

『伝法宝紀』の精神

齋藤智寛

はじめに

中国禪の特徴の一つに、師から弟子への継承関係を重視すること、歴代各派にわたって、その師資相承の系譜を記す書物（以下、「灯史」と呼ぶ）を製作することが挙げられる。故に、これらの灯史を通して中国禪の側面を窺うことは、禪思想研究における確かな道筋の一つであろう。

しかし、法を伝えるとは、久遠の過去から永劫の未来まで、仏の教えが寸分違わぬ形で行われることだろうか、それとも、時代や土地や人間が変われば、少なくとも教化レベルでは何らかの変遷があるのだろうか。さらに、師資相承の系譜をまとめた書物には、叙述の型式、内容にどのような配慮を為すべきだと考えられたのだろうか。

こうした疑問を抱えつつ各種灯史を繙いていると、達摩より神秀に至る七代の相承を記した『伝法宝紀』が目につ

く。この灯史は、七代の伝記を述べる主部の前後に長文の「序」と「論」を附すのが特徴である。そして、撰者杜拙はそこに自身の禪思想理解や仏教史観を述べ、また書物の体例をも示している。拙稿は、冒頭に述べた如き問題を念頭に置きながら『伝法宝紀』を読み、師資相承や灯史に関する杜拙の見解に検討を加えるものである。

本論に先だつて、該書に関する先学の研究を振り返る。

まず、柳田聖山氏に、『初期禪宗史書の研究』第二章第三節「『伝法宝紀』の成立」がある。ここでの氏の関心は、本書の作者や成立年代を考証することの他には、法如を六祖に立てる祖統説の特異性や、「法如禪師行状」、「統高僧伝」といった先行文献との関係を通して、灯史の系譜における『伝法宝紀』の位置づけを明らかにすることに在り、「序」や「論」に示された杜拙の思想や、それと伝記部分との関係について、『伝法宝紀』自身の論理に沿って詳細に検討すると

ころにはない。ただし、『伝法宝紀』の楞伽思想は、宗通の立場、つまり不立文字・教外別伝的なものとして、自らに課した新しい伝統であった（五二頁）という指摘は、言語に対するこの書の態度として、今の場合にも重要である。

また、椎名宏雄氏の『北宗灯史の成立』（『講座敦煌』8 敦煌仏典と禅）大東出版社、一九八〇）は、『伝法宝紀』の作者や内容の梗概を簡潔に紹介し、思想的特徴として『楞伽経』伝授説の扱いや『達摩論』批判について触れている。が、それらは当時の「あたらしい禅思想」（六三頁）という視点から理解され、『伝法宝紀』自体の論理に寄り添った理解ではない。

目を近年の中国に転ずる。杜継文・魏道儒氏『中国禅宗通史』（江蘇古籍出版社、一九九三）は、第二章第四節「弘忍門徒之一——高山禅系」の中で『伝法宝紀』に關説する。本書で特筆すべきは、『伝法宝紀』は禅宗の史伝を製作する際の原則を提出しているとして、「序」中の神異に関する一文を紹介していることである（八八頁）。これは、新しくかつ生産的な視点の提供ではあるが、杜拙が挙げる叙述の方針はこれのみではないし、後述のように、ここに引かれた「序」の文の理解も誤っている。

次に、楊曾文氏は『唐五代禅宗史』（中国社会科学出版社、一九九九）第四章第三節「早期禅宗史書《楞伽師資記》和

《伝法宝紀》」で該書を論じている。氏は、作者と成立年代に關して綿密で穩当な紹介と考察を行っているが、書物の中身については、その祖統説の独自性と、直観・頓悟を重んじ、経論を軽んずる禅風との二つを特徴として挙げるにとどまり、やはり『伝法宝紀』一書全体の論理を詳述するものではない。

要するにこれまでの研究は、祖統説の形成や先行する伝記資料の繼承關係から『伝法宝紀』を検討し、それと法如一神秀を顕彰する教団との關連を考えることに重点を置いている。だが、『伝法宝紀』独自の論理として、悟りや伝法についての見解や、得道者の伝記の類型、また仏教の歴史の変遷についての見解がどう關連しているか、それらを杜拙はどのように記述しようとしているか、など、統一的に把握する試みは未だなされて来なかった。

拙稿では、まず第一章で本書の撰者杜拙について考える。第二章では、序文において作者自らが明らかにした、『伝法宝紀』一書の構成と叙述方針について考察し、続く第三章で、それを實際の伝記部分について見る。最後に第四章では、杜拙の仏教思想理解と、その仏教史観との關わりについて検討する。以って、杜拙が彼の思想を灯史という型式の書物にいかにか結実させたか、些かの理解を得たい。より具体的に言えば、一つ目に彼の仏教思想と仏教史観、二つ

目に彼が呈示した灯史という書物の叙述法、この二つを相互に関連させつつ明らかにするのが目標である。

さて、『伝法宝紀』のテクストとしては、現在三種の敦煌文献が知られる。即ち、巻首より達摩伝の途中までを残すペリオ(以下、「P」)二六三四、完本のP三五五九、弘忍伝後半と法如伝前半を存するP三八五八である。拙稿では、柳田聖山氏『禪の語録² 初期の禅史I』(筑摩書房、一九七二)所収の校訂本を底本として使用し、引用には同書のページ数を付した。ただし、以下に挙げる写真版及び校訂本をも読解の参考にする。まず、黄永武氏主編『敦煌宝藏』(新文豊出版公司)に収められたペリオ文書の写真。次に、大正新脩大藏経第八五冊所収の、P二六三四の翻刻。最後に、楊曾文氏『敦煌新本六祖壇経』(上海古籍出版社、一九九三)所収の校本である。

また、該書の成立年代について一言しておく。『敦煌新本六祖壇経』は従来の研究を継承、批判しつつ、神秀条に「睿宗」の名が見えるが、「睿宗」なる廟号は彼の崩じた開元四(七一一)年に諡られたこと、開元二十(七三二)年の宗論の記録と考えられる『菩提達摩南宗定是非論』の中に、「今『法宝紀』を編集し、さらに如禪師を立てて第六代としている(今修《法宝紀》、又立如禪師為第六代)」との語が見えることから、本書の成立を七一六年から七三二年の間とす

る。つまり本書は、開元四(七一一)年までに成立した『楞伽師資記³』に踵を接して出現した、現存第二番目の禅宗灯史である。

一、杜拙という人物

『伝法宝紀』は巻首において、「京兆杜拙字方明撰」とその撰者を記す。彼に關しては、既に先学によって二つの事実が洗い出されている。一つ目は、神秀に嗣いだ義福の碑文、嚴挺之撰「大唐故大智禪師碑銘并序」に、法如、神秀を訪ねる前の義福が「都福先寺に於いて拙法師に師事」したとあること。二つ目は、円仁の『日本国承和五年入唐求法目錄』「慈覚大師在唐送進録」「入唐新求聖教目錄」に、「杜拙」の著として「南岳思禪師法門伝」が著録されること。これは、最も詳しい『在唐送進録』で言えば、「南岳思禪師法門伝一帖」上下。清信弟子衛尉丞杜拙撰」(大正蔵五五、一〇七七下)とあるものである。

では、これらの人物と『伝法宝紀』の撰者は同一人物か。まず「拙法師」だが、穴山孝道氏はこれを同一人物らしいとし、柳田氏も、『伝法宝紀』の撰述は、義福が当時既に還俗していたかつての師「拙法師」(「杜拙」)に依頼したものと推定する。だが楊氏は、現時点では結論を出せないと

している。さて、『伝法宝紀』の後論末尾には、「昔嘗て知音の者有りて、此の伝記を修めしむ」とある。そして、この「知音」とは、義福や普寂と考えるのが自然である。なぜなら、彼らは共に、初め法如に師事しようとしたが、その遷化を聞いて神秀に投じたという経歴を持ち（義福碑銘、及び李邕「大照禪師塔銘」、本書は法如を六祖、神秀を七祖に立てているから）。

しかし、その義福が師事した「拙法師」がそのまま杜拙かと言えば、疑問も持たれる。「大智禪師碑銘」は義福と「拙法師」について、「義福は」また、洛陽福先寺で拙法師に師事し、広く大乘の経論を学び、義理を分析して多く筋道立った理解を得たが、まだ奥義に至ってはいない、深く経典の奥に隠された真理を求めよう、と考えた（又於都福先寺、師事拙法師、広習大乘経論、区折理義、多所通括、以為未玄極、深求典奥）（『全唐文』卷二八〇）と言う。今まず目に付くのは、「法師」という呼び名。この碑文は、義福自身や神秀は「禪師」と呼び、これらの呼称を使い分けている。すると、拙法師は神秀や義福とは性格を異にするようだ。実際、彼の下での修行は経論の研究ばかりで、義福はそれに満足せずに法如の元を目指すのである。そんな嘗ての師に、言わば師を見限って就いた新たな師たちの伝記製作を依頼するものかどうか、疑問である。『碑銘』の記述

を真に受ける限り、「拙法師」と「杜拙」の関係は不明と判断せざるを得ない。また、「論」の中で「夫れ吾も亦た素此の学ならず、業も其の流に非ず」と言うのは、彼が一度も出家したことのない証とも読める。少なくとも本書執筆時、彼が在家だったのは確かであろう。

次に、『南岳思禪師法門伝』の著者、「清信弟子衛尉丞杜拙」について。柳田氏は同一人物とし、楊氏はこちらにも慎重な態度を取るが、姓名共に一致し、他に疑うべき要素も無いので、同一人とみてよからう。今言えるのは、まず、『伝法宝紀』が出家僧ならぬ士大夫による仏書だということ。次に、天台智顛の師・南岳慧思の伝記らしきものを書いていることからして、杜拙は伝記製作を得意とした人物であろうことである。

以上、作者について簡単に見た。現時点では、本書の作者杜拙について確実なことは、円仁の将来目録の記述くらいなものである。推論を言えば、『南宗定是非論』に、普寂が「今『法宝紀』を修め、又た如禪師を立てて第六代と為す」とあるのが事実なら、普寂の依頼で書かれたものだろう。ともあれ以下の論述では、士大夫の撰であること、杜拙が伝記製作を得意としたらしきこと、の二点に気を配りながら本文を読むことにする。

二、「伝法宝紀」の構想

『伝法宝紀』には序があつて、そこに杜拙の禅思想理解と、その見解に裏付けられた、伝記編纂への意見とが窺える。ここでは、この序文を通して、杜拙の考える師資相承の意義や、灯史という書物のあり方を検討する。

(1) 書名について

が、その前に、『伝法宝紀』という書名自体について考えたい。まずこの題目は、この書物が特定の学派や經典でない「法宝」の全体の伝承を記録するという意識が現れているだろう。また、唐代以前の著述に目を向ければ、『付法蔵因縁伝』は特定の学派ではない「正法」「正教」の伝承を記し(大正蔵五〇、二九七中)、『薩婆多部相承伝』は律蔵五部のうち、薩婆多部の「師宗の相承」を記したものである。⁶⁾『伝法宝紀』は『付法蔵伝』と発想を同じくしているのだ。ただし後述のように、『伝法宝紀』が天竺の師承に言及する際に利用するのは、廬山慧遠の「禪經序」であつて『付法蔵伝』ではない。よつて、本書が直接的に『付法蔵伝』を意識していたか否かは不明である。

次に、「紀」について。柳田氏は、この「紀」は史書の本紀と同様のものと理解されているが(『初期の禅史』三二

八頁)、傾聴すべき指摘である。「紀」とは「君上を書して国統を頭かにす」るものと言う『史通』本紀篇の言葉を参考にすれば、『伝法宝紀』とは、一代一人の祖師について記録することで、法宝の伝統を頭わし、仏法の隆替を記す書の謂だろう。

つまり『伝法宝紀』とは、『薩婆多部相承伝』や『楞伽師資記』の如きある学派や經典伝授者の由来の記録ではなく、唯一の法宝を全体として継承したと自認する人々と、彼らの伝法のありさまの記録、という意である。

(2) 序文に見える灯史の構想

では、序文そのものを見る。この序は次のように始まる。我が真実の法身は、法身仏の得る所であり、諸々の化身仏が言説でもつて文字の上に伝えたものを離れている。そうであつてみれば、この真如の門は、つまりは悟れる心が自ら覚することによって伝えてゆくものである(我真實法身、法仏所得、離諸化仏言説伝乎文字者。則此真如門、乃以證心自覺、而相伝耳。)(三三二)

ここでは、二つの事柄が明言されている。一つは、真実は言葉から離れていること。もう一つは、それ故、真実を伝えるとは、「悟れる心」が「自ら」に行うべき行為であること。杜拙は開卷劈頭において、『伝法宝紀』一書を貫く基本的立

場を宣言しているのである。ここで「自覚」とは、続いて経証として引く『四卷楞伽經』卷第二の文に、「自覚觀察」「自覚聖智」の語があることからして、目覚めた心が明らかに見ることであろう。

次に、杜拙は廬山慧遠の『達磨多羅禪經序』に記された仏↓阿難↓末田地↓舎那婆斯という系譜を引いて言う。

そこでわかる。その後（仏滅後？）にも仏法は地に落ちず、これらの人々に存しているのだと。偉大なことよ、どうして、かの因果の修行に執らわれ、句義を

探究する者が入り得る所だろうか。つまりこれは、『楞伽經』に言う「宗通」なのである（則知爾後不墜於地、存乎其人。至矣、豈夫繫執因果、探究句義者、所能入乎。則修多羅所謂宗通者）。(三三六〜三三七)

ここでは、インドの相承系譜が引かれ、然るべき人物による相承によって、仏滅後にも仏法が存続してきたことが主張される。出典が『達磨多羅禪經序』なのは、達摩以下の系譜を述べるこの書物に相応しいと考えたからか。ともあれその相承は、積善求福の修行に汲々とする者や、経論の語句に無闇な穿鑿を加える者の預かる所ではない。そして、かかる伝法は経典の言葉で言えば「宗通」に当たる。「宗通」とは何か。杜拙は、「思うに、自ら得たところの向上力により、言説や文字という妄想を離れ、煩惱の無い世界である

自覚の境地に赴き、全ての虚妄なる知覚の相を離れ、全ての外道や悪魔を降伏させ、自覚の境地によって光明が輝き出す、これを（宗通の相）と名づける（謂、緣自得勝進、遠離言説文字妄想、趣無漏界自覺地、自相遠離一切虚妄覺相、降伏一切外道衆魔、緣自覺趣光明輝發、是名宗通相）（三三七）と言う。ここでも、冒頭に見たような、真理の相承は言語を離れた境地における自覚によって行われるのだ、という認識が貫いている。

ついで杜拙は、菩提達摩の東来と、達摩↓恵可↓僧璨↓道信↓弘忍↓法如という相承次第を述べる。先に言及したインドの祖師と達摩との関係が不明確だが、ともかく、達摩は言語を超えた自覚によって獲得した法を携えて中国にやって来た、というのだろう。この七代の系譜を記すうち、達摩から法如までは等しく「伝」の字を使っているのに、法如から大通の付法のみ「嵩岳法如から大通神秀に及んだ法如及乎大通」（三三七）と記す。あるいはこれは、実は神秀は法如と同じく弘忍の法を承けており、法如の弟子ではないという事実を含ませた区別であろう。伝記製作を得意としたと思われる著者の、細やかな筆致が窺える。

そして達摩以後七代の伝法は、「達摩より後、師が弟子を導くには、みな巧妙に方便を用い、悟りを心に得て、場に応じて言葉を発し、まとまった説法をすることはほとんど

無かった(自達摩之後、師資開道、皆善以方便、取證於心、隨所發言、略無繫說)「(三三七)」。やはりインド同様、悟りは心に於いてし、その境地は場に応じた教導の言葉としての外には、教説として残されることはなかったのである。故に、世間に『達摩論』と称する物は、「当時の学人が、自分が聞いた言葉をそのまま真実の論とし、書き留めて宝物のようにした(当時学人、随自得語、以為真論、書而宝之)「(三三七)、つまり人に応じ場に応じた方便語を、究竟の論として金科玉条に祭り上げたもので、「亦た謬まり多き」(同)ものなのである。

このように、杜拙は開卷劈頭より、真実は言語を超えていること、かかる真実は、然るべき人々が自らの心に悟ることによつて継承されねばならぬことを繰り返して説く。続いて記される「かの超越的な悟りを得て法を承継せざる者は、それを心に得た以上、言葉をはさむ余地などはない。どんな言語や文字を、そこに置くというのか(若夫超悟相承者、既得之於心、則無所容声矣。何言語文字、措其間哉)「(三四六)とは、彼自身によるまとめである。

そして、「この道はかそけくひそやかなもの、その入り口を得る者は稀である(斯道微密、罕得其門)「(三四六)としようように、真実は全く言語による把握を拒んでいる。しかし、それでも灯史は必要だと、杜拙は言う。

真実は人に依らず、義理は言葉に依らないとは言え、真の善知識をどのように讃え尽くせるだろうか。今、人が引用することが無ければ、その功績を顕わすのは難しい。あるいは後世、蒙昧な者を啓発し、あるいはこれによつて祖師を敬慕しよう。そこで今、簡単な記録を編集して、達摩より後、相承けて法を伝える者を順に著し、『伝宝紀』一卷を作る(雖法不依人、義不依語、而真善知識何可親止。今此至人無引、未易能名。將以後之發蒙、或因景慕。是故今修略記、自達摩後、相承伝法者、著之於次、以為伝宝紀一卷) (三四六)

微妙深奥な道は、言語や形相を離れている。が、法を伝えた祖師は讚美せねばならない。祖師の行いを記録し、以つて人々を啓蒙し、また敬慕の情を表すこと、これが灯史製作の目標である。そしてその叙述には、法を伝えた祖師を世代順に秩序立てて並べることが、まずは書物全体の型式の特色であると、杜拙は自覚している。では、一代一代の祖師の伝記はどう書くべきか。

彼は続ける、「これは、現れた評判や行跡、教化の場所で、人の耳目に触れたものや、文字による記録に明らかかなものを綴るべきである(当綴其所見名迹、所化方処、耳目所取、書記可明者)「(三四六)と。なぜなら、「祖師たちは」既に無為と冥合しているのだから、伝記は自ずと簡易なもの

となるし、覚りや、覚りの内実となれば、明言することはできないからである(既而与無為混合、而伝記自簡。至於覚証聖趣、靡得甄言也)(二三四六)。杜拙は、祖師の伝記には、たとひ少数にとどまるにしても、誰の目にも明らかで確かな記録に基づくもののみを記すべきだと考えている。法を伝えた人々はことさらな行いを離れているし、これまで述べてきたように、祖師の語は方便語に過ぎず、彼らの覚りそのものを言葉に表すことは不可能だから。

しかし、「また別に肖像画を作り、後代への記念とする(亦別有貌図、將為記)(二三四六)と言うのは、方便語を究竟としてそれに緊縛されるよりは、図像によって敬慕の念を起す方が良いというのだろう。『六祖壇経』には、廊下に「楞伽変」と「五祖大師の法を伝授」する場面とを描き、「後代に流行せしめて記と為」そうとしていたが、そこに神秀が偈を記すに及んで取り止めたという挿話が見える。『壇経』は「金剛経」の「凡そ所有の相は、皆な是れ虚妄」を経証とするが、変相図や伝授の物語を描いた画像ならば、言語である偈以上に限定性、偏向性が強いということだろうか。『伝法宝紀』の言う「貌図」とは、文字通り個人々の姿を写しただけのもので、限定性が弱いと考えられるものか。現存本にはこの「貌図」に当たるものは見えないが、「別有」の文字通り別紙に描かれたのだろう。

続く文章も難解である。

さて、この道を相承けて、真理の世界に静まり、まことの空寂なる処に行いの迹が自ずと消えゆき、およそその一生に、衆人に異なつた行いを現さず、不可思議なしわざを聞かない者は、そこで省略した。ちようど、袂をまくつて顔を拭い、涙で襟を濡らしたという記述を取らないようなものである(然相承茲道、澹乎法界、真空寂処相迹自消、凡在生平、不現其異、靡聞靈迹、以故略諸。亦猶反袂拭面光濡不取矣)。(三四六)

『中国禅宗通史』はこれを、僧尼の伝記には靈異を記さないという提議であるとするが(八八頁)、後述のように伝記部分では努めて神異を記録しており、強引な解釈と思われる。ここは、先の「達摩自り後、伝法相承する者」以外にも道を相承する者はいるが、彼らは完全に真理と一つになって、目立つた行いを残してはいないので、その伝を省略せざるを得ないと言いたいのだろう。逆に考えれば、伝記を立てる以上は靈異の記録があるべきだと杜拙は見ているのだ。達摩以後七代の祖師と、存在を想定しつつ省略した聖人との関係は、第四章で考える。

また最後の比喩は、杜預の「春秋序」を踏まえる。杜預は「左氏伝」と「公羊伝」の最後の記事を比較し、麟の捕

獲て終わる『公羊伝』が「其の實を得ると為す」としつつ、「『公羊伝』で孔子が」袂を反して面を拭い、へ吾が道窮まり」と称うに至りては、亦た取る無し」と述べている。孔子が泣いたという『公羊伝』の記事は、「実」ではないので取るべきでないことだろう。杜胘も杜預の言葉を借りて、伝記には明らかな事実のみを記し、行いが明らかでない聖人について、妄りに虚構を記すことはしないと用心を述べているのだ。

書物の構成に関わる話題は、もう一点述べられている。

また達摩より後、隋唐に至るまで、高遠な悟りと玄妙な卓拔さを持ち、深く円頓の境地に至る者は、いつの世にもあつた筈である。とは言え、彼らは法を伝授しているわけではないので、条を分かつて伝を立て、この法門の領袖たるべき師の多いことを明らかにする（又自達摩之後、至隋唐、其有高悟玄拔、深至円頓者、亦何世無之。已非相伝授、故別条列伝、則昭此法門之多主也）（三四六）

これは、正式な伝授を経てはいないものの、完全な悟りに達した人々もいるので、彼らの伝記も記す、という言明である。ここでは、二つの見解を確認できる。まず、伝法を経ずに悟りに達することもあり得るという認識。次に、だがそれは、正式な祖師とは別条にせねばならないという、伝

法の重要性への意識。そして、杜胘はこれらの見解に基づいて、彼らの立伝のしかたを定めている。

つまり、正系の祖師を列した「紀」に対して、「伝」を作る計画があつたわけだが、実現したか否かは不明である。「伝」に列せらるべき人物の候補としては、例えば本書達摩条に見える道昱、恵可条の向居士、化公、廖公禪師、僧璨条の定禪師、宝月禪師、嚴禪師、道信条の善伏、法顕、法如条の恵端禪師が考えられる。他に、杜胘が別の機会に伝記を書いた南岳慧思や、天台智顛がいたかも知れない。しかしながら、円頓の悟りに達している者にどうして法を伝えないのか、なぜ伝法の祖師は一代一人なのか、本書において説明はなされておらず、不審な点ではある。

以上、序文の検討を終わる。この論旨を振り返ろう。真理は言語を絶しており、法を伝えるとは自らの心においてその当体を覚ることである。そして、仏法はそうした真理を伝え得る人々によつて存続しており、彼らを讀え、人々を啓蒙する灯史が必要となる。その作成にあたっては、祖師を世代順に秩序立てて記述すること、耳目に明かな伝記的事項のみを記すこと、真理の世界と一体になりきつた人々は形迹を追えないので、その伝は省略せざるを得ないこと、一方、正式な伝授を経ない得道者も、正系の祖師とは別に「伝」をもつて記録しておくこと、が方針となる。

これらの主張の背後には、前半の伝法とは何かを述べる部分から後半の叙述方針を述べる部分に至るまで、強烈な言語否定が一貫してある。後半に至るとそこに、言語を超えた真理を得た者はことさらな行いを離れているという見解が、もう一つの理念として加わっている。

では、実際の伝記部分には、序に示された理念や叙述方針がどう反映し、どの程度実現されているだろうか。

三、叙述の実際

それでは『伝法宝紀』の伝記部分について、序文との一貫性の有無を考える。初めに全体について言えば、伝記的事項のみを記し、その説法の言葉は殆ど記さないのが、「序」で述べられた執筆方針の実現である。では、細かな項目はどうか。

まず、「序」には、伝法の祖師は「無為と混合し」ている人々だという認識が見られた。実際の伝記においても、できるだけその行いの跡を隠そうとする祖師像が描かれているので、そこを指摘したい。

まず、僧璨。彼は北周の廃仏に遭い、「山谷に流遁して、十余年を経」、隋開皇初に至って「崆公山に隠居」した。さらに道信に法を伝えた後は、「遂に定公と南して隠れ、後

竟に其の終わる所を知ら」なかつた。つまり、一生を通じて極めて隠遁的色彩が濃いのである。また、道信は小僧時代、「ひそかに齋戒すること六年、師はついにそれを知らなかつた（密齋六年、師竟不知）」（三七六）。また受法後は門人に、「即ち門を閉じて坐せ。経を読む莫かれ、人と共に語る莫かれ」と言う。ことさらな行いをせず、言語を離れた境地を弟子たちにも勧めているのだ。道信下にあつての弘忍は、「性木訥沈厚」、同学にからかわれても、いつも黙つたままで答えない。けれども、「未だ経論を見ざる」と雖も、聞けば皆な心もて契う」のだった。嵩山少林寺に入った法如は、「数年、人尚お測らず」、「その後、朝廷からの説法要請がしばしば寄せられたが、なお固く辞退していた（其後詔求日至、猶固讓之）」（三九〇）。そして、神秀。彼は羅浮山、東山、蒙山、天台山、廬山などの名山に「姿を隠して至らない所はなかつた（嘉遁無不畢造）」（三九六）。弘忍下にあつては、「道真境に入るも、自ら証する所知る者有る莫く、後、一時還俗させられて荊州天居寺にいた折も、「十所年、時人測る能わず」という。

つまり、第三祖より第七祖まで、例外なく行いの測り難さを記しているのである。達摩にしても、最後は空の棺を残してインドへ帰って行くのだから、中国においては教化を止めて跡を晦ませている。ただしこの問題は、第四章で

もう一度考える。

次に奇跡の記録について、各伝における具体的内容を記す。

達摩…毒に害されず。棺を抜け出して西帰。

「漢の道人（恵可？）」の活躍を予言。

恵可…毒に害されず。「楞伽經」の未來を予言。

僧璨…皖公山の猛獸が山を出る。

道信…賊軍より町を守る。臨終時の地震、降霧。

埋葬一年後も、遺体が生前のまま。

弘忍…なし。法如…なし。神秀…遷化前後の奇瑞。

「序」には、神異を現さなかつた人々の伝記は省略すると言われていたが、ここでは弘忍、法如を除く五人について、何らかの靈異が記される。凡人にはあり得ぬ靈異を漏らさず記録することが、聖人への敬慕の現れなのだろう。法如にしても、川で溺れて数里も流されたが、救助された時、平生通りの顔色だったとの記事が、「靈迹」ではなくとも「其の異を現」した例だろう。

また、「方便」について。達摩条では、恵可が自らの腕を切断して入門の熱意を示すと、「その後はじめて、ひそかに方便によって啓発し、段階を経ずに心を直接真理の世界に入らせようとした（自後、始密以方便開発、頓令其心直入法界）」（三五五）と言う。「序」には、達摩以来、師が弟子

を導くには「皆な善く方便を以つてし、証を心に取つたと言われていた。法を承けるには師の「方便」が必要なこと、その「方便」とは心に悟りを得させるものであること、「序」の記載と一致している。法如も、「そこで歴代の祖師たちを模範として、偉大な方便を発し、心を直接悟りへ至らしめ、くだぐだしいことが無かつた（乃祖範師資、発大方便、令心直至、無所委曲）」（三九〇）。全く同様の発想である。そして、達摩条では「方便開発」の下に、「其の方便もて開発するとは、皆な師資の密用、故に言に形わす所無し」と注する。方便が弟子の心そのものに密着したあり方で施される以上、それは他人には測れず、その言葉を記録することもないのである。

他、達摩章には、「序」と関わる記事がもう二つある。まず、「你能く法の為に身命を捨つるやいなや」と問う達摩に対し、恵可がその腕を切つて求法の熱意を示したという記事。序文の「ただ東魏の恵可だけが命をかけて法を求め（唯東魏恵可以身命求之）」（三三七）たという評価は、この記事に基づくだらう。そして杜拙はそこに、「案ずるに、余伝に賊に臂を斫らると云うは、蓋し是れ一時の謬伝なるのみ」と注する。この「余伝」とは、「賊に遭いて臂を斫る」と言う「統高僧伝」巻第十六・僧可伝を指す。また、壁觀と四行について。やはり割注の形で、「案ずるに、余伝に壁

観及び四行を言う者有るは、蓋し是れ当時権に一隅を化するの說にして、□迹の流、或いは採摭する所、至論に非ざるなり」と言う。この「余伝」は、『統高僧伝』卷第十六達摩伝、及び『楞伽師資記』達摩条。達摩の論と称する物が究竟の説でないことは、「序」にも明言されていた。そして、批判の理由も同じである。『伝法宝紀』は世間に行われるいくつかの達摩論に関して、真偽を定めるのではない。該書を一貫する真理と言語に関する見解から、凡そ祖師の言葉は全て場に應じた発言にほかならず、普遍絶対のものであり得ないことに注意を促すのだ。この達摩論の例と恵可断臂の例から窺えるのは、やはり「序」と本伝が一貫した信念に貫かれていて、他の伝記との差異に言及し批評を加えることで、読者の反論に予防線を張るだけの慎重さを杜拙は持っていること、である。

以上、全体の特徴、祖師の隱遁的性格、奇跡、方便などの各項目にわたって、「序」との一貫性ないし伝記部分の中での一貫性を確認した。その結果、杜拙が自分の定めた執筆方針に従い、また場合によっては他書の異伝にも言及しながら、綿密な叙述を展開していることが明らかにされた。さて、杜拙は全ての祖師をなるべく同じような性格に描こうとしているかのようだが、達摩の来華より神秀の入滅まで、中国禅には何の変化も見られなかったのだろうか。章

を改め、この点を考察する。

四、杜拙の仏教史観

伝記部分の後に付された「論」は、「この世界は、言語の世界である。故に、聖人賢者は言語によつて人々を導き、かの言語を超えた境地に赴かせざるを得ないのだ（此世界是言語世界乎。故聖賢不可不言語相導、以趣夫無言語地也）」（四〇八）と始まる。ついで杜拙は、「我が本師」「孔丘」「莊周」「易咸卦上六」の言葉を経証として引く。三教の聖人は全て、無言語の地を目指しているというのだろうか。無言語へのこだわりと、恐らくは士大夫読者をも意識した叙述であることを確認しておく。

それにしても、聖賢による言語を用いた教化は、人々に正しく受容されてきたのだろうか。杜拙は、釈迦在世時に遡つてそれを説明する。

昔、我が遠祖がまさに世に現れて説法した時には、救済は皆なその素質に適ったかたちで行われ、悟りの世界に入れば、言説は自ずと亡んだのである。仏滅後になつて、羅漢らが初めてかつて仏が世にいました時に説いた教えを共に編集し、文字に著して經典とした。それら經典の中には完全・究極の道理が込められてはい

たが、仏が衆生に直接説いてゐるわけではないので、眞実を離れること自ずから遠いものがあつた（昔我本師当現乎世說法、所度皆隨其根性、而得証入者、言說自亡。逮滅度後、而諸羅漢方共結集、仏在世時嘗所說法、著乎文字而為經。雖円覺了義存乎其間、而凡聖不接、離眞自遠）（四〇八）

杜朮によれば、仏在世中は、言語によつて無言語の地に趣かせる教化は、正しく効果を發揮してゐた。仏滅後、經典が編纂されたが、そこには眞実が盛り込まれてゐるにも関わらず、仏陀なき後のこととして、人々はその眞実を正しく体得できなくなつたのである。

そんな中、仏教は中国に伝來した。「漢・魏以降、訳經が中華に至つたが、仏學に帰依する者たちは、多く言説に頼り、文字を分析するばかり（洎漢魏已降、訳至中華、帰字之徒、多依言説、分文析字）（四〇八）、という有様で、中国の仏教者は、字句の穿鑿に明け暮れ、その背後にある眞実には全く思いを致さない。かくて、「眞如そのものなる完全な本性も、その人に発現せず、完全なる法身も、眞理の目を開くことがない（而眞如至性、莫見其人、円頓法身、無開道眼矣）」（四〇八）。自らの仏性を自覺し、我が身を法身として働かせ得る人物は、中国にはいなくなつたのである。談論の席で弁舌を振るひ、人々に讃仰される者はいるが、彼

らとて、「いまだ眞実の門に悟入し、心に道理を体得することがない（未有悟入其門、心証其理也）」（四〇八）。

義字の虚飾と、弁論の空疎。伝法の条件たる心による心の自覺など、望むべくもない時代。杜朮は、達摩はこの昏迷を救うために中国にやつて來たのだと言ふ。「そのため、インドの達摩は裳裾をからげてはるる來たり、迷える人々を導いて、言語を止ませ、經論を離れさせた（是故、天竺達摩袈裟導迷、息其言語、離其經論）」（四一五）と。達摩の示す境地は、「がらんとして果てなく、からつぽで何も無い。これを（妙物）と言ふ。私はその呼び名を知らない（盪然無際、空然無物、是謂妙物。吾不知其謂矣）」（四一五）という、徹底した無言語、無為の境地。けれど、聖人はそこに安住するばかりではない。「こうした悟りを得た後、諸々の經論を読み、最高にすぐれた句を得れば明らかに体得でき、諸々のかたちや行為に於いても、ひっそりとしてことさら関わることはないのである（然後說諸經論、得最上勝句、則洞照會矣、於諸有為、澹無所起矣）」（四一五）。ひとたび無言無為の世界を體驗した者は、再び言語の世界、行為の世界に還ることができ。今度は、言葉や形に振り回されるのではなく、絶対の世界にいながら相對に処する者として、悟りの世界そのものを評するにも、「これはまた沈黙の働きの端緒（斯亦默照之端）」（四一五）と言ふこと

からも、それは諒解できよう。真実絶対の世界にすでに、有為相対に向かう端緒はきざしている。

有の世界から無の世界、そしてまた有の世界へ。「序」では完全に無為の世界に入つて世に知られない人々の存在を示唆していたが、この論理から言えば、その行いがある程度現れている達摩以下七代の祖師の方が、無為の世界にとどまった名も知れぬ人々よりも純粹性を失っているなどとは、必ずしもならないだろう。

中国仏教界は達摩によつて文字への惑溺から救われた。しかも達摩によれば、正しく無を体得することができれば、再び有為・有言の世界へ立ち戻り自由に振る舞うことができるのである。かかる達摩の思想と実践は、後世の人々に正しく受け継がれたらうか。

だからこそ、恵可、僧璨は理に真実を得、行いにあとかたが無く、動いては明らかなき記録を残さなかつた。師がひそかに行えば、学徒も沈黙の内に修行した。かの道信に至つて、土地を選び住居を開き、天が下住処を区切つて（？）、行いの始終にあとかたを見せ、看板を掲げて評判が立つたが、それでもなお、日頃教えを受ける者で大法を聞くに堪える者であっても、斥けて伝えなかつたのである。それ故、善伏は去つて衡山に入り、さらに深い禪定を得ることとなつたのだ。まし

てその他の凡人どもは、推して知るべしである。弘忍、法如、神秀の世に及んでは、法門が大いに開け、機根を選ばなくなつた。等しくすぐに仏名を念じさせ、心を清めさせて、ひそかに師の元に来て悟境を呈示し、理になつていれば法を与えたのだが、それでもなお、互いに秘匿して、けして明らかに言い立てなかつたので、もし然るべき人でなければ、奥義を窺うことはなかつた（是故、恵可僧璨理得真、行無轍迹、動無彰記。法匠潛運、学徒黙修。至夫道信、雖圻地開居、宮宇玄象、存没有迹、旌榜有聞、而猶平生授受者、堪聞大法、抑而不伝。故善伏過入衡山、猶得深定。況余凡淺、其可知矣。及忍如大通之世、則法門大啓、根機不折。齊速念仏名令淨心、密來自呈、当理与法、猶遞為秘重、曾不昌言、儼非其人、莫窺其奥）（四一五、四二〇）。

ここでは、達摩以後の仏教史が三段階に分けて語られる。まずは、恵可、僧璨。師と弟子とが、共に無為の内に住した時代。続く道信の時代は、師が行いを露わにし始めたけれども、弟子の指導には極めて厳格であつた。そして弘忍より神秀まで。教団は盛大になり、「念仏」と「淨心」を方便として誰でも受け入れるようになった。それでも法の伝授には、師弟共になお慎重だつたのである。

「序」は法を伝えた祖師を無為と合致した者として捉え、

伝記部分でも、どの祖師にもかかる性格が付与されていたが、ここでは、その教化のあり方は世代を追う毎に、有為の世界に近づいていくという、歴史的変遷が認められている。実は個々の祖師の伝記を見ても、弘忍以下は道信以前のそれと異なり、隱遁的性格は修行時代もしくは得法直後にとどまり、その後は、弘忍なら「十年余りにして、出家・在家の従学する者は、天下に十のうち八、九に達した（十余年間、道俗受学者、天下十八九）」（三八六）、法如なら「学徒は日々増加し、千里先からも慕い集まった学徒日広、千里禪会」（三九〇）、神秀条には則天武后と中宗の招請と、その法門の隆盛と教化の広さを記すのである。

念仏浄心の方便を以つて活況を呈した弘忍以下の教団ではあるが、第二、三章に見たように、方便とは師と弟子との秘密の行いであるし、釈迦在世中の教化は「其の根性に随う」ことで実を挙げていたのである。弘忍らが「齊しく」仏名を念じ、心を浄めさせたとは、実は重大な変化の兆しでなかったか。神秀没後、今の法門の有様はどうか。

今の学道者に至つては、でたらめな議論をし、知らないのを知つているとし、未だ得ていないのに得たと言う。仏を念じ、心を浄めるといふ方便は、かれとこれとを混乱させ、真如法身へのいとぐちなど、かすかにも見ない（至乎今之学者、將為委巷之談、不知為知、不

得謂得。念仏浄心之方便、混此彼流、真如法身之端倪、曾何髣髴）」（四二〇）

柳田氏や椎名氏は、この「今の学者」を、弘忍から神秀の時代の他の系統の人々と見ておられるが、達摩以来の禅宗史を振り返る一連の流れからして、「今」とは神秀没後、まさに『伝法宝紀』の撰述時であり、「学者」とは神秀系の修行者だろう。

現代の人々は、方便と真実とを取り違え、真如法身を自己に働かせるなど、とてもできない状況に陥っている。杜拙は、それは「念の性は本より空」「浄の性は已に寂」なることを悟らないからだと言う。やはり彼らの過ちは、方便たる「念仏」や「浄心」への執着にあるのだ。そして彼は、「於戯、僧可に言有り、曰くへ四世の後、變じて名相と成らん」と。信なるかな」と嘆く。この僧可の言は、『統高僧伝』恵可伝に「楞伽經」に関する発言として見え、『伝法宝紀』恵可条にも記される。名相への執着を嫌い、その点で今の神秀門下に厳しい目を注いでいた杜拙としては、『統高僧伝』の記載は実感できるものであり、自分の恵可伝にもぜひ記すべき言葉だったのだろう。恵可から四世なら法如となるべきだが、恐らく、細かい数字にはこだわっていないだろう。

このように、恐らくは撰述の依頼主であった神秀門下を

敵しく非難した杜拙だが、「いったい、私ももとより仏教を学んだわけでなく、仏道をなりわいとするわけではない。あえて推し当てる言うのは、過ちも甚だしい。これこそ、智叟の言う「王屋山の一杯の土を除いて、それで孟津を流れる黄河をせき止めようとする」ものだろう（夫吾亦素不此学、業非其流。敢為模揣、過亦甚矣。豈智叟云、欲除王屋一杯之土、将塞孟津乎）」（四二〇）と付け加えるのは、本来称揚すべき依頼主の周辺に苦言を呈してしまったことへの遠慮と、また慎重な自省の言でもあろう。

もつとも杜拙は、「今、大通神秀の門人は、法の棟木がたわむことなく堅固である。彼らに従おうと思えば、どんな距離も遠くはない、旅支度して向かうべきだ。勉めよ、学人たちよ。時間をむざむざ捨ててはならない（今、大通門人法棟無撓、伏庸何遠、裹足宣行。勉哉学流、光陰不棄也）」（四二四）と結んでいる。先の批判と矛盾するようだが、神秀没後も、法門の領袖たるべき人物はしつかりしているということだろう。

以上、「論」の論述を振り返れば、言語や方便によつて衆生を導く聖賢の働きがどう行われたかに視点を据えて、釈迦より神秀への仏教史を述べ、現今の修行者たちに苦言を呈するものであった。釈迦在世時代には、説法者も聴聞者も、正しく方便を用いて証悟を得ていた。しかし、滅後の

仏教者はしだいに真実から乖離し、中国伝来後の仏教は、完全に文字の学と成り下がった。その悪弊は達摩によつて一度一掃されたが、その後、再び仏教はしだいに言語、有為の度を強め、ついには方便の変質により、真実を得る者が殆どいない現状に至つたのである。こうして見ると、杜拙の考える仏教史は、インドと中国とで同じ轍を踏む墮落の歴史である。こうしたインドと中国の相似は、実は、「序」でインドの相承系譜の存在から中国のそれを説き起こした論法と同一である。また、墮落の歴史とは言え、達摩の如き救世主も現れ得たわけだし、今の学人として、方便の意味を誤解することさえなければ、言語を離れた真実に参入することは十分可能なわけである。だからこそ、杜拙は最後に激励の言葉を記すのであろう。

おわりに

『伝法宝紀』全体を貫く最も基本的な理念は、真実は言語を離れているという見解である。そこから出発して杜拙は、法は然るべき人々によつて相承されることを説いた。そして灯史とは、かかる祖師らを讃えるため、あえて撰述されるものだった。今一つ、この書を支える理念は、得道の聖人は無為と合一した存在だという聖人観。これは、書物の

体例や伝記叙述の型に反映したが、先の第一の理念と結びついては、釈迦在世のインドより現在の中国までの仏教史の理解において、大きな前提となつたのである。即ちそれは、言語・有為によつて無言語・無為の境地へ至らしめる方便がどのように実現され、墮落し破綻したかの歴史である。

杜拙は、書物の叙述についても自覚的であつた。題名の「紀」は、恐らく意識的に選択された語であろう。例えば「論」において、達摩より神秀に至る祖師の教化のありさまを述べて仏教界の墮落に警鐘を鳴らしたが、一代一人の祖師について述べれば、仏教界全体の歴史を描き尽くせるとの意識があつたのではないか。次に「序」では、祖師を世代順に秩序立てて記すことが、灯史の体例としてまず確認された。また、先に見た聖人観に基づき、得道者が三種に分類され、それぞれについて叙述方針が述べられた。そして伝記部分においても、「序」の理念通りの記載がなされたのである。「序」に示された各祖師共通の性格と、「論」に述べられた歴史的変遷とを両立させる工夫がなされていたのも、見た通りである。

以上、「伝法宝紀」が悟りや伝法について、また書物の体例について、一貫した理念に基づき、周到な叙述を行った書物であることを論じた。本書は、単に依頼者の正統性を

喧伝するにとどまらない、厳しくも豊かな思索を具えた書であると云える。「知音」の依頼にも関わらず当人の周囲を批判せずにはいられた所々に、杜拙の仏教思想理解の深さと信念、また歴史を記す者としての責任感と矜持が見出せるのである。この書が著された八世紀前半は、禅宗祖統説の黎明期であつたが、吉川忠夫氏「道教の道系と禅の法系」(『東洋学術研究』第二十七巻別冊、一九八八)によれば、道教が道系の説を整え始めたのも、それに前後する時期である。「伝法宝紀」はそうした時期に出現し、伝法という営みや、それを書物に著すという行為について、かくも自覚的論理的な叙述を展開した書物なのである。今後、本書はより多角的な検討が加えられるべきであろう。最後に、些かの問題提起を行つて稿を閉じたい。

まず、法を伝えるという発想について。これは、東晉仏陀跋陀羅訳の『達磨多羅禅経』本文の冒頭部にそれが見える以上(大正蔵一五、三〇二下)、恐らくはインド仏教にもあつた発想であろう。が、慧遠や杜拙らがそれに注目するのは、それが中国的発想でもあつたからだろう。今、拙稿に伝灯説の起源を論ずる用意は無い。考えたいのは、「序」に示された一つの比喩である。

杜拙は言う、「例えば世俗の教えで、丹薬を練つて、それによつて正午に天に昇ろうとする者は、必ず仙人が手ずか

ら練成法を伝授することを得て、丹葉がはじめて完成する。もし書物にのみ頼つていては、結局はでたらめな結果になつてしまふ。これは世間のかたち有る行いの一つだが、それですら必ずさうである。まして、この上無き真実の根本

が、どうして言説に関わろう（仮若世法有練真丹以白日昇天者、必須得仙人身手伝練、真丹乃成。若依碧字瓊書、終帰浪茫矣。此世中一有為耳、猶在必然。況無上真宗、豈豎言説）（三四六）と。『抱朴子』論仙篇には、劉向が金丹を練るのに失敗したのは、それが「師授を為すに非ず」、彼が「其の意尽く紙上に在りと謂」つたからだとあり、あるいは、杜拙の意識にのぼつていたか。杜拙が言いたいの、真理の体得が言語に関わらないことだが、今は、それが師の伝授によつてなされるという意識に注目する。つまり杜拙は、あの道教でさえも、師資相承が不可欠だとされている以上、真実の法宝を伝える教えにおいては尚更だと言うのである。

そして、天宝元（七四二）年の建塔になる李邕の『大照禪師塔銘』（『全唐文』巻二六二）は、大照普寂以後の伝法について、「故に法を付する所は一人を指さず。ト夏は西河に夫子に疑う有り、鄭玄は北海に自ら馬融を襲う」と記す。ここでは、孔子と子夏、馬融と鄭玄の関係を以つて、禪の伝法の比喩としている。史伝に見える彼らの事跡とびつたり一致した比喩ではないようだが、師の明らかな承認がな

くとも、伝法の弟子を名乗り得るということか。とまれ、八世紀前半、士大夫らは仏教の師受と道教や儒教のそれとが、少なくともある場合には同じ原理に基づくものであると、明確に自覚し言明していたのである。

次に、伝法の系譜と法を伝持する祖師の伝記を記すという意識について。『大証禪師塔銘』は、臨終の普寂に、達摩より自分に至る七代（この塔銘は法如を立てない）の系譜を語らせ、序の末尾には、「大弟子惠空・勝縁等、相与に過去を追ひ、方来に示す。一には以つて宿心を抒べ、妙用を存し、一には慈訓を奉り、教門を宏む。浄行を松杆に騰せ、師資を石字に刻む」と言う。今、撰碑の目的を自覚的に記し、僧の伝記を記す意義に一定の見解を出していること、目的の一つが師資相承の記録であることに注意したい。

また、『金石萃編』巻八十一に開元二十四（七三六）の建碑と記す嚴挺之『大智禪師碑銘并序』には、「太僕卿・潑陽の杜昱なる者有り、余と法利事を同じうし、共に禪師の衆知見する所の実録を集め、其の余の伝聞は、必ずしも尽くは記さず」と言う。撰碑にあつて、義福の弟子らが直接見聞した「実録」により、他の「伝聞」は参考程度にとどめたというのだ。確かな情報を選択して禅僧の伝を書こうという意識の表明であらう。嚴挺之は続ける、「且つ、生滅を離るるは是れ究竟して無余なるも、盤盃に鏤めば乃ち古

今に沫み難し」と。ここには、無為の世界に住する聖人の伝を、あえて有為の世界にとどめるといふ自覚が読みとれる。この二点もまた、「伝法宝紀」と共通の問題意識の現れであろう。

注

- (1) 早くは松本文三郎氏が、伝法系譜の尊重が仏教各派通有の現象であることを前提しつつ、中でも「禪宗は殊に著しい」とし、「印度仏教の伝灯者」(『仏典の研究』丙午出版社、一九一三)や「達磨法統説の起源」(同)をものさされている。禪宗灯史に関するまとまった成果としては、常盤大定氏「宝林伝の研究」(『支那仏教の研究 第二』名著普及会、一九七九複製)や、柳田聖山氏「初期禪宗史書の研究」(法蔵館、一九六七)がある。
- (2) ただし、既に中嶋隆藏氏が、本書は伝記の形で禪思想を述べたものであり、真実は言語を離れているという思想を根底に置いて、達磨の教えが表面的には発展しているが実際には墮落していることを述べ、世俗化からの復帰を求めめるものであると、注意を喚起されている(東北大学文学部で、一九九五年度中国哲学特殊講義「唐代禪思想の研究」)。
- (3) 伊藤晶氏「観心論」神秀著作説の再検討」(『集刊東洋学』八〇、一九九八)注21。
- (4) 「伝法宝紀並序」(矢吹慶輝「鳴沙余韻解説」岩波書店、一九三三)を参照。

(5) 「玄」底本は「元」。以下、「全唐文」の引用で避諱字と見なしたものは、注記なしで改める。

(6) 「出三蔵記集」卷第十二(大正藏五五、八七中、八八下、八九下)参照。

(7) 底本、「然」下に「後」字あり。P.二六三四(敦煌宝蔵)一三三)に従って省く。

(8) 「拭」、P.二六三四、楊氏校本によつて補う。

(9) 前掲中嶋氏講義でも、「伝法宝紀」の伝記部分に祖師の言葉が収録されないのは、杜拙の言語否定の思想に基づくとの指摘があった。前掲伊藤氏論文も、恐らくは中嶋氏講義を参考にし、「伝法宝紀」の祖師伝は、「真実は言葉に依らないとする杜拙の考えによるものからか、事跡の記述を中心とするもの」(三二頁)と言う。拙稿は、編纂方針として杜拙自身がそれを明言していることに意を払っている。

(10) 「詔」、底本は「照」に作るが、意が通じ難い。姑らく、同音による誤りと見て改む。「照」と「詔」は、「広韻」では共に去声三十五「笑」、之少の切。

(11) 「序」の冒頭には、「我が真実法身」とあった。

(12) 道信条に、「善伏辟支根機、竟未堪聞大道」(三八〇)とあり。この「堪」も、上に「未」や「不」などを脱しているかも知れない。

(13) 沖本克巳氏「禪思想形成史の研究」(国際禅学研究所「研究報告」第五冊、一九九七)第二章第一節、注三十三も同様の見解。

(14) 底本、「疲」。ここで全体として言いたいことは、柳田氏の

指摘するように、『後漢書』朱浮伝や『文選』卷四十一の朱浮の言葉と同様だろう（『初期の禅史Ⅰ』四二三頁）。が、『後漢書』や『文選』は「此猶河濱之人、捧土以塞孟津」であつて、「王屋」が見えない。さて、『列子』湯問篇には、愚公が「太行・王屋の二山」の土石を取り除いて平坦にしようとする説話が見えるが、そこで愚公をあざ笑うのが「河曲の智叟」なる人物である。今、杜臚の中で二つの出典が合採または混同されていると考え、「疲」を「智」に改めた。しかし、P三五五九（『敦煌宝蔵』一二九。本書は、P三五五九をP三六六四につなげて出だす）では、「欲」の上に一字ないし二字分の不明な文字（「慾」「慮」「儻」、また「惰心」などに見える）があり、なお検討すべき部分ではある。

(15) 「帰」字、P三五五九、及び大正蔵本では「潰」に作る。今は柳田氏、楊氏の整理案に従つて「帰」とした。が、「潰浪茫」でも「台無しになり、でたらめとなる」の如くに通じないこともなく、問題を残す。