

書評 馮國棟『景德傳燈錄研究』

(浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書、中華書局、二〇二四年)

衣川 賢次

一部の書物をトータルに知るための學問的研究が文獻學であるが、それは當該の書物の内容と外觀から始まって、著者とその成書の背景、流通(受容と影響)の歴史などを包括する、つまりはある書物を理解するためのあらゆる分野の學問的知識を動員して取り組まれるべき総合的領域である。『景德傳燈錄』三十卷という禪宗のもつとも基本的な書物にそのような研究書があればと、禪學の研究者ならば望まない人はない。周知のように書誌學と言われる分野は、ある書物の外觀(版式)と流通した版本の系譜を構成することを旨とし、内容には踏み込まないことを原則として、内容に渉る思想的、言語學的、文學的な領域は、それぞれ専門性が強いゆえにその専門家に委ねるといのが通例で、一種の分業が成立している。ただし、それぞれの領域は相互に關聯し、したがって相互依存の關係にある。八宗兼學、通經的な學問は稀代の碩學にして初めて可能であるが、しかしながら一經に專通する學問は不可能ではない。『景德傳燈錄』という重要な禪宗典籍にはそういう専門學者があつてよいし、またなくてはならない。なぜなら、第一に、『景德傳燈錄』は禪のテキストであるから、本文自體が難讀難解であり、これに精通した信頼できる學者の文獻學的研究が、この書物を閱讀し利用する人にとって必要だからである。第二に、『景德傳燈錄』は北宋初に成立し、ただちに禪宗の基本書と認定されて、以後の各時代にわたって多くの版本

が刊行されたから、その受容の情況は複雑で、どの版本が優れかつ利用しやすいテキストであるのかを知る必要があり、各機関が所蔵する善本は一般的には容易には目睹しがたく、書誌學、版本學の専門家の精査に頼らねばならないからである。

本書は禪宗の基本典籍『景德傳燈錄』に對する初めての総合的な研究書である。著者の博士論文(復旦大學、二〇〇四年)を十年を費やして修訂し、浙江大學古籍研究所中國古典文獻學研究叢書の一冊として出版(中華書局、二〇一四年)された力作である(本文五一四頁)。内容は以下のとおり。

口繪(十一種の版本の書影)

引言

- 一. 近世の禪學研究と燈史の運命
 - 二. 『景德傳燈錄』研究史の回顧
 - 三. 本書が採用した研究方法
- 第一章 『景德傳燈錄』成書の背景と學術的淵源
- 一. 宋初の佛教文化の建設
 - 二. 宋代佛教史學の繁榮
 - 三. 『景德傳燈錄』以前の燈史の撰述
- 第二章 『景德傳燈錄』の編者と成書の過程
- 一. 道原の平生と法眼文益門下の學風
 - 二. 『景德傳燈錄』の成書

- 三. 『景德傳燈錄』の資料の來源
- 第三章 『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流
 - 一. 『景德傳燈錄』の初刻と大藏經への編入
 - 二. 『景德傳燈錄』の歴代版刻
 - 三. 『景德傳燈錄』版本源流考
- 第四章 『景德傳燈錄』の注
 - 一. 『景德傳燈錄』の原注
 - 二. 『景德傳燈錄』の後世の附注
- 第五章 『景德傳燈錄』の文學性
 - 一. 『景德傳燈錄』の記事の藝術性
 - 二. 『景德傳燈錄』の言語の文學性
 - 三. 『景德傳燈錄』所收の偈頌詩歌
 - 四. 「詩によって禪を證する」
- 第六章 『景德傳燈錄』の宋代文人への影響
 - 一. 宋代文人の『景德傳燈錄』閱讀と參究
 - 二. 王隨とその『傳燈玉英集』
 - 三. 宋代人による宋詩の注と『景德傳燈錄』
- 「未完の思考——『景德傳燈錄』の文化史的意義」
- 附録「傳統、現代と後現代の間——近現代禪宗研究の歷程への考察」

本書は著者の博士論文であるから、博論として要請された必要な限りの多方面の主題に及んでいるが、著者は最初に三方面の研究法を提示している。一、文献學的方法。これが本書の主要部分。二、宗教傳播の視角。これは『景德傳燈錄』の受容史。三、宗教文學の視角。これは『景德傳燈錄』の文學性の分析。

『景德傳燈錄』の成書と版本の研究は日本の學者が先鞭をつけた。著者は當然この基礎の上で研究を進めている。したがって、第一に、本書が従来より蓄積された『景德傳燈錄』研究を正しく理解し紹介しているか、そして第二に、『景德傳燈錄』に對する従來の認識に新しく加えうる本書の研究成果は何かを檢討しよう。以下、著者の研究を概括したうえで若干の指摘をしたい。

一、『景德傳燈錄』の成書の過程

編者永安道原は當初『佛祖同參集』二十卷を編纂し、景德二年(一〇〇五)に朝廷に上進した。眞宗はこれを文臣楊億、李維、王曙ら三人に刊削裁定せしめ、大中祥符二年(一〇〇九)に校定本『景德傳燈錄』三十卷として完成、ついで同四年(一〇一一)に敕によって大藏經(開寶藏)に編入され、汴京の印經院において初めて印成された。(第二章『景德傳燈錄』の編者と成書の過程)

案ずるに、成書の過程は『景德傳燈錄』のもっとも基本的な書誌情報であるが、従来は必ずしも明確になつてはいなかつた。『景德傳燈錄』(三十卷)がもとは道原が編纂した『佛祖同參集』(二十卷)であつたことを指摘したのは石井修道氏で、楊億に「佛祖同參集序」(『武夷新集』卷七)があり、これと「刊削景德傳燈錄序」(金藏本『景德傳燈錄』卷首。石井氏が用いたのは四部叢刊本『景德傳燈錄』卷首の「景德傳燈錄序」である)を對照して初めてこのことが明らかとなつた⁽¹⁾。成書と上進の時期は本書中に「皇

宋景德元年(一〇〇四)甲辰(卷三)の紀年があることによって、従来はこの年が成書と上進の時期と見なされていたが、著者は王隨「傳燈玉英集序」に眞宗の「在宥之九年」に「編成『傳燈錄』三十軸、詣闕進焉」とあり、かつ『續資治通鑑長編』に眞宗の即位を至道三年(九九七)三月とすることから、在位九年目は景德二年(一〇〇五)であり(このことは椎名氏がすでに指摘している⁽²⁾)、この年を『佛祖同參集』の成書と上進の時期と決定した。さらに従来より注意されていたように、本書中の記事でもっとも新しいのは卷二十六「温州瑞鹿寺本先禪師章」の「大中祥符二年(一〇〇九)二月」であるから、このころが楊億等の刊削校定の完成の時期である。『景德傳燈錄』という書名はこの時に名づけられたはずである(ただし著者は断定していない)。大藏經への編入については、楊億が編纂に関わった『大中祥符法寶錄』卷二十に『景德傳燈錄』を「大中祥符四年(二〇一一)詔編入藏」とし、その内容を記録している。『大中祥符法寶錄』の完成は大中祥符八年(一〇一五)であるから、この時が『景德傳燈錄』の初刻ということになる(ただし著者は開寶藏の修訂異本が三種あるうち、「熙寧(一〇六八―一〇七七)本に初めて入藏した」とも言う。本書一五〇頁)。「景德傳燈錄」が一般に読まれるようになるのは、この時以後である。『大中祥符法寶錄』に記録する『景德傳燈錄』の構成は本文三十卷、目錄三卷で、これは現存諸本のうち金藏廣勝寺本(中華大藏經)所收)に一致し、これによって初刻本のすがたをうかがうことができる。

『佛祖同參集』から『景德傳燈錄』へと変わった時に、はたして思想内容に變化があったかという問題は関心が持たれるところである。楊億らが字句の校訂を行なった結果、兩書の間には思想的變化が起ったかについて、石井氏は單に『佛祖同參集』という書名から、道原の原書はその屬する法眼宗の「教禪一致」を宗旨としていたのを、楊億は臨濟禪の影響を受けて「教外別傳」に改變したのであろうと推測⁽³⁾

したが、著者はこれを否定している。著者はまず、「佛祖同參集序」と「刊削景德傳燈錄序」の對照（これは上述のように石井氏がすすで行なっている）から、後者は前者の基礎の上に刪改を加えて成ったものゆえ、兩者の思想に變化がないことを確認し、つぎに楊億が汝州刺史の時の李維に宛てた書簡（『天聖廣燈錄』卷十八、『景德傳燈錄』延祐本附録。これも石井氏が検討したが、結論を異にしている）には自身の禪學閱歷を、まず法眼宗に禪を學び、のち臨濟宗の廣慧元璣に參じたと敘べており、楊億が汝州刺史に赴任したのは大中祥符七年（一〇一四）であり、『景德傳燈錄』入藏（一〇一一年）のちであるから、その説は成立せず、『景德傳燈錄』に附せられた注も主として法眼宗の人の拈徵代別であること（これも石井氏がすすで行なっている）も傍證となるとした（本書一三三頁）。

案ずるに、『佛祖同參集』から『景德傳燈錄』への思想的變化があるか否かは、『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』を比較して初めて證明できることであつて、『佛祖同參集』が傳わらない以上、比較のしようがなく、變化を認める説は臆測にすぎない。もともと『佛祖同參集』という書名は、「佛祖と同參する」、すなわち修行者が佛祖とともに修行するという意味、つまりは佛祖として行脚修行することである。この語は玄沙師備の上堂語から採られている。

你諸人還識得行脚事也未？我如今直向你道：十方諸佛與我，同參同行脚爲道伴。日夜未曾不是。還會麼？若會，如今便會取。若不會，又作麼生說道不會？莫只與麼說葛藤去！（『玄沙廣錄』卷上）

諸君は行脚の意義がわかっているか？ わたしは今、諸君にはつきりと言つてやろう。十方の諸佛が

たがわたしと同参、同行脚する修行仲間で、日夜一時も離れぬということである。わかるか？もしわかるなら、今ただちに了解せよ。もしわからぬなら、そのわからぬことをどのように言うのか？ただ議論ばかりしてはいけない。

したがって、のちの法眼宗の「教禪一致」を指すものではない。

『佛祖同参集』と『景德傳燈錄』の比較はできないが、『佛祖同参集』、『景德傳燈錄』と『祖堂集』はともに唐末五代の同時代資料にもとづいて編纂されたと推測されるから、『景德傳燈錄』（開寶藏本に近い金藏本）と『祖堂集』が収録する同一の對話を丹念に比較することによってその差異を見出し、『景德傳燈錄』の特徴を導き出せる可能性はある。ただし、これは博士論文をもう一本書くほどのテーマである。著者は『景德傳燈錄』と『祖堂集』の関係を、繼承關係なしという従來の意見（『景德傳燈錄』は『祖堂集』を参考にしていない）⁽⁴⁾に對して判断を保留し（「頗不易論」）、『祖堂集』と『景德傳燈錄』中に同配列の問答があるならば、その共通の資料は南嶽惟勁の『續寶林傳』であろうと推測している（本書一三四頁注）。この點は石井氏も同じで、柳田聖山先生以來の推測であるが、傳存しない本を引き合いに出して論點をはぐらかす以前に、まず兩者の比較をすべきである。

二、『景德傳燈錄』版本の系譜

宋代の『景德傳燈錄』の刊本は單刻本と藏經本の二系統があり、前者には三種（十五行本と十三行本および十一行本）、後者には二種（福州東禪寺崇寧藏版、元豐三〜五年「一〇八〇〜一〇八二」と福州開元寺毗盧藏版、政和二年「一一一二」）紹興二十一年「一一五二」がある。ただし開元寺版は東禪寺版の翻刻であ

る。元代の刊刻には單刻本三種と藏經本二種があるが、前者の延祐三年(一三一六)希涓刻本が優れた校訂本として『大正新脩大藏經』にも収録され、影響が大きい。明清時代には二種の單刻本、六種の藏經本が刊行されたが、いずれも宋版を繼承するものである。これらの版本の源流は著者によれば四項に總括される。一、開寶藏の系統。金藏本、南宋單刻本(四部叢刊本第三編所收本の二種)を代表とし、これらが道原・楊億の原本にもっとも近い。二、福州東禪寺版(崇寧藏)の系統。南宋から元初にかけて刊刻された磧砂藏、明の南北藏、清の龍藏、民國の普寧藏などすべてこの系統に屬する。その特徴は開寶藏の字句・章節に對して、臨濟宗の資料とりわけ『天聖廣燈錄』にもとづく改變がなされていることである。三、元延祐本の系統。開寶藏系を底本として校改を施し、注記によって東禪寺版との異同を記し、冒頭に『西來年表』を附す。四、この他に高麗刻本(高麗恭愍王二十二年「一三七三」)があり、開寶藏系を底本とするが、『五燈會元』によって増補改變したところが多い。以上の諸本の定位を本書二七五頁に源流圖を掲げている(第三章「『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流」)。

案ずるに、成書の過程が明らかになったあとは、『景德傳燈錄』の現存諸本を精査してその系譜を作成し、現時點で閱讀に利用できるもつともよいテキストを定めることである。著者の總括した『景德傳燈錄』版本の四系統は鈴木哲雄・椎名宏雄氏の提示した三系統^⑤に高麗本を加えたものである。金藏本は初刻本(開寶藏)にもつとも近いと推定されるが、缺卷(卷四、卷十一、卷十四、卷二十一、卷二十三、卷二十六)があり、四部叢刊本(第三編子部に収録する鐵琴銅劍樓藏本)は三十卷であるが、宋元版五種の複雑な合綴本であり、その結果重複・缺紙さえある。そのうちの宋版二種は、従來の研究では北宋刊本(一種は北宋嘉祐年間、もう一種は治平年間以後)と見られていたが、その刻工が靜嘉堂文庫藏『新唐書』の刻工

と共通し、南宋初の良工であるとする尾崎康論文⁽⁶⁾に従って、著者も南宋初と推定した。ただし、椎名宏雄氏はのちの論文ですでに尾崎論文に基いて訂正している⁽⁷⁾。著者はこのことを知らず、鈴木・椎名氏の舊説を何度も引用し批判している(本書一八〇―一八六頁)のは、中國の讀者に誤解を與えるものである。あとの三種は元延祐三年版に據る補寫および「西來年表」、元至正二十五年刊本である(ただしこの四部叢刊影印本の底本「中國國家圖書館藏鐵琴銅劍樓藏本」のテキストの實地調査ははまだ行なわれていないようである)。

著者は『景德傳燈錄』宋版單刻本をまず十五行本と十三行本に分け、前者十五行本は中國國家圖書館藏丁氏八千卷樓舊藏本(存十四卷)、中國國家圖書館藏瞿氏鐵琴銅劍樓舊藏本(存三卷、四部叢刊影印本中の一種)、北京大學圖書館藏李盛鐸木樨軒藏本(存三卷)、上海圖書館藏本(存一卷)、アメリカ國會圖書館藏本(存一卷)、後者十三行本は鐵琴銅劍樓舊藏本(存二十四卷餘、四部叢刊影印本中の別の一種)を著録している。さらに宋刻十一行本(存二十七卷、李盛鐸舊藏、中國國家圖書館藏)があり、これは南宋初年の刊本で、内容は東禪寺版と同じという。以上は目下もつとも廣範圍に及ぶ記述である。

宋代の藏經本には福州東禪寺版と開元寺版があるが、後者は前者の翻刻である。したがって、宋版の『景德傳燈錄』の完本を求めるならば福州東禪寺版ということになる。東禪寺版(北宋版)は四部叢刊本所收の二種の宋版(南宋版)に比べ刊行年代は早い、内容に増補改變のある新しいテキストである。東禪寺版が金藏本、四部叢刊本に比べて改變の多いことは知られていたが、著者の研究によってその多くが『天聖廣燈錄』(景祐三年(一〇三六))にもとづく、臨濟宗系統の資料による改變であることが明らか

になった。著者は第三章「『景德傳燈錄』の刊行と版本の源流」の第三節「景德傳燈錄」版本源流考」において、字句の改變の對照表を圖表二〇（一九〇～二〇〇頁）に示している。これによれば東禪寺版は誤字を訂正し、もとの文章を読みやすく通俗化した跡が見られること、さらに章節の大幅な改變があり、南嶽下（南嶽懷讓、百丈懷海）、および臨濟下（臨濟義玄、風穴延沼等）の章が甚だしく、その對照表を圖表二一（二〇一～二二二頁）に具體的に示し、この改變が『天聖廣燈錄』にもとづき、編纂者李遵勗と同じく首山省念の法孫にあたる福州聖泉寺紹登によることを推測している。これによって東禪寺版『景德傳燈錄』の臨濟宗寄りの性格が明らかになった。われわれ禪文化研究所『景德傳燈錄』研究班は東禪寺版（東寺藏）を「廣く流通しよく讀まれたテキスト」と認めて訓注の底本と定め、『景德傳燈錄三』（卷七～卷九、一九九三）、『景德傳燈錄四』（卷十～卷十二、一九九七）、『景德傳燈錄五』（卷十三～卷十五、二〇一三）を刊行し、現在も活動を繼續中であるが、著者の研究はわれわれの東禪寺版に對する認識をより明確にしてくれた。

附帶して言えば、著者が指摘するように、南嶽懷讓から臨濟下の風穴延沼までの章において、東禪寺版が『天聖廣燈錄』に據つて開寶藏本（金藏本を代表とする）を改變したとは言つても、具體的に見ればそれなりの取捨がある。東禪寺版は基本的には開寶藏本を繼承しているのであるから、部分的に、ただし重要なところで『天聖廣燈錄』本文を採用していると言つたほうが適切であろう。『天聖廣燈錄』は『景德傳燈錄』よりのちに編纂された燈史であるから、東禪寺版が開寶藏本を改變した章節に對應する『天聖廣燈錄』本文がない場合も多く、その場合の東禪寺版の改變が何の資料にもとづくのかはいまだ明らかになつてはいない。これは一則ごとの閱讀研究によつて説明されねばならない。

また、著者が利用した『天聖廣燈錄』は續藏本であるが、これは福州開元寺版(紹興十八年「一一四八」刊刻)に據って排印したもので、これと『中華大藏經』所收の金藏本(天眷二年「一一三九」)と大定十三年「一一七三」刊刻)を比べると、兩者の間にはかなり多くの異同が見られる。わたしは『臨濟錄』のテキスト校訂にさいして、『四家錄』を収録する『天聖廣燈錄』巻八、九、十の開元寺版と金藏本を對校してみたことがあるが、金藏本(開寶藏本)は誤脱の多い粗劣テキストであり、開元寺版は校訂のゆきとどいた優良テキストであった⁽⁸⁾。紹登が『景德傳燈錄』を修訂するのに用いた『天聖廣燈錄』は言うまでもなく福州の開元寺版である。

寫本はカラホト(黒水城)出土寫本(存卷十一殘卷)を紹介し、本文は四部叢刊所收十五行本と等しく、開寶藏系の古いテキストと認めている(二八六頁)。また日本に遺存する宗峰妙超(大燈國師、一二八二—一三三七)書寫『景德傳燈錄』三十卷(影印本がある)はいまだ廣く知られておらず、著者も取り上げないが、今後の調査が待たれる。

なお、西口芳男氏が禪文化研究所刊基本典籍叢刊東禪寺版『景德傳燈錄』に附した解題は、東禪寺版の特色を敍べ、現存諸本と一九八〇年代までの研究成果を整理しており、著者はこれを利用していないが参照さるべきである⁽⁹⁾。また西口氏がかつて指摘したように現在われわれが利用するのにもっとも便利なテキストは民國八年(一九一九)に鉛字排印された普寧藏本で、これは常州天寧寺本(東禪寺版系)を底本として、四部叢刊本、磧砂藏本、『傳燈玉英集』、元延祐本、明嘉興藏本、清龍藏本等を校本とし、底本にない楊億の序、希渭の重刻狀、序跋、「西來年表」等を補入し、ゆきとどいた注記があり、句讀もほぼ正確である(臺灣眞善美出版社、新文豐出版公司影印本が通行している)。すなわち、將來『景德傳燈錄』の

校訂本を作成する時はこれを底本とすべきである¹⁰⁾。

この「『景德傳燈錄』の版本の系譜」の章が本書のもっとも重要な成果であり、『景德傳燈錄』の研究に對する貢獻は大きい。思うに中國でこの種の研究をすることは、實はたいへんなことなのである。中國の圖書館は書物を保存し後世に傳えてゆくことを使命としているので、貴重書の閲覧は容易なことではなく、覆寫は基本的に許されない。版本の研究は全體を仔細に検討する必要があるから、著者の研究は時間も苦勞も想像以上に要したであろう。現在ではネット上に公開されることもあるが、これに據るだけでは正確を期し難い。本書の記述にもその制約があったことが推測できる。また日本の研究書や論文を参照する必要があるから、論著資料を入手し、日本語文献を十全に讀解した點でも、わたしは著者の努力と研鑽を讃えたい。

三、『景德傳燈錄』の注

『景德傳燈錄』に附された注は、道原・楊億の原注と後世の附注に分けられる。原注は初刻本に近い金藏本(存二十四卷)によって見ることができ、その内容は音義、史料の來源、徵拈代別の著語にわたっているが、徵拈代別の著語こそが道原・楊億の時代の禪の古則に對する受けとめかた、すなわち當時の禪の思想を知る手がかりとなり、さらに宋代の文字禪、公案禪へと導く重要な關節でもある。この著語は主として道原の屬する法眼系の人によって占められている。後世の附注は元延祐本に大量に現われ、校勘と考證(時間、名物、事跡等)に關する注が多い(第四章「『景德傳燈錄』の注」)。

案ずるに、『景德傳燈錄』の注は本文を理解するのに役に立つ重要な組成部分であるから、著者もこの注の問題を重視して一章をその考證に充てた。特に微拈代別の著語に對して著者自身の案語を附し、その意味を吟味しているのは、『景德傳燈錄』の内容、すなわち禪の語録の讀解に踏み込んだ本書の特徴である。微は微問、拈は拈古、代は代語、別は別語で、『景德傳燈錄』の古則について道原・楊億が注を附し、その禪的な意圖を問ひ、あるいは古則に批評を加え、古則の當事者の無對無語に代つて答語し、あるいは別に回答を出すものである。道原・楊億の原注は、前代および同時代の主として法眼系の禪僧の著語を引いているのであるが、これは古則に對する當時の受容のありかた(上堂、小參、勘辨のさいに引用して論ずる)を示している。ただ著者は「道原は『傳燈錄』が成つたあと、當時流行していた拈頌代別作品を注の形式で正文の中に分散させた」(二九三頁)と推測しているが、著語が附せられた古則を本文に採録したと考えるべきであろう。

微拈代別は古則に對する問題提起であるが、著者は著語を引用し、その問題提起に案語を附してこれに答え、解釋を施す條が十七あり、以下にそのいくつかを検討してみよう。

(一) 微、拈五、卷十一婺州金華山俱胝和尚章

師將順世、謂衆曰：「吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。」言訖示滅。

玄沙云：「我當時若見，拗折指頭。」

玄覺云：「且道，玄沙恁麼道，意作麼生？」雲居錫云：「只如玄沙恁麼道，肯伊不肯伊？若肯，何言拗折指頭？若不肯，俱胝過在什麼處？」(二八六頁)

著者はこの「天龍一指頭禪」を解釋して「佛法はいわゆる一即一切、一切即一であるから、一指は萬物を包攝できているのである。しかし一指頭禪は容易に一物、一機、一境を佛性だと誤解させてしまいがち。ゆえに玄沙は『もしおれがその場にいたら、その指をへし折ってやる』と言ったのである」と言う。

案ずるに、天龍和尚は大梅法常の弟子で、馬祖系の禪僧である。「一指を豎てる」のは、馬祖の「性在作用」を示す一連の動作のひとつであり、「一即一切」という教理とは無関係である。上引の著語のあとに、先曹山（本寂）が「俱胝承當處鹵莽、只認得一機一境。」と言うように、中唐の馬祖の二世代あと、晩唐時代になると、馬祖禪の「性在作用」、「見色見性」という接化が形骸化して、表面的な模倣者が續出し、これに對する批判・反省が起こった。玄沙師備が「おれなら、俱胝の指をへし折ってやる」と言い、玄覺行言、雲居清錫はその意圖を問うているだけだが、曹山本寂は、「俱胝の承當處（性在作用）説の受けとめかた）は淺はかで、天龍の模倣にすぎない」と言うのは、同じく俱胝和尚の開悟も接化も馬祖禪を單純化した、本物ではないと批判しているのである。

（二）代語一・卷七池州魯祖山寶雲禪師章

僧問：「如何是言不言？」師云：「汝口在什麼處？」僧云：「無口。」師云：「將什麼喫飯？」僧無對。

洞山代云：「他不飢，喫什麼飯！」（二八八頁）

著者は解釋して言う、「『不言の言』とは實際には言うことができなものである。この僧の問いは師

家の『鎖口の問い』を試すものだ。魯祖は正面から答えず、『君は口があるのに、なぜ自分で答えず、人に問うのか?』と反問した。僧は自分に口があると認めたら、自分が持ち出した答えられない難問に答えねばならぬから、『口はない』と言った。魯祖は『口がないなら、何で飯を喰っているのか?』とたたみかけると、僧は何も言えなかつた。洞山はそこに代語して、『かれは腹がへつていないから、飯など喰わぬ』と言った。この語は雙關語で、『何で飯を喰うのか』に答えたと同時に、『法身は不變不動ゆえ、本來飯など喰う必要がない』ということを示している。

案ずるに、この一則は次のように考えるべきである。「言いて言わざる」とは、『金剛經』に「法を説くとは、法の説くべき無き、是れを法を説くと名づく」、また『注維摩經』に「其れ説く所無き故に、終日説いて未だ嘗て説かず」と言われるように、「説くべき法というものはない」ことを言うのである。僧は「わたしにそのように法身として法を説いてくれ」と要求した。魯祖はそのことを承知のうえで、これに對してわざと現實に引き戻し、「きみの口はどこにあるのか?」と問うた。僧は法身のことを問われたと思ひ、「法身には」口はありません」と答えたため、「口がないなら、きみは普段何で飯を喰っているのか!」と言われ、答えに窮した。洞山はこう答えるべきだと、僧に代って言った、「それは飢えることがない。飯など喰う必要がない」。この答えは、法身の理解として正しいが、言外にその僧を皮肉って、「かれは法身の觀念で腹いっぱいなので、飯など喰う必要はないのだ」という含みがある。發心出家し、禪僧となって師友を訪ね行脚し、めざすところは、法身を體認し、法身として生きることである。教理としての「悉有佛性」、「法身と肉身の不即不離」は承知しているはずであるが、やはり深刻な體験を経なければ、觀念的になりやすく、この僧はこの點で不徹底を露呈した。洞山は法身の問題について「吾常に此

に於いて切なり」と言っている。

(二) 別語五・卷二十六廬山大林寺僧遁禪師章

有僧舉：「僧問玄沙和尚：『向上宗乘，此間如何言論？』玄沙云：『少人聽。』今問師，不知玄沙
意旨如何？」師曰：「待汝移却石耳峰，我即向汝道。」

歸宗柔別云：「且低聲。」(二九二頁)

著者は本則を解釋して言う、「禪の眞義というものは言葉で伝えることができない。ゆえに、『口を開けば誤る』、『禍は口から出る』と言われる。修行者が持ち出す禪の本義に關する問いに、禪師はいつもさまざまなやり方で答えを拒絶する。香巖が樹に上って口で枝を銜える話、馬祖が一口で西江水を吸い盡くしたという話は、みなこういう終極問題に答えたくない口實である。この公案において、僧遁禪師が『きみが石耳峰を移したら、言つてやろう』と言ったのも、石耳峰を移すことができないように、向上の宗乘は言うことはできぬとの意である。この答えは馬祖の『一口で西江水を吸い盡くしたら言つてやろう』と同じであるから、歸宗義柔は僧遁禪師の語が馬祖の窠臼を出るものではなく、よい答えではないと見て、別語して『且らく低聲せよ』と言ったのだ」。

案するに、「禪の眞義というものは言葉で伝えることができない」とはどういうことか、著者は考えていないようだ。「向上の宗乘」とは、いにしへの佛陀より伝えられてきた教えの核心という意味であるが、それは禪宗が相承してきた佛教の根本義でもある。僧は玄沙に「ここ(福州玄沙院)では、このことをど

う論じているのか」と問うたのであるが、玄沙は「少人聽」（だれも聴く人がいない）、つまりここではそういうことを教えず、議論もしないと答えた。その理由を玄沙は別のところで次のように言っている。

仁者、宗乘是什麼事？不可由汝用功莊嚴便得去也。不可他心宿命便得去也。會麼？只如釋迦出頭來，作得如許多變弄，說十二分教，如餅灌水，大作一場佛事。向此門中用一點不得，用毫頭伎倆不得。知麼？如同夢事，亦如寐語。沙門不應出頭來。不同夢事，蓋爲識得。知麼？識得即是大出脫底人、大徹頭人。（『玄沙廣錄』卷下）

諸君、宗乘とはどういうものか？きみたちが修行を積んで飾り立てることによって得られるものではない。他心通や宿命通によって得られるものではない。分かるか？お釋迦さんが出てきて、あまたの水管を弄して十二分教を説き、瓶より水を灌ぐように一滴も漏らさず傳えて、佛事を盛大に演じたとしても、そんなものはわが禪門においては何の役にも立たず、毛一すじほどの技量も發揮できないのだ。分かるか？そんなものは夢のようなもの、寝言みたいなものだ。そんなことで沙門が本來の面目を發揮できるはずはないのだ。夢と同じくしないのは、しかと自己の面目を見て取っているからなのだ。分かるか？見て取れたなら、大解脱の人であり、大悟徹底した人である。

すなわち、「宗乘」とは、釋迦が説いた種々の方便説法のことではなく、自己を識得すること、自己を知ること（已事究明）がそれであり、それこそが大悟徹底した人だと言うのである。自己を知ることであるから、人に問うべきことではなく、人が教えられることでもない。「宗乘」とはあくまでも問う僧の

自己のことである。これが「言葉で伝えることはできない」と言うことの意味である。『玄沙廣録』には「宗門中事」(宗乘)について以下の問答がある。

百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。」(卷中)

問：「如何是宗門中事？」師云：「瞌睡作麼！」云：「和尚何不接學人？」師云：「者鈍漢！」(卷下)

本則では玄沙が「少人聽」と答えた意圖を問われ、「石耳峰を移すことができたら、教えてやろう」と僧道禪師は答えた。むろんこれは馬祖の「一口吸盡西江水」の變奏であるが、歸宗義柔(法眼文益下の同門)がわたしならこう答える、として別語した、「且らく低聲せよ」(シーツ、大きな聲で言っではいけない)とは、「そんなことを訊ねて、人に聞かれたら笑われるぞ」とたしなめたのである。

四 『景德傳燈錄』の文學性、宋代文人への影響

本書第五章『景德傳燈錄』の文學性、第六章『景德傳燈錄』の宋代文人への影響の二章は従來の『景德傳燈錄』研究にない、本書の創新である。「景德傳燈錄」の文學性では、禪僧の傳記に見られる傳奇的、戲曲的な敘述や文學的表現、對話の諧謔、修辭的技法(譬喩、曲解、比擬、歇後)などの特徴を概観し、收録・引用される偈頌詩歌について内容と表現の特色(多様な形式、形象性)を概説している。「詩によって禪を證する」という一節では、禪と詩の表現方法の一致(體驗の個性的表現、象徴・比喩の運用)、禪僧の詩的表現愛好などを論ずる。「景德傳燈錄」の宋代文人への影響の章では、宋代文人

にとつて『景德傳燈錄』が『楞嚴經』、『圓覺經』、『維摩經』とともに、佛教を學び、禪に參ずる必讀書であったことの具體相を敘べる。影響のうちの「抄集」の項ではもつとも早い例として晁迥『法藏碎金錄』(一〇二七年)、ついで蘇轍(一〇三九—一一二二)の抄録一卷、曾慥『類說』(卷二十、一一三七年)、胡寅の抄録三卷(『傳燈玉英集』からの抄録、一一五〇年)を擧げる。王隨『傳燈玉英集』十五卷(存九卷)については一節を設けて專論し、王隨居士の師承關係、佛門人物との交友を敘べ、『傳燈玉英集』は『景德傳燈錄』を約半分の量に取捨削減しているが、『景德傳燈錄』初刊本の原貌をよく傳えていることを論ずる。「閱讀」の項では張商英(『羅湖野錄』卷上)、吳恂(同卷下)が『景德傳燈錄』を讀んで參禪した情景を紹介し、閱讀の例として陳舜俞(『廬山記』)、陳與義(『增廣箋注簡齋詩集』卷九「次韻謝天寧老見貽」詩)、胡仔(『茗溪漁隱叢話』前集卷二十)、理學家の鄒浩(『道鄉集』卷二)、朱熹(『朱子語類』卷百二十六)、曾丰(『緣督集』卷六)、また女子の參禪の例として項氏(劉宰『漫塘集』卷三十)、樓慧靖(『佛祖統紀』卷二十八)を紹介する。「題詠」の項では詩題に『傳燈錄』の書名を入れた詩(王安石、蘇軾、蘇轍、王庭珪)を紹介し、また「宋代人による宋詩の注と『景德傳燈錄』」の節では、宋詩は典故を愛用したが、その新しい典故のひとつに『景德傳燈錄』の故事の援用があり、詩注にはそのことを明らかにし、またさかんに作られた宋代詩話にもしばしば取り上げられたことを紹介している。この二章は文學出身の著者らしい『景德傳燈錄』の新研究である。

案ずるに、『景德傳燈錄』の宋代文學への影響というテーマは從來書かれなかった。しかし、今や各種のデータベースの檢索を利用すれば容易に書けるのであり、この二章もそのようにして書かれている。したがって、問題になるのはその精度である。宋詩の注に出典として『景德傳燈錄』を引く場合、往々にし

て不正確なのは施注者が記憶に頼っているからである。

たとえば、蘇東坡の詩「秋後風光雨後山、滿城流水碧潺潺。煙雲好處無多子、及取昏鴉未到間」(『集注分類東坡詩』卷九「追和子由去歲試舉人洛下所詠詩五首暴雨初晴樓上晚景」)の注に「『傳燈錄』曰：大愚禪師曰：佛法無多子」とあるのを、著者は出典を卷十二「臨濟章」とし、大愚ではなく臨濟の語だと訂正している(三九六頁)。さらに「無多子」について、「子は接尾辭で唐五代では一般に少ないことを示す數量詞の後ろにつき、無多子は沒有多少の意」と説明し、例として「想君本領無多子、畢竟難禁這一頭」(『五燈會元』卷十八雲巖天游禪師章)を引く。著者は「無多子」の構造を「無多」+「子」と見ているようだが、「無」+「多子」であって、「多子」を「多」の口語形と見るべきである。「子は接尾辭で唐五代では一般に少ないことを示す數量詞の後ろにつく」という説明もいかげんで、江藍生・曹廣順『唐五代語言詞典』では、名詞接尾辭の用法を「唐人對小玩偶例稱_レ子」(唐代の人は小さな玩具について子をつけて呼ぶ)と説明し、「黄金人子」、「一盜新婦子」、「昆侖子」などの人形の例を擧げている。「無多子」はたしかに「沒有多少」には違いないが、「佛法無多子」とはどういう意味か?『景德傳燈錄』卷十二「臨濟章」は異同の多いところで、金藏本、四部叢刊本(卷十二は南宋前期刊本)、元延祐本は「佛法也無多子」であるが(『傳燈玉英集』は卷六を缺く)、東禪寺版は「元來黃檗佛法無多子!」である。前者は「佛法とは言っても多くあるわけではない」、後者は「黃檗の佛法はあれこれあったのではなかったのだ!」。つまり黃檗が説法でいつも言っていた「即心是佛」という「ひとつの事」を言う。宋の胡宏の「人に贈る」詩にいう、「孝弟(悌)須是知本根、萬般功用且休論。聖門事業無多子、守此心爲第一門」(『五峰集』卷一)。儒教の教えに違つて行なうべき根本はただひとつ、孝悌である。すなわち「無多子」には「ひとつ」を言う場合があり、「佛法無多子」はその例である。

また『王荊公詩注』卷四十二「與道原步至景德寺」詩「前時偶見花如夢，紅紫紛披競深淺」李璧注『傳燈錄』：陸巨大夫見南泉，南泉云：『老僧見一株花，如夢相似。』陸當下有省。」(三九九頁)の例で、著者は出典を卷八「池州南泉普願章」だと指摘しているだけで、この引用の誤りを訂正していない。正しくは次のようである。

陸巨大夫向師道：「肇法師甚奇怪！道『萬物同根，是非一體。』師指庭前牡丹花云：「大夫，時人見此一株花如夢相似。」陸罔測。

南泉は「時人」と言っているが、じつは婉曲に陸巨を指して、「そなたは僧肇の佛教的萬物齊同論に惑わされて、目前に實在する花の美しさを見ていない」とたしなめているのである。僧肇の語は「天地與我同根，萬物與我一體」(涅槃無名論)であるが、陸巨は引用のように記憶していた。これに對する答えは、「佛教の理論、佛教の術語が形成されぬ以前の地平において(そういう觀念に囚われずに)、ひとり孤獨に修行せよ」と言った南泉らしい對話である。王安石の詩はこの意を受けとめて、「わたしは以前花を見ても、南泉が言ったように、夢のようにしか見ていなかったが、今はこの花が紅や紫の鮮やかさを競うように咲き誇っているのをさながらに見ている」と詠じたのである。李璧注の引用では逆になっているのであるから、これでは注釋の用をなさない。

宋詩の詩語の注に『傳燈錄』を引くケースを著者が「行話」(業界用語)、「俗語」の出處として解説しているのは、禪語錄の口語語彙研究者の注意を引くところであるが、時に正確を缺く説明が見られる。

「一轉語」を「轉撥機鋒之語」、「點撥人覺悟之語」（三九四頁）と解しているが、「轉」は回数を表わす南方方言の量詞であり、『朱子語類』にも見えるのであるから、禪宗特有の語（行話）とは言えない。また文末の「在」を「作爲詞綴、唐宋時用於動詞或動詞短語之後、表示動作或狀態之延續」（三九七頁）と説明するのも正確ではなく、確認・強調を表わす文末助詞とすべきである。

『景德傳燈錄』の宋代文人への影響という著者が設定した新しいテーマは、対象を宋詩の注だけに限らず、宋代の筆記（文人隨筆）を視野に入れると、より豊かな成果が得られるであろう。ただし、これは評者の望蜀の談である。

五. 「未完の思考」『景德傳燈錄』の文化史的意義

この終章は本書の結論にあたる論考で、『景德傳燈錄』を文化史の角度からその性質を論ずる。すなわち『景德傳燈錄』の出現はどのような意義を持つのかという問題である。著者は三つの面を指摘している。

一. 『景德傳燈錄』は敕によって大藏經に編入され、國家の承認を得た宗教聖典として、禪宗内において學習され、以後の燈史編纂の規範となったのみならず、佛教界、一般人士にまで「禪の知識」を提供する源泉となった。二. 禪宗は他の教宗と異なり、所依の經典を持たないから、佛陀以來の傳承の正統性を證明するために燈史が編纂されたが、『景德傳燈錄』は法眼宗の燈史として出現し、その後は臨濟宗からの修正を施す東禪寺版が現われ、元延祐本も注で法系を辯じ、つづく四燈史も正統宗派を主張する性格を持つ。三. 『景德傳燈錄』が記録した唐五代の禪宗は地方を根據地とした分派であったが、宋朝の統一を契機として、『景德傳燈錄』は地域性を突破し、禪を統一的に系統化したことによって、禪僧は傳統の中に自己の位置を見出し、傳統は當世の禪僧を加えて生命を獲得するという「相互證明のうちに傳統と當世を

聯結する」役割りを果たした。

案するに、二と三は禪宗燈史の性格と役割りを言うもので、一が「文化史的意義」に當たる。「景德傳燈錄」が宋代以後の禪の言説の標準を提供した」とは言っても、「法眼宗の正統性」を示したテクストが、それとは別に、宗派性を超えた禪一般の共通知識となったことの論證は、實は今後の課題であろう。「景德傳燈錄」が馬祖系を南嶽下第八世まで(卷六)卷十三)記録し、石頭系を青原下第十一世まで(卷十)四)卷二十六)収録したところに、まず中唐馬祖の禪が唐代禪の基調であることを示し、さらに宋初の編者道原が「法眼宗の正統性」を主張しているのを看取することはできる。しかし宋代士大夫たちが「禪とはなにか?」をどのように認識したのかは、おそらくかれらが直接に接觸した個々の禪僧を通してであった。そのことは宋詩の『景德傳燈錄』引用だけでなく、より廣い探究によってこそ知られる。これは博論をもう一本出せと言っているのではない。著者は文獻學的な實證研究を積み重ねながら、最後に大上段の結論を急ぎすぎたのであろう。いきなり結論で「未完の思考」とは何を言うのか、わたしは最初戸惑ったが、どうやら「禪の正統性への運動」を意味しているようである。「正統性への意欲」など、胡適の南北宗鬪爭史觀の影響を受けた歐米學者の好んだテーマで、中國の學者が古典禪、宋代禪の研究にこれを持ち込む必要はない。この問題は本書の附論にも関わっている。

六、附録「傳統、現代と後現代の間——近現代禪宗研究の歷程への考察」

この附論は近現代における中國禪宗史研究を著者なりに總覽した長編の學習札記である。「景德傳燈錄」、「宋高僧傳」等を代表とする禪宗の傳統的資料の敘述を歴史的事實とみなしてこれを祖述する過

去(近代まで)の「傳統的研究」に對して、新資料と客觀性、合理性、論理的整合性の觀點による批判を加えた「現代的研究」が現われ、さらにこれが前世紀八〇年代からの「後現代(ポストモダン)的研究」が、客觀性を自認した「現代的研究」の意識せざる恣意性を暴き出したことによつて、今や中國禪宗史研究、燈史研究は困境に陥つた。著者は「近現代の禪宗研究の遺産の基礎の上に、いかにして傳統的研究を斬り捨てることなく、また現代的研究の盲點を反省し、さらに後現代的研究の問題提起に答えて、いかに禪宗研究の新方法と新規範を打ち立てるかは、現在の禪宗研究が向き合ねばならない課題である」(四一八頁)との認識から、中國語、日本語、英語で書かれた大量の研究著作を網羅整理し詳細かつ批判的に回顧し總括した。この點でこの附論は目下もつとも充實した中國禪宗史研究の總括である。著者は「傳統的研究」、「現代的研究」、「後現代的研究」の成果を詳述したあと、最後に整理して、つぎのように問いかけている。

上述のように、後現代史學の興起は現代史學が無意識に抱えこんでいた理論の前提に對して、全面的な批判を加え、現代史學自身が気づかなかつた問題を暴き出したと言つてよい。しかし、われわれは後現代思潮の洞察に驚歎すると同時に、これに對しても問いを提起せざるを得ない。後現代は「真理」、「知識」の形成過程を洞察した時に、過去に隱蔽された問題を發見したのであるが、それと同時に「真理」それ自身に對する追究を棚上げしたのである。後現代は人びとの認識過程の歴史性と複雑さを發見すると同時に、人の認識能力に對しても懷疑を投げかけた。後現代思潮のもとで、禪宗研究は「歴史の眞實」の考證から「歴史記述の眞實」の研究へと轉換し、「歴史の眞實」の追究から「歴史を理解する眞實」の考察へと轉換した。この轉換の過程で過去に隱蔽され不問にされた問題に、研

「研究者は不斷に直面させられることになった。「歴史の眞實」と「歴史を理解する眞實」は分ち難いが、問題は、われわれが兩者をはっきりと分けて考えることを放棄してよいのか、と同時に、「眞理」の追究をも放棄してよいのかというところにある。

われわれはすでに後現代思潮の潮流のなかにあり、「何であるか」の追究から「何故そうなのか」の描寫へと轉換した。しかし「何故そうなのか」がより明確となったとしても、人びとの「眞理」に對する追究と憧れを解消することはできないであろう。「知識の形成過程」がより眞實となったとしても、人びとの人生の修養とは何の關わりも持たないであろう。ただ別の面で人類の知識がひとつ増えたにすぎない。傳統的な禪の敘事が「善の追求」にあつたとするならば、その目的は人生における悟りを導くことにある。現代的な禪の敘事が「眞の追求」にあつたとするならば、その目的はすでに發生し過ぎ去つた過去のすがたを追求することにある。では、後現代的な禪の敘事は何を追求しているのだろうか。後現代は何を追求しているのかという問い自體、あるいは後現代にとっては無用な問いかもしれない。しかし問題は、人間として、われわれは意義の追求を放棄してよいのかということにある。(四八七〜四八八頁)

案するに、これは百年の研究史を至極眞面目に學習してきた著者の率直な疑問の提示と志向の表明であり、この附論が單なる紹介にとどまらず、ここまで導いた長文の敘述は、高く評價さるべきである¹⁰⁾。

著者は本書『景德傳燈錄研究』を書くにあたって、現今における中國禪宗史研究の困境を解決せねばならなかつた。冒頭「引言」の「近世の禪宗研究と燈史の運命」に僞史とされた燈史を研究することに意義はあるのかという問題を提起している。かつて鈴木大拙と胡適の間に禪の本質をめぐる論争があり、大

拙の立場は暗黙のうちに禪宗内部の「傳統的」研究に據っていた。胡適は合理主義的な「實證」研究、いわば近代人の信ずる「歴史の眞實」を標榜する實證主義によって燈史を僞史だと批判し、これに對して、實證研究を踏まえたくて、柳田聖山先生は「僞史にもこれを作り出した宗教的眞實」があり、燈史の研究とはこれの思想的探究でなければならぬと反論し、そうしてこの「歴史を理解する眞實」の探究が一般にも承認されるに至った。これがいわゆる「現代的」研究である。「後現代(ポストモダン)の研究」とは、柳田先生の薰陶を受けた歐米學者が、實證研究も思想的探究も跳び越えて、従来の禪宗史研究を評論するものであった。純粹な「眞實」や「客觀」なるものがあると思うのは幻想、錯覺ないし傲慢にすぎず、「實證」し「探究」したものは、結局は研究者の置かれた時代的、社會的、思想的環境の影響を受け、甚だしくは研究者個人のただの好惡、先入見、イデオロギーの産物であつたにすぎず、そのことを意識しなかつただけだとしたのである、と。すべてを相對に解消して、研究の列から距離を置き、先人の成果を高みに立ってあざ笑う、まことに高踏的破壊的な評論である。こういう評論が成り立つのは、「禪でゴルフをやる」とか、「禪で株をやる」というような言いかたが流行する歐米でのことにすぎない。いったんこういう評論に馴染むと、「研究」など眞面目にできなくなつてしまひ、後現代的思潮に乗つてこう言い放つた學者は事實その後、何の「研究」もできなくなつた。後現代的思潮の主張は、歴史的文献も特定の環境のなかで「作られた」産物であつて、文學と同じ性質を持ち、「事實」や「眞實」などというシロモノではなく、文學創作と同じに扱ふべきだとするのである。そういう面もたしかにあらう。したがつて、結局は文献を丹念に正確に、すなわちわれわれの馴染み深い言いかたでは、「何が言われているか」と同時に「どのように言われているか」を「思想史的に」讀み解く、ウラもオモテも總合的に讀み取るという原點に歸著する。禪宗文献の研究はその點ではまだまだ理想にほど遠い現狀であるから、基本的文献

である『景德傳燈錄』の本書のような實直な文獻學的研究は、十分なる存在の意義があり、かつ高い價値を有しているのである。

(二〇二〇年八月五日稿)

【注釋】

- (1) 石井修道『宋代禪宗史の研究』(大東出版社、一九八七年)第一章第二節『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』。
- (2) 椎名宏雄『傳燈玉英集』の基礎的考察』(曹洞宗研究員研究生研究紀要』第九號、一九七七年)。
- (3) 石井修道『宋代禪宗史の研究』第一章第二節『佛祖同參集』と『景德傳燈錄』、第七節『皮肉骨髓得法説の成立背骨景について』。
- (4) 椎名宏雄『祖堂集』の編成』(『宗學研究』第二二號、一九七九年)、石井修道『宋代禪宗史の研究』第一章第五節『祖堂集』と『景德傳燈錄』。鈴木哲雄『祖堂集』對照『景德傳燈錄』』(『愛知學院大學禪研究所紀要』第二二號、一九九四年)は兩書の記載を對照させた勞作で、これを見れば『景德傳燈錄』は『祖堂集』を參考にしていることは明白である。
- (5) 鈴木哲雄、椎名宏雄『宋・元版『景德傳燈錄』の書誌的考察』(『愛知學院大學禪研究所紀要』第四・五號、一九七五年)。
- (6) 尾崎康『宋刊新唐書について』(『斯道文庫論集』第一二輯、一九七四年)。尾崎論文は靜嘉堂文庫本『新唐書』を長澤規矩也が北宋嘉祐(一〇五六―一〇六三)刊本とした舊説を檢證して、刻工名から南宋紹興七年(一一三七)刊本と改め、四部叢刊本第三編子部に収録する鐵琴銅劍樓藏本『景德傳燈錄』(卷四―九、卷十三―三十)は南宋紹興刊本と改めた。ただし著者は黃永年『唐史史料學』(上海書店、二〇〇二年)が引用した尾崎論文に據っている。

(7) 椎名宏雄「宋元版禪籍研究(八)——景德傳燈錄・萬僧問答景德傳燈全錄——」(『印度學佛教學研究』第三五卷第一號、一九八六年)。四部叢刊本『景德傳燈錄』卷四〜九、卷十三〜三十を南宋紹興四年(一一三四)刊本、卷十〜十二を南宋前期刊本と改めた。いわく、「(四部叢刊本を)いたずらに宋版として無批判に用いる者が後を断たず、また、筆者の誤った舊稿がそのまま引用される責任上、看過できない」。つまり四部叢刊本が宋元版五種の合綴本であるにもかかわらず、すべてを宋版として引用する非を指摘している。

(8) 拙稿「臨濟録テクストの系譜」(『東洋文化研究所紀要』第一六二冊、二〇一二年)。

(9) 西口芳男「東禪寺版『景德傳燈錄』解題」、禪文化研究所刊基本典籍叢刊『景德傳燈錄』(禪文化研究所、一九九〇年)。研究論文目録(一九八八年まで)、東禪寺版と四部叢刊本との異同表を附す。

(10) 著者は本書刊行ののち、點校本『景德傳燈錄』(中國禪宗典籍叢刊、中州古籍出版社、二〇一九年)を出版した。底本は金藏本で、缺卷を東禪寺版によって補っているのは、古版を尊重したのであるが、四部叢刊本等の宋版は入校していない。なお些細なことであるが、著者は日本貞和四年(二三四八)覆刻本『景德傳燈錄』の京都大學谷村文庫藏本の頭注にしばしば引かれる一山一寧を「入元僧」と言う(本書二五八頁)のは渡日元僧の誤りである。一山一寧の禪録注釋については拙稿「日中禪宗交流資料中有關漢語史料鉤沈——介紹『五燈會元一山抄』與『愚中周及年譜抄』」(『禪宗語言叢考』、復旦大學出版社、二〇二〇年)参照。なお、著者は谷村文庫本『景德傳燈錄』を「元延祐本系統」としているが、じつは福州開元寺版の覆刻本で、元延祐本の序跋を補寫しているのである。これは日本における『景德傳燈錄』の最初の出版である(西口芳男「福州東禪寺版『景德傳燈錄』について」注37、『禪文化研究所紀要』第一五號、一九八八年)。

(11) 龔雋、陳繼東『中國禪學研究入門』(研究生・學術入門手冊、復旦大學出版社、二〇〇九年)には、この歐米流「後現代的的研究」を詳細に紹介し、その價值を大いに賞讃しつつも、最後にはやはり次のような感想を漏らしている、「し

かし、われわれから見ると、精巧な敘述と外縁性の文化批判は、やはりかれらを禪の思想の内部へ参入させるものではなく、かれらの著述の價值、効用と力量も、有効に禪の〈現場〉を〈表現〉できていない。このことも〈われわれ〉が〈かれら〉の禪學著述を読む時にいつも感ずるある種の隔靴搔痒なのである」(「禪學著述と西洋世界」、二六六頁)。

書評 馮國棟『景德傳燈錄研究』(衣川 賢次)