、二〇〇〇)、『鈴木大拙(Suzuki Daisetsu) Zen: A Reply to Hu Shih," *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 25-46.

(8) 主に以下を参照。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、一七—一八頁、「The Discourse Records' Texts of Chinese Ch'an Buddhism," in Whalen Lai and Lewis R. Lancaster, eds., *Early Chan in China and Tibet* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983), 193-94, 198; John C. Maraldo, "Is There Historical Consciousness within Ch'an?" *Japanese Journal of Religious Studies* 12.2.3 (1985): 141-72; Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 122; Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India and China*, vol. 1, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (Rev. ed., New York: Macmillan, 1994), xvii-xxiii.

(9) 主に以下を参照。T. Griffith Foulk, "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 149-50.

(10) Mario Poceski, "Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings," in Steven Heine and Dales S. Wright, eds., *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts* (New York: Oxford University Press, 2004), 72-75.

(11) そのなかの一部の例外として、例えば柳田聖山が百丈懷海(七四九—八一四)に帰される数則の機縁問答の添加・混合と捏造の過程、及び『鎮州臨濟慧照禪師語録』の増補・変化の過程を丹念に考証したことは、「語録の歴史：禅文献の成立史的研究」、『禅文献の研究』上冊所収、『柳田聖山集』第二卷(京都：法蔵館、二〇〇一)、三五一—

六四頁。沖本克己も「臨濟録における虚構と真実」(『禪学研究』第七三号、一九九五、一七〇～一七五頁)の一文において、現行の臨濟語録は真偽が混交していることを指摘し、その中の数則の対話における書き換えの過程を考察した。その後 Albert Welter はさらに『臨濟録』の編集過程について詳しい考察を行っており、*The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy* (New York: Oxford University Press, 2008) 81-163頁を見える。Urs App は“The Making of a Chan Record” (一〇九〇頁)の中で『雲門匡真禪師広録』形成の三段階を詳しく考察し、北宋初以前のテキストは僅かに全体の二七%を構成するのみだと証明している。しかし全体的に言えば、禅宗歴史文献学の研究は既に完成して時代遅れだと声高に言う学者もいるが、古典禪の文献研究は実際にはまだ本当には繰り広げられておらず、時代遅れなどとはなおさら言えない。

- (12) 陳寅恪「梁詛大乘起信論偽智愷序中之真史料」、《金明館叢稿二編》(北京：三聯書店、二〇〇一)、一四七～一五二頁。
- (13) 贊寧『宋高僧伝』(北京：中華書局、一九八七)、二頁。
- (14) 志磐『仏祖統紀』、『大正藏』、第四九冊、卷四三、四〇〇a頁。
- (15) 『宋高僧伝』、卷一〇、二三六頁。
- (16) 周紹良、趙超等編『唐代墓誌彙編統集』(上海：上海古籍出版社、二〇〇一)、九一三頁。
- (17) 董誥(一七四〇～一八一八)等編『全唐文』(北京：中華書局、一九八三)、卷九一九、一〇b～一一a頁。
- (18) 『唐黃御史公集』(『四部叢刊』本)、卷五、三二b～三三b頁。
- (19) 『宋高僧伝』、卷二六、六六四～六六五頁、皎然「唐湖州弘川寺故大師塔銘並序」、『昼上人集』(『四部叢刊』本)卷八、五一b～五三a頁。
- (20) 『宋高僧伝』、卷二六、六六五～六六六頁、皎然「唐湖州大雲寺故禪師瑠公碑銘並序」、卷九、五八b～六〇a頁。
- (21) 『宋高僧伝』、卷二七、六七七～七八頁、皎然「蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序」、卷九、五七a～五八b頁。

- ㉒ これは歴代の高僧伝の慣例であり、Arthur F. Wright が半世紀あまり前に慧皎（四九七～五五四）の『高僧伝』を研究した際、既にこの点を指摘している。“Biography and Hagiography: Hui-chiao’s *Lives of Eminent Monks*,” 京都大学人文科学研究所編『創立廿五周年記念論文集』所収（京都：京都大学人文科学研究所、一九五四）、四二七頁。
- ㉓ 『全唐文』、卷三二九、一四b～一九b頁。
- ㉔ Chou Yi-liang (1913-2001), “Tantrism in China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8:3-4 (1945): 248-51 (訳者付記：文忠訳『唐代密宗』、上海：上海遠東出版社、一九九六、九～一二頁)。歴代の高僧伝の編者たちが碑銘と神異譚の二種類の資料を総合的に利用したことについては、篠原孝市に詳細かつ深く掘り下げた分析があり、次に見える。Koichi Shinohara “Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories,” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds., *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia* (Oakville, Ont.: Mosaic Press, 1988), 119-229.
- ㉕ Timothy H. Barrett, “Review,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20:2 (2007): 437-38.
- ㉖ 詳しく考証は『古典禅研究』の附録二「『晚唐五代禅寺考』」参照。
- ㉗ Barrett, “Review,” 437-38 に見えろ。
- ㉘ 主としてを参照。Hippolyte Delahaye, *The Legends of the Saints*, trans. Donald Attwater (New York: Fordham University Press, 1962); Peter Brown, “The Saint as Exemplar in Late Antiquity,” *Representations* 1:2 (1983): 1-25; Reginald Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Ideas and Orientations* (New York: Oxford University Press, 1994), 220-30; Mouchou Poo, “The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China,” *Nanen* 42 (1995): 172-96; John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 1-2; John Jorgensen, “Hagiography: Buddhist Perspectives,” in William M. Johnston, ed., *Encyclopedia of*

*Monasticism*, 2 vols (Chicago: Fitzroy Dearborn, 2000), 1: 563-64.

(29) Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)* (Leiden: Brill, 2007), 1-12.

(30) 権徳輿(七六一〜八一八)「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序」、『權載之文集』(『四部叢刊』本)、卷二八、一a〜三a頁。

(31) Mario Poceski, *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 22.

(32) 詳しい考察は『古典禪研究』第二章参照。

(33) 例えは、Yun-hua Jan, “Tsung-mi: His Analysis of Chan Buddhism,” *T'oung Pao* 8 (1972): 2-3; 呂澂『中国仏学源流略講』(北京: 中華書局、一九七九)、二二二六〜二二七頁; Maraldo, “Is There Historical Consciousness within Chan?,” 156-58; Peter Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 15-16; Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan* (New York: Columbia University, 2009), 9-39.

(34) これに関する詳しい検討と考証は、『古典禪研究』第五章と附録一参照。

(35) Dales Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1-19 参照。  
もう一つの黄檗語録を記録したテキスト『宛陵録』(『大正藏』、第四八冊)も、裴休編と記している。しかし、裴休は「伝心法要序」の中で、この編纂物は黄檗の洪州と宛陵の両地における法要を含むと既に明確に述べている。(『大正藏』、第四八冊、三七九b〜c頁)。その他、『宛陵録』はいくつかの晩唐以後に初めて現れる成熟した機縁問答を含んでおり、『伝心法要』の対話スタイルとは類似しない。柳田聖山は、この録は黄檗の弟子に編纂されたはずだと考えているが(『語録の歴史』、二七三頁)、しかし黄檗の直弟子より後の増補があるかもしれない。

(36) 許慎(五八?〜一四七?)『説文解字』(北京: 中華書局、一九六三)、一五一頁、于省吾、姚孝遂等編『甲骨文

字詰林』(北京:中華書局、一九九六)、第二〇四一号、一九八七〜九二頁。Albert Welter, "The Problem with Orthodoxy in Zen Buddhism: Yongming Yanshou, s Notion of *zong* in the *Zongjing lu* (Records of the Source Mirror)," *Studies in Religion* 31.1 (2002): 7-8 参照。

(37) 湯用彤「論中国仏教無十宗」、『哲学研究』第三輯(一九六二)、四七〜五四頁、「中国仏教宗派問題補論」、『北京大学学报』第五輯(一九六三)、一〜一八頁、真野正順「仏教における宗観念の成立」(東京:理想社、一九六四)、二三四〜九六頁、平井俊榮「中国般若思想史研究」:吉蔵と三論学派」(東京:春秋社、一九七六)、二七〜五七頁、Stanley Weinstein, "Schools of Buddhism: Chinese Buddhism," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 2: 482-87.

(38) 真野正順「仏教における宗観念の成立」、『二〇九〜一一頁』John Jorgensen, "The 'Imperial' Lineage of Chan Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Chan's Search for Legitimation in the Mid-T'ang Dynasty," *Papers on Far Eastern History* 35 (1987): 89-133; and T. Griffith Foulk, "The Chan *tsung* in Medieval China: School, Lineage, or What?" *The Pacific World*, New Series 8 (1992): 18-31.

(39) Jorgensen, "The Imperial' Lineage of Chan Buddhism," 89-133 参照。

(40) Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans. & ed. Paul Groner (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), 83-86 参照。

(41) Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, trans. Sara Webb-Boin and Jean Dantigne (Louvain-Paris: Peeters Press, 1988), 517-23 参照。

(42) 智顛(五三八〜五九七)述、灌頂(五六一〜六三三)記『摩訶止観』、『大正藏』、第四六冊、一a〜b頁。胡適「荷沢大師神会伝」、『胡適集』、七三頁、安藤俊雄『天台学:根本思想とその展開』(京都:平楽寺書店、一九六八)、七頁。

- (43) Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy*, 9. (訳者付記：蔣海怒訳『正統性的意欲：北宗禪之批判系譜』(上海：上海古籍出版社、二〇一〇) 一一頁)。
- (44) その他の五つの教団の代表は僧稠(四八〇～五六〇)・僧実(四七六～五六三)・智瓏(？～五七七)・慧思(五一五～五七七)・智顛・慧瓚(五三六～六〇七)。Jinhua Chen, "An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596-667)," *T'oung Pao* 88.4-5 (2002): 345-67, 384-85; *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002), 149-80 参照。
- (45) 張説(六六七～七三二)「唐玉泉寺大通禪師碑銘並序」、姚鉉(九六八～一〇二〇)編、『唐文粹』(四部叢刊)本、卷六四、一a～三a頁。
- (46) 仏教史上の家系と正統の関係については、Albert Welter, "Lineage," in Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan, 2004), 461-65 参照。
- (47) Weinstein は「十分に発展成熟した宗派」によって第一タイプの伝統と家系を指している。"Schools of Buddhism," 484 に見える。
- (48) Fouk は本当の人物によって構成された教団であってこそ初めて宗派と称しうると考えている。"The Chan Tsung in Medieval China," 19 参照。しかしながら、北宗や荷沢といった、Fouk によって宗派と確認されたものを含め、ほとんど全ての禪宗の派閥が虚構と真実の人物の二つによって構成されているため、この定義は決して重要ではない。この見解の本当の価値は用語の用い方ではなく、方法論上の示唆に在る。ある家系もしくは宗派を研究する際、我々はまずその世系の中の本当の成員と虚構の祖師を区分し、それから異なった角度からこの二組の人物を論じて、第一組の実際の構成、宗旨、実践を検討し、第二組が包含しているかもしれない権威と正統の象徴としての意義を

指摘すべきである。

(49) 関連の批判は柳田聖山・梅原猛『無の探求…中国禅』（東京：角川書店、一九六九）、二〇～二五頁、Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights*, 52-88; 龔隽『禅史鉤沈：以問題為中心的思想史論述』（北京：三聯書店、二〇〇六）、一六～二四頁を参照。

(50) Robert E. Buswell, *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), 213 参照。

(51) 詳しい論述は『古典禅研究』第六章「古典禅の宗旨及び実践」を参照。

(52) 例えば、Bernard Faure が指摘するように、たとえ胡適と鈴木大拙の禅史研究に関連する考え方に相違があっても、彼らはいずれも単純化して禅を中国の智慧の産物、及び神通力の迷信あるいは抽象的な論理的思考であるインド仏教からの解放と見なしていることは、*Chan Insights and Oversights*, 64, 97-98 に見える。John Jorgensen も范文瀾が単純に「惠能思想」／禅思想の淵源を庄子思想と説明し中国思想を根本としたことを批判している。*Inventing Huineng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Chan* (Leiden: Brill, 2005), Preface, xii 参照。

(53) 詳しい論述は『古典禅研究』第六章、「古典禅宗旨和实践」を参照。

(54) 頼賢宗『仏教詮釈学』（北京：北京大学出版社、二〇〇九）、二五～五八頁参照。

(55) 他に一人が新羅へ戻り、二人は居士で、二十九人は所在不明である。仏光如満は湖南省と河南省に住したことがあるが、彼は湖南省で寺院を創建したため、ここでは湖南省に含める。

(56) 胡適「与柳田聖山論禅宗史書」、『胡適集』三三六～三七頁。

(57) McRae, *The Northern School*, 7-8, 252-53; *Seeing through Zen*, 9-21 (訳者付記：小川隆訳『虚構ゆえの真実—新中国禅宗史』、一三～三六頁)。

58) そのうち幾つかの例外がある。例えば宇井伯寿は記録に見える数名の北宗、荷沢の後裔について、その卒年が唐末であることを論じた。『禪宗史研究』、三二九～三〇頁。その他、K. J. Solomon は、宗密の禪学著作数種の漢文原文とその西夏語による訳注、及び西夏テキスト『鏡』(Tang, 412, No. 113)、『洪州宗師教儀』(Tang, 1111, No. 2529)、『洪州宗趣注解明護記』(『洪州宗師趣注開明要記』とも訳す。Tang, 112, No. 2540)等を含めて、黒水城(カラホト)で発見された西夏の禪文献を分析し、これらの文献が宗密の禪思想を具現し、宗密の華嚴禪によって洪州禪を取り込むという傾向を表していることを指摘した。かつこれによって宗密の禪系(すなわち荷沢系)が会昌の廃仏後に一般に認められているように消失したりしてはおらず、西北地域で継続し、さらに西夏に伝わって、十二世紀中葉まで発展した可能性があると推測する。K. J. Solomon, "Tangut Chan Buddhism and Guiheng Zongmi," 『中華仏学学報』第一一期(一九九八年七月)、三六五～四二四頁。"Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780-841): A Tangut Source," *Asia Major* 16.2 (2003): 57-103 参照。また Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan*, 45-50 を参照。

59) 説明しておくべきは、晩唐五代とは禪宗発展のポイントとなる時期であるが、しかし紙幅の都合により、本書のこの時期についての検討は主として古典禪発展の主な流れに集中する。この時期の多くの家系の勃興、各種の門風家曲の発明と展開、大量の禪寺禪院の建立等は、みな一層綿密で全面的な考証と分析が必要であるが、これらはさらなる研究を待つほかない。

60) この語は道宣の『続高僧伝』の中に幾度か現れているが、しかしいずれも禪師、すなわち坐禪あるいは苦行を實踐した僧侶を指し示した。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』、四四七～四九頁を参照。

61) 円仁『入唐新求聖教目録』、『大正蔵』、第五五冊、一〇八三b頁、楊曾文編『六祖壇經』(北京：中華書局、二〇〇一)、一頁。

(62) 楊魯文編『神会和尚禪話録』(北京:中華書局、一九九六)、一五頁。

(63) 例えば、李崑(六七八〜七七七)「大照禪師塔銘」、『全唐文』、卷二六二、三b頁、『楞伽師資記』、『大正藏』、第八五冊、一二八c頁、『神会和尚禪話録』、四五頁。

(64) Foulk は、十世紀中葉以前には、宗密が「禪宗」の語を用いたことがあるだけだと断定した('Ch'an Tsung in Medieval China,' 25)。この判断は文献による証明が不足している。澄観がおおよそ七八四〜七九〇年に『華嚴經』のために作った二つの注疏の中で、彼は頻繁にこの語を用いており、幾つかの部分では「禪宗六祖」もしくは「禪宗は達磨より伝わる」ことを明示してすらいる。『大方広仏華嚴經疏』、『大正藏』、第三五冊、卷二、五二二b〜c頁、卷一五、六〇九b頁、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』、『大正藏』、第三六冊、卷八、六二a〜b頁、卷二〇、一五六c頁、卷二九、二二四a頁等に見える。敦煌写本『頓悟大乘正理訣』(ペリオ四六四六、スタイル二六七二)の中には、七九二〜七九四年(一部の学者は七八〇〜七八二年とする)に吐蕃で発生した仏教論争を記したテキストがあり、その中に「禪宗」という語が四度現れる。Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa* (Paris: Press Universitaires de France, 1952), 24, 39, 119, 177 (訳者付記: 耿昇訳『吐蕃僧諍記』、北京: 西藏人民出版社、二〇〇一、三三、五六、一四七、一五三頁)、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』、四五四〜四五五頁に見える。黄檗の『伝心法要』では、この語が一度現れる。中唐期に禪師のために撰述された碑文でも、この語は普遍的に用いられており、例えば権徳輿が七九一年に馬祖のために撰述した塔銘、及び八一七年に章敬懷暉のために撰述した碑文(『權載之文集』、『四部叢刊』、卷二八、一a〜三a頁、卷一八、一三a〜四b頁)である。李朝正が八一七年に撰述した『重建禪門第一祖菩提達摩大師碑陰文』の中では、達摩は「禪宗第一祖」と称されている(『全唐文』、卷九九八、一a〜三b頁)。日本の入唐僧である円行、円仁、恵運、円珍等の書目及び其の他の著作中でも、禪宗という語が至る所に見られる。

(65) Jinhua Jia, "The Hongzhou School of Chan Buddhism and the 'Tang Literati'" (PhD diss., University of Colorado at Boulder, 1999). 論文の後半部分は筆者の中国語の専著『唐代集会総集与詩人群研究』(北京: 北京大学出版社, 二〇〇一)に吸収された。

(66) Jinhua Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth-through-Tenth Century China* (Albany: State University of New York Press, 2006).

(67) 賈晋華『古典禪研究: 中唐至五代禪宗發展新探』(香港: 牛津大学出版社, 二〇一〇)。