

禪宗と仏舎利信仰

——『宝林伝』摩拏羅章に見える阿育王塔説話を手掛かりとして——

齋 藤 智 寛

序

凡夫の肉身のうちに仏身を見ようとする禪宗において、
 禪僧が奇跡や神通をひけらかす僧を痛罵し、仏菩薩への信
 仰を否定する逸話は数多い。もし己の心こそが仏であると
 という自覚を禪の本義とするなら、神異や超越者への信仰は
 第二義的な問題もしくは超克の対象でしかないだろう。し
 かし、唐代より発展をつづける禪宗はその教団に膨大な成
 員を抱えており、中には仏舎利や神通力といった信仰の世
 界に大きな関心を寄せた人々も存在していた。こうした教
 団の周縁部に位置する人々の精神世界を考究することは、
 核心部の思想を歴史的文脈において理解するためにも必要
 な措置である。

これまでの研究においては、西脇常記「舎利信仰と僧伝
 ——『禪林僧宝伝』の理解のために——」と龔鵬程「晚唐

的禪宗与道教」が、舎利信仰や易占、鬼神、神通力に対す
 る禪宗の態度を考察している。二論文は、日常の行住坐臥
 に悟りを求める禪宗という通念にとられず零細な記事をも
 もみのがさない姿勢が貴重であるが、その分析総括はなお
 問題なしとしない。西脇氏は、中国における舎利信仰に、仏
 舎利信仰から成道の證明としての高僧舎利信仰への演変を
 見出し、その背景として禪宗をはじめとする「個人の自覚
 的な仏教」の興隆を想定するのだが、にも関わらず『禪林
 僧宝伝』がしばしば高僧舎利に言及するのを「世俗へのぎ
 りぎりの妥協」と結論づけるのはいかにも不徹底である。一
 方の龔氏は、禪宗は種々の信仰や道家の思想を禪理によつ
 て解釈し、おのれの思想に吸収していると説き、教団拡大
 や教化のための民間信仰容認というにとどまらず、主体的
 な思索としての非禪宗的要素吸収を指摘する。

かかる龔氏の姿勢からは、西脇論文への困惑を解消する

観点を学びうる。しかし、氏の考察は古いや信仰から出発しつつ、最終的には石頭希遷の「參同契」や洞山良价の「宝鏡三昧」のような代表的な祖師の著作と、「莊子」「周易」など体系的な思想との交渉融合に収斂する。つまり輿論文は、世俗化だけではなく高度な教理形成もあつたと指摘するのみで、低級もしくは因襲的な信仰と高級もしくは革新的な禅思想とを截然と二分する思考法からは、西脇論文同様に脱し切れていないと評さざるを得ないのである。

そこで、従来の研究が取りこぼしていた要素として、禅仏教運動の最先端にはいなかったが、しかし俗信や迷信を牽ずる鈍根無学な僧として片付けられもしない、中間層に位置する人々の思想を解明することが要請されるだろう。かれらは、仏祖による救済やその神通力に多大な関心を寄せながら、この世界に奇跡が存在する意味や、神異への信仰と自らの修道との関係について、かれらなりに筋道立った思索も展開する人々である。

本稿では、自力修道ならぬ超越者崇拜の代表として、また神異信仰の代表として、仏舍利信仰とその関連問題に対する禅宗の態度を考察し、先に言う「中間層に位置する人々」の思想を浮き彫りにする。まず、禅仏教の主流に属さない思想を多く記録した資料として、唐中期に成立した禅宗史書『宝林伝』を取り上げ、そこに見える仏舍利や神

通にまつわる説話を分析する。ついで成熟した禅思想の代表として五代の『祖堂集』における当該問題の扱いを確認した後、その『祖堂集』と同時代にも仏舍利信仰に心を寄せる禅僧は依然として活動していたことを、敦煌文献によつて示したいと思う。

なお、仏菩薩への尊崇や神異への渴仰を本稿ではまとめ「信仰」という語で表す。「庶民仏教」や「民間信仰」という表現を用いないのは、仏教理解のありようと当該僧侶の出身階層とは必ずしも一致しないためと、主流と非主流との差異を価値的な上下（いずれを上位に置くにせよ）としては捉えないためである。

一 『宝林伝』摩拏羅尊者章の阿育王塔説話

『宝林伝』は具題を『双峰山曹侯溪宝林伝』と言い、唐貞元年間（785-805）に智炬または惠炬なる人物が編纂した禅宗史書である。全十巻のうち青蓮院本の巻六、金藏本の巻一―巻五および巻八の合計七巻が現存するが、巻二は金藏編纂の際にすでに失われており、『聖賢集』の当該部分で代用したことが巻首に補記されているので、嚴密には存六巻となろう。現存部分の構成は、巻一から巻六までが釈迦牟尼仏および第一祖摩訶迦葉以下第二十六祖不如密多に至る

西天祖師の伝記、卷八が第二十八祖菩提達摩、第二十九祖惠可、第三十祖僧璨に至る唐土祖師の伝記である。内容的特徴としては、特に西天祖師の伝記において、因果応報説話や神異譚などおおよそ禪宗らしからぬ記事が頻見することを指摘しよう。

仏舎利については釈迦仏の涅槃を述べる卷一・度衆付法章涅槃品第三が当然ふれており、涅槃の後に八斛四斗の舍利が得られたこと、帝釈天が仏牙をもらい受けたが、海神がそれを奪ったことを記す。しかしこれは、『釈迦譜』卷第四・釈迦天上竜宮舍利宝塔記第二十九などを襲った記事であろう。ここでは『宝林伝』の特徴がより強く現れた記事として、卷第四・第二十一祖摩拏羅章伏術師品に記された、阿育王建立の仏舎利塔をめぐる因縁譚を検討したい。長編の説話なので要所のみ原文を引用し、ほかはあらずじの紹介にとどめるが、了承されたい。

物語は、西印度国王の宮廷から始まる。その国王は得度という名で、つねに禁苑を行道(仏を念じながら練り歩くことか)しており、空地に来ると香を焚いて「願我遇聖、而得了知前後際中、一切諸境(願わくば聖者に出会って、過去および未来に起こったすべてのことを、はつきりと知り得ますように)」（八二頁）と祈っていた。

如是行道、經于七年、當於行処而現一塔、亦不高広、

至甚低小、從座至頂、一尺四寸(このように行道して、七年が過ぎると、行道の通り道に一基の塔が現れた。ただし高くも広くもなく、至って小型のもので、臺座から最上部まで一尺四寸であった)。(八二頁)

得度王の仏教信仰は特異なもので、かれの願いは悟りや解脱ではなく、過去や未来を見通す神通力を備えた聖者にめぐりあうことだった。そんな彼の前に、不思議な仏塔が出現したのである。王は人々に塔の移動を命ずるが誰も動かせず、ついには命を受けた術師が「見塔位小、心不敬重(塔のしつらえが小さく、心に敬わなかった)」（八三頁）ために、発狂してしまう。そこで国王は、謎の塔の由来を解き明かす救済者を強く求める。

以上が巻四の内容である。巻五の冒頭は一紙分の残缺があつて不明だが、残された文字や『伝法正宗記』摩拏羅章の該当部分から推測すると、いかなる人間であれば過去の因縁を知り得るのか、摩拏羅尊者の回答が記されていたようである。そこで得度王は、尊者に問い返す。

師久修行、善知宿命、又知奇事、明前後際。未審此塔、當是何仏。我欲知識、今請尊者、而為説之(師は長く修行されており、宿命を知ることがおできになり、ます。また不思議な出来事の由来を知り、いきさつとなりゆきを明らかにされます。いったい、この塔はど

の仏のものでしようか。私は知りたいのです。今、尊者が説いてくださることを請ひ願います。(八四〜八五頁)

得度の認識では、修行を重ねた摩拏羅なら仏塔の来歴を見抜くことができる。それは、かれの平素の願いとも合致していた。過去や未来を知る者こそが、かれが渴仰する聖者なのである。しかし摩拏羅は、同席する諸賢の中にきつと適任者がいるはずだと謙遜する。そこで王は、ふたたび会衆に呼び掛けることとなる。

願諸衆等、哀念我等、有他心者、而知昔事。今此塔者、当是何仏。是何弟子、而造此塔。為是何物之所成就。伏願衆聖、而為解説(願わくは師たちよ、我らを憐れみ賜い、他心通を持つ方々は、昔のことは見ていただきたい。いったいこの塔は、どの仏のものでしようか。弟子の誰が、この塔を作ったのでしょうか。いったいどんな材質で出来ているのでしょうか。伏して願わくは、聖者たちよ、どうか説き明かしてください)。(八五頁)

ここに見える「他心有る者は、昔事を知らんことを」の一節には、『宝林伝』の神通観がよく現れている。一般に、「他心」とは他者の心を知る神通力であり、過去の因縁を知るのは「宿命通」である。だが『宝林伝』ではしばしば「他

心」が両者を兼ねる。その理由は後に改めて考えることとして、今は特徴として指摘しておきたい。さて、諸賢は国王への回答を固辞するので、結局は摩拏羅が答えることとなる。

今此塔者、是我本師釈迦如来七宝舍利塔也。何以故。爾時如来在王舍城东、游行教化之次、時有一童子、年已七歳、名曰舍耶。是時童子在河弄沙、見世尊過、手執金鉢、入王舍城。時此童子、即以此沙、如其餅想、将奉世尊……(この塔は、わが本師釈迦如来の七宝舍利塔です。それはいかなる訳でしょうか。かつて、如来が王舎城の東に遊行して教化された時のことです。その時、七歳になる少年がおり、名を舍耶と言いました。この時、少年は河原で砂遊びをしておりましたが、世尊が手に黄金の鉢を持ち、王舎城に入ってゆかれるのを見ました。その時、少年は遊んでいた砂を焼き菓子に見立てて、世尊に奉りました……)。(八五頁)。

このように、かれは期待にたがわず謎の塔が釈迦の舍利塔であることを告げ、その由来を詳細に語りはじめた。餘りに長大なので、引用部からは梗概のみを示そう。

仏陀に砂を布施した舍耶少年は、その功德により天下を統べる転輪王に転生する。しかし性格は凶悪で、地獄を模した設備を造り、八万にも上る人々を虐殺していた。耶舍

と海意の二比丘は王を悔悟させ、贖罪のために八万四千の仏塔建立を勧奨する。王の名は阿育、漢土の言葉で無憂と言った。

……爾時無憂王聞師所説、心生歡喜、悔改前行、即勅鬼衆、并及御者、而索七宝、便造此塔……今現此塔、是其一數、昔時育王所制也（その時、無憂王は海意師の教説を聞き、心に歡喜を生じ、これまでの行いを悔い改めると、すぐさま鬼神たちとその御者たちに命じて、七宝を調達させ、仏塔を造りました……いま現れたこの塔は、その一つで、往時に阿育王が建立したもののなのです）。（八八頁）

謎の塔の正体を明かし、建立に至る阿育王の物語まで流麗に語り聞かせる摩拏羅尊者は、実に得度王が渴望していた「前後際中の一切諸境を了知」させてくれる聖者だったのである。さらに摩拏羅の語る因縁譚は王にある啓発を与え、かれを出家させることとなるが、それについては後述する。ここで語られる阿育王の本生譚と舍利塔建立に至る説話は、おおよそは「阿育王伝」本施土縁や「阿育王経」生因縁の内容を襲ったものとなっている。しかし「宝林伝」は、独自要素の附加もおこなっているの、二点ほど指摘しておきたい。

まずは、殺戮を繰り返す阿育王を見た海意比丘の言葉で

ある。

今此王者、前世舍耶。遇我世尊、而施沙故、因此果報、而獲王身。若不救之、当墮蠅虻、無有出期（この王は、前世では舍耶童子であった。わが世尊に出会って砂を施したために、その果報を得、国王の身を得たのである。だがもし救済しなければ、蠅や虻に生まれ、脱出することがないであろう）。（八六頁）

海意は、阿育王の身分が前世の功德による果報であることを知っており、現世の悪業を改めなければ、来世は蟲けらに転生することも予見している。後述のように、「宝林伝」は前世の業によって支えられた現世のはかなさと、過去の因果を読み解き、未来の応報を予言する聖者の神通力を強調する。ここもまた、「宝林伝」の基調がよく現れた部分と言える。

次に、阿育王舍利塔が建立された土地の性格に関する記述である。

爾時海意又告王曰「其塔既成、請取鬼衆八万四千、各持一塔、而候耶舍尊者而作神通、其光尽处、当下一塔。其所下处、皆是諸仏入滅处、菩薩化度处、羅漢神通处、導師三昧处、聖賢證果处、修習禪定处。此六上妙地、而可安此塔」……爾時摩拏羅告王得度曰、「今此苑中、於先世中、曾有一僧、名波羅迦、於此證果。後還宮殿、方

飾于此」(その時、海意はまた阿育王に告げて言いました、「塔ができたなら、八万四千の鬼神を招請し、それぞれ塔一基を持たせ、耶舎尊者が神通力で光明を放つを見て、その光が到達したところに、塔を置くべきです。この塔を置く場所は、すべて諸仏が入滅した所、または菩薩が教化をおこなった所、または羅漢が神通力をあらわした所、または導師が三昧に入った所、または聖賢が仏果を證し、あるいは禪定を修めた所です。この六種のすぐれた土地に、この舍利塔を建てるべきなのです」……その時、摩拏羅は得度王に告げて言った、「この苑林は、過去の世において波羅迦という名の僧がおり、仏果を證しました。のちに宮殿に変わり、禁苑として美しくしつらえたのです」。(八八頁)

八万四千の舍利塔が建てられた場所は、すべて仏菩薩や羅漢・聖賢ゆかりの土地だという。もちろん、阿育王はいずれかがそれであるかを見ることはなく、耶舎の神通による指示と、海意の解釈を待たねばならなかった。そして時を経た得度王は、そうして建てられた塔が阿育王塔であること自体を知らず、摩拏羅によつてその由来を解説されたのである。『宝林伝』の見るところ、この世界は目には見えなくとも久遠の過去からの聖跡に満ちている。それを凡人に解き明かし、はるかな過去よりする因縁の連鎖としての世界

と自己を認識させるのが、聖者の能力であり役割なのである。これまた、先行する阿育王塔伝説には見られない独自の観点であつた。

ここまで概観したように、『宝林伝』における阿育王塔説話は、舍利信仰そのものよりも、得度王の出会つた不思議な現象と、摩拏羅尊者による因縁譚の解き明かしを核心としていた。次章ではこのことの意味を、『宝林伝』以前の阿育王塔信仰にまでさかのぼつて考えてみたい。

二 世界を解説する聖者

——『宝林伝』の描く祖師——

(一) 阿育王塔「再発見」説話

中国仏教には、阿育王塔のうち何基かは漢土にも建てられており、土に埋もれていたそれが後に再発見されるといふ伝説の類型がある。劉宋・宗炳(357-413)の『明仏論』に見える「古阿育王寺」や、梁・慧皎(487-554)の『高僧伝』興福篇・慧達伝が伝える道人慧達(劉薩河)の阿育王塔発見説話は、そのもつとも古い例であり、唐・道宣(596-657)の『集神州三宝感通録』巻上は、この型の阿育王塔伝説を集大成する。『宝林伝』の阿育王塔因縁も、かかる伝統の延長線上に発生し、しかし独自の意味付けをもなされて

いると考えられるのである。

南北朝以来の阿育王塔信仰では、その意義は仏教東流の年代を古く遡らせることにある。たとえば「明仏論」は、後趙の石虎が仏圖澄の導きで臨淄城の古阿育王寺を発掘し、仏像と承露盤を得たこと、姚秦においても河東蒲坂の古老によつて阿育王寺と伝えられた遺跡から、晋王が仏舎利を発見したことを述べ、次のように評している。

由此觀之、有仏事於齊晋之地久矣哉。所以不説於三
 伝者、亦猶干宝・孫盛之史無語称仏、而妙化実彰有晋
 而盛於江左也（これによつて見れば、山東山西の地に
 仏教が行われたのは遙かな昔からではないか。春秋三
 伝がそれを言わないのは、ちょうど干宝や孫盛の撰し
 た史書が仏教に言及することはないけれども、実際に
 は玄妙な教化が齊晋の地に明らかに行われ、江左に流
 行していたようなものである。〔弘明集〕巻第二、高
 麗三三、161ab)

干宝の『晋紀』や孫盛の『晋陽秋』は仏教に言及しないけれども、実際には晋代に仏教は行われていた。文献が実情の全てを記録してはいない以上、春秋三伝が仏教に触れないことは、古代において仏教が行われなかつた證明にはならない。宗炳にとつては、地下に埋もれた阿育王塔こそが仏教伝来の動かぬ証拠なのである。

(2) 世界を解説する聖者

しかし、『宝林伝』の語る阿育王塔伝説は独特の意義を付されている。摩拏羅章の舞臺は「西印度国」であるから、そこに見える説話の目的は、周代の漢土における仏教の存在を立證することではありえない。第一章で考察したように、『宝林伝』での重点は阿育王塔そのものにはなく、その由来を透視する摩拏羅尊者の神通力と、かれの説く三世因果の道理にあつた。この点に留意して『宝林伝』を通覧すると、宿命通と他心通を代表とする神通を具え、種々の不思議を解釈しうるものが、仏法を継承する祖師の資格条件であることに気づく。

まず、卷一に記す釈迦仏の言葉には次のように見える。

有一沙門問仏、「以何因縁、得知宿命、会其志(至)道、明見諸有」。仏言、「道無形相、知之何益。要当守志。如摩鏡師、精心用意、而得塵尽垢去、明存即自見形。如睹諸有、断欲無求、当得宿命」(ある沙門が仏に問う、「どんな条件を具えれば、宿命を知り、究極の道にかなつて、諸存在を明らかに見ることができのでしょうか。」「道には形相がないのだから、宿命など知つてどんな利益があるだろうか。必要なのは志を堅固にすることである。たとえば、鏡を磨く職人が、心を尽くし意を用いて、塵や汚れをすっかり取り除け

れば、輝きが生じておのずと映像を顯すようなものである。もし諸存在をみたなら、欲求を断滅するようにすれば、きつと宿命通を得るだろう。(四頁)

この沙門は、過去世の透視こそが、諸存在の実相を見抜くことであると信じている。しかし仏は、道は形あるものではなく、現象の次元での宿命など知つても意味はないことをまず述べ、さらに宿命通は諸存在に正確に対応することの条件ではなく、その結果だと告げている。

この一段は『四十二章経』に由来しており、軽々に『宝林伝』自身の思想と見なすことはできない。しかし該書に記された西天二十八祖の伝記を一瞥すれば、そこに宿命への関心が横溢しているのは明白である。ただし、その立場は第一巻における釈迦仏の回答であるよりは、むしろ質問した沙門の側であることが、『宝林伝』の特色として注意されるのである。以下、巻第八・摩羅行教游漢土章布六葉品の描写する菩提達摩について検討しよう。

『宝林伝』は、インドで得法した達摩について次のように伝える。

如是神力、宿命他心、広作仏事、救于大衆。時現定力、即入三昧、觀震旦衆生有大乘性、与彼縁熟、而可堪化(このように、宿命通・他心通などの神通力をもつて、広く仏教を宣揚し、人々を救つていた。その時、禅

定の力を發揮し三昧に入ると、漢土の衆生に大乘の機根があり、かの地との縁が熟し、教化に堪えるであろうことを觀察した。(一三二頁)

インドでの達摩は「宿命・他心」の力で人々を救つており、漢土への布教を決意したのも、禅定の中でかの地の衆生の素質と因縁を觀察した、すなわち宿命通と他心通で漢人を透視したからなのである。

揚衡之との問答では、他心通への関心がより明瞭に示される。

時 periodic 城太守揚衡之問大師曰、「西国五天、師承為祖。未曉此意、其義云何」。師曰、「明仏心宗、寸無差謬(誤)、行解相應、名之曰祖」。又問、「為祇此一等、更有別耶」。師曰、「須明他心、知其今古。不厭有無、亦非取故。不賢不愚、無迷無悟。若能是解、亦名為祖」(その時、期城太守の揚衡之が大師に質問した、「西のかた五天竺では、師から法を嗣いだ人を「祖」と呼ぶとか。その趣旨がわからないのですが、いかがでしょうか」。師は言う、「仏心の宗旨を明らかにして、寸分も違わず、行為と知解とが一致していること、これを「祖」と名づける」。また問う、「ただこの一種だけででしょうか、さらに別な意味がありませんか」。師は言う、「他者の心を透視し、その今と昔とを知る。求めるものの有無を

嫌わないのは、取得しようという想いが無いからである。賢でもなく愚でもなく、迷いも無く悟りも無い。もしこのように体解できれば、また「祖」と名づける」。

(一三五頁)

これは、『宝林伝』における「祖師」の定義が示された重要な問答と言える。これに二通りの答を用意するが、禅の本色としてすんなり了解されるのは第一の定義であろう。注目したいのは第二の定義で、他心通の具備が祖師の条件とされることである。ここでも、他心通の能力は「其の今古を知る」すなわち宿命通と同一視されている。衆生の過去と現在とは、すべて心の造り出した業とその報いの連続であるから、心を知ればその人物の過去も知られるということであろうか。また、他心通の獲得が有無、賢愚、迷悟といった相対概念を超越した境地につながることも、特徴的な見解であろう。このことは、本章第3節で考察する。

さて、達摩は自らの下した定義に違わず、一連の対話の終わりに自分が毒殺されることを予言してみせる。揚衞之は、「和尚不言、誰表道力、而辯他心(和尚が仰らなければ、誰が仏道の力を發揮して、他人の心を見抜くでしょうか)」（二二六頁）と、毒殺犯の名を明かすことを達摩に乞い、達摩はやむなく、謎めいた讖偈を与えて回答に代えている。ここには、祖師である達摩のみが毒殺犯の心を透視し、未来

を予見しようとの認識がうかがえる。

達摩の場合は未来の予言であったが、『宝林伝』には摩拏羅章同様、祖師が過去の因縁を解き明かす記事も数多く見える。一例として、卷第三・第十四(「祖」)龍樹菩薩章辯天戰品第十八に見える挿話を見よう。竜樹は、第十五祖迦那提婆尊者に法を伝えると、長い禅定に入る。

至于七日、天雨舍利。復從定出、以手指空、謂衆人曰、「讖此事不」。衆曰、「我不能辯、非聖可知」(七日目に至って、天は舍利を雨降らせた。竜樹はふたたび禅定から出ると、天空を指差し、人々に言う、「このことがわかるかね」。人々は言う、「我々にはわかりません。聖者でなければ、知ることができませんか」)。(五〇頁)

天から降ってきた舎利の正体を、人々は知ることができない。ここでも、聖者のみが過去や未来を知るとの認識が貫かれている。そして、祖師である竜樹はかれらのために謎解きをおこなう。

竜樹告曰、「此舍利者、是拘那含弟子摩訶迦尊、有其宿願、而発三等。第一願者、我作仏時、有聖化度、遇天雨下、到其身上、悉為舍利、以表其瑞。第二願者、地所生物、而堪為藥、救諸衆生。第三願者、所有智者、令智高広、而知宿命」(竜樹は告げて言う、「この舎利は、

拘那含牟尼仏の弟子であつた摩訶迦尊者が、宿縁があつて三つの誓願を發したことになる。第一の誓願は、自分が成仏した暁には、聖者が人を教化して悟らせたら、天から降る雨は、彼の身の上に来れば、すべて舍利となり、瑞祥となること。第二の誓願は、大地に生ずる物が、みな薬用となり衆生を救うこと。第三の誓願は、あらゆる智者が、その智慧を高く広くして、宿命を知ること。(五〇頁)

竜樹によれば、摩訶迦尊者なる人物の誓願により、雨水が舍利に變じて降り注ぎ、竜樹から迦那提婆への付法を祝つたのだという。摩訶迦の第二、第三の誓願もまた、注意を要するだろう。薬物による救済は仏法に直接関係はしないし、かれの言う智慧の内容は必ずしも「仏心宗を明ら」むるものではなく、自他の宿命を知ることなのである。「宝林伝」がまず期待する仏祖の役割とは、衆生を悟らせることではなく、肉体の病を癒し、隠された因縁を解き明かして宿命に因循させることなのであつた。

(3) 『宝林伝』の世界観と無常・無我

これまでの考察から、『宝林伝』の世界観と聖人観は次のようにまとめられる。この世界は因果応報の理法が貫いており、あらゆる現象は過去の因縁の結果として存在する。し

かし、衆生は不可視の因縁に対して無知無力であり、種々の不可思議な現象に接してはただ驚異と困惑を感じるばかりである。そこで、過去を透視し未来を予言することで、衆生の不安を解消し納得を与えるのが、祖師の役割なのである。

しかしながら『宝林伝』はまた、因縁の解き明かしをきっかけとして、目前の現象を了解するのみならず、より高次の理法へと到達する衆生の姿をも描き出している。ここで再び摩訶羅尊者の伝に戻り、仏塔の由来を聞いた得度王が懐いた感慨を見ることがしよう。以下は、巻第五・摩訶羅印国土章指泉示化品第二十八からの引用である。

爾時西印度國王得度、聞摩訶羅而說昔事、心自歎言、
「即日時中、虛度多世、如盲摸象、非辯処所。我今有者、
咸悉昔福、非是今日而能建立。我此身者、猶如夢幻、終
不堅實。今遇尊者、須投告之、令此身心、速寤(悟)先
世所有業累、當自殄滅」(その時、西印度國王の得度は、
摩訶羅が過去の因縁を説くのを聞き、心中に嘆いて
言った、「今の自分は、虚しく輪廻を繰り返し、盲人が
象を撫でるように、自分のいる場所についてすら分
かっていなかった。わたしの今の境遇は、みな過去の
福徳によるもので、今生の努力で築いたものではない。
わがこの身体は夢や幻のようなもので、まったく堅固

ではない。今、尊者に出会った以上は、彼に帰依して、この身心をして速やかに過去のあらゆる業の繫縛を悟らせ、それを滅ぼすべきである」と。(八八〜八九頁) 禁苑に現れた不思議な仏塔について、はるかな過去世からの因縁の集積を明かされた王は、自らの身も同様であることに気づく。これは摩拏羅の語る因果応報譚が、衆生の生がはるかな過去から未来へと続く輪廻の一点であることに目を開かせ、現世はいわば過去世の業の影のごとき生に過ぎないことを悟るきつかけとなったことを意味する。

かく富貴の身のはかなさを思い定めた王は、ついに出家するに至るのであるが、彼の得た悟りはいかなるものか。

王出家已、得證道果、獲阿羅漢、得六神通。即作神通、而入三昧、離彼宮殿、別処幽閑、即与尊者而共持論曰、「故知我昔未得證果時、唯有彼国、不知諸仏国土有若干種。今此窟(窟)後、却返觀彼、至(只?)是微劣最小一国」。……又曰、「我觀此南閩浮提、如一食盤。於其中間、數有八万、上中下等、各有多少……於上國中、自有三等、於中國中亦有三等、下國中亦有三等。如九品法、隨已修行、尽得生彼」(王は出家すると、道果を證して阿羅漢果を獲得し、六神通を得た。神通を發揮し、三昧に入ると、彼の宮殿を去って、閑静な地に住まうようになり、尊者と語り合つて言った、「そこで

知ったのです。わたしが昔、道果を證してはいなかった頃には、ただ自国のみがあり、もろもろの仏国土にどんな種類があるかを知りませんでした。今、悟つて後に、翻つてかの国を觀察してみると、至つて卑小な一国だったのです」。……また言う、「この南閩浮提を觀察しますと、お皿のようなものです。その中には八万の国があり、上・中・下の等級の国がそれぞれ幾許かあります……上国の中に自ずから三等級があり、中国の中にも三等級があり、下国の中にもまた三等級があります。まさに九品の善惡の説のごとく、おのれの修行に應じて、みな相應の国に生まれるのです」。(八

九〜九〇頁)

阿羅漢果に到達した王は神通力を獲得し、広寛な南閩浮提の全体像を知る。八万もの国々の存在と、九等級の国土を修行の段階に應じて輪廻する衆生のありさまを見た王は、自らの国土が実はもつとも低級な国であつたことを知る。そこで彼は、宮殿を去つて幽邃な地で摩拏羅尊者と過ごすようになったのである。これは、神通力によつて空間的に知見を拡大した得度王が、おのれの住む土地を相対化する認識を手に入れたことを意味する。

『宝林伝』の阿育王塔説話は、ついに得度王の出家得道の物語へと展開した。ここでは、因果応報譚は無限の時間に

おける生のはかなさを、また神通力は広大な空間における存在の卑小さを自覚させていた。このことは、これらの説話を伝えた人々が、もつとも初歩の教理と神異への信仰を通じて、彼らなりに無常と無我の道理を納得していたことを示すだろう。

三 『祖堂集』の舍利をめぐる問答

(一) 丹霞焼仏

以上見たように、『宝林伝』は伝統的な阿育王塔説話を継承しながら、過去の因縁譚と祖師の神通に焦点を当て、さらにそれを機縁とした出家得道の物語へと展開させていた。本章は、『宝林伝』からおよそ一世紀半を経た南唐保大十年(962)に成立した『祖堂集』を、成熟した禅思想の主流を示す資料として検討したい。

禅と仏舍利と言えば、後世にいわゆる「丹霞焼仏」の故事を忘れるわけにいくまい。『祖堂集』丹霞和尚章は、これを次のように伝えている。

後於惠林寺、遇天寒、焚木仏以禦次、主人或譏。師曰、「吾茶毘覓舍利」。主人曰、「木頭有何也」。師曰、「若然者、何責我乎」。主人亦向前眉毛一時墮落(後に惠林寺で、寒い日に仏の木像を燃やしてしのいでいると、寺

主が譏ることがあった。師は言う、「私はこれを茶毘に付して、舍利を取っているのです」。寺主「木切れに何の舍利があるものか」。師「もしそうなら、なぜ私を責めるのだ」。寺主は、これまで生えていた眉毛が一気に抜け落ちてしまった。(四・七)

寺主の眉毛が抜け落ちたのは、誤った教えを説いた報いが現れたのである。『祖堂集』の同章は、出家の日に教えを説かれては耳をふさぎ、作用を見せよと言われれば聖僧文殊に馬乗りになった丹霞(739-824)が、師の石頭希遷(700-790)から「他後打破泥龕塑像去(後に泥龕や塑像を打ち壊してしまおうであろう)」「(四・七)と予言されたことを伝える。その文脈からすればこの問答の趣旨は、己の外に仏を求めていた寺主を丹霞がやりこめる点にあるだろう。しかし、『祖堂集』は続けて雪峰義存(822-908)と学人の対話を記しており、この公案が別の視点からも受容されたことを伝えている。

有人問真覺大師、「丹霞焼木仏、上座有何過」。大師云、「丹霞只見仏」。進曰、「丹霞又如何」。大師云、「丹霞焼木頭」(ある人が真覺大師に質問した、「丹霞が木仏を焼いた時、上座にはどんな過ちがあったのでしょうか」。大師は言う、「上座はただ仏を見るばかりだった」。進んで言う、「丹霞の方はいかがです」。大師「丹霞は

木ぎれを焼いた」。(四・七)

真覚大師は、雪峰の諡号。「上座」は、本則の「主人」に相当する。この問答は、三界唯心の道理を念頭に置いているだろう。目前の仏像がおのれの心の所産であることを知らず、自縄自縛に陥っていること、それが上座の過ちである。さらに質問者の疑念は、丹靄にもおよんでいる。雪峰もその疑問を認め、仏像をただの木切れとしか見なかったこと、それが丹靄の過ちだという。雪峰は、自らの心が造り出した形相に束縛される愚かさは当然否定しながら、それを映像に過ぎぬとして捨て去れば片付くものでないことを痛感していたのである。次に見る巻第七・雪峰和尚章の問答は、かれの問題意識をうかがう手掛かりとなり得る。

師指樹童子問長慶、「古人道、へ見色便見心、心外無餘。你還見樹童子不」。対云、「見什摩」。師云、「孤奴」。慶云、「不孤、和尚」。師云、「你道不孤、我道孤」。慶退三步而立。師云、「你問我、我与你道」。慶便問、「和尚見樹童子不」。師云、「更見什摩」(師は梧桐の木を指差し、長慶に問う、「古人は言った、へ形を見ることは心を見ること。心の他には何も無い」と。お前は梧桐の木を見るかな。答えて言う、「何を見ておられます」。師「裏切り者め」。長慶「裏切りではありません。和尚」。師「お前は裏切りでないとと言っても、わしは裏切りだ

と云うのだ」。長慶は三步下がって立った。師「わしに問うてみなさい。お前に言ってやろう」。そこで長慶は問う、「和尚は梧桐の木を見ますか」。師「その上に何を見るのだ」。(七・十八)

長慶は長慶慧稜(854-932)、「古人」は瀉山靈祐(771-853)など。「孤奴」は他に用例を見出せず未詳だが、「孤」を孤負の意と取り、師に違背する輩、不肖の弟子と解した。

外界を見ることは、それを作り出した自心を見ることであると古人は言う。では、たとえば目の前にそびえる梧桐をどう見るか。長慶のとほけた答は、私には私の心しか見えません、梧桐などどこにあるのです?と、「色を見るは便ち心を見る」を体現してみせたつもりであろう。しかし雪峰は、それではまるで師の苦渋を理解しない態度と痛罵する。もちろん長慶は取まらない。背いてなどおりませぬ、先に「心外に餘無し」と言ったのは和尚ではありませんか。やむをえず雪峰は、自ら模範を見せることとした。「更に什摩を見るや」とは、心がそのように現前してしまつた以上、我々はそれをそのままに引き受けるほかないとの覚悟をこめた回答であろう。

紛々たる差別界は確かに心の造作である。しかし、幻影ではなくまさに心の造作としてあるものとして、それに向き合うことを雪峰は追求した。心が仏を見たのなら、仏に

とことん付き合わねばならないこともある。かれの見るところ、丹霞は唯心・無差別のみを知って差別界への対応を放棄しているのである。

いずれにせよ丹霞焼仏の公案は、本来の意図としては仏像と舍利に素朴な信仰を抱く寺主をからかい、己こそが仏であることを高唱する逸話であつたと思われる。それが雪峰に至ると、外に仏を求める莫れとの立場はすでに常識化して問題にならなくなつていたのであろう、丹霞すらも批難の対象としながら、心と外界との關係を問う公案となつていたのである。

(2) 韓愈と仏舍利

元和十四年(819)、法門寺の仏舍利が長安に迎えられ、王侯士庶が熱狂した。韓愈(768-826)は「論仏骨表」を奉つてこの状況に諷言をなしたが、かえつて憲宗の怒りに触れ、潮州刺史に左遷された。「祖堂集」巻第五・大顛和尚章には、この故事を下敷きにした一連の問答が記される。

『祖堂集』では、真身舍利を迎える皇帝と百官が見た不思議な光が、ことの発端となる。

……皇帝及百寮俱見五色光現、皆云是仏光。百寮拜賀聖感、唯有侍郎韓愈(原作「庾」、下同)一人独言不是仏光、不肯拜賀聖德。帝問、「既不是仏光。当此何光」。

侍郎当時失対、被貶潮州(……皇帝と百官は共に五色の光が現れたのを見、みな仏光であると言つた。百官は皇帝が感應を得たことを祝賀したが、ただ刑部侍郎の韓愈ひとりには仏光ではないと言ひ、聖徳を祝賀しようとはしなかつた。帝は問う、「仏光でないと言ふなら、何の光か」。侍郎はにわかには答えられず、潮州へ貶斥された。(五・一)

韓愈は、皇帝たちが見た光を仏光とは信じなかつたが、それが何であるのかは説明できなかつた。潮州着任後には大顛に会おうとするが、大顛は招きに応じない。しかし不思議な光の話を聞いた大顛は、態度を一変させてみずから韓愈を訪問する。

師云、「三諱不赴、不為侍郎。不屈自来、只為仏光」。侍郎聞已喜悅則申前旨、「弟子其時云不是仏光、当道理不」。師答曰、「然」。侍郎云、「既不是仏光、當時(是)何光」。師曰、「当是天竜八部、釈梵助化之光」。侍郎云、「其時京城、若有一人似於師者、弟子今日終不來此(師は言う、「三たび請われて赴かなかつたのは、相手が侍郎のだからではありません。招かれずにやつて参りましたのは、ただ仏光のためです。侍郎はそれを聞くとき喜んで、いきさつを話した。「わたくしがあの時、仏光でないと言つたのは、道理になつていないでしょう

か」。師は答える、「かなつています」。侍郎「仏光でないのなら、何の光なのでしょうか」。師「天・竜など八部の守護神、梵天・帝釈が教化を助ける光です」。侍郎「あの時の京師に、もし師のようなお方がいれば、今わたくしがここに来ることはけつしてなかつたでしょう。(五・一)

大顛は、皇帝たちが見た光は舍利を守る神々の放つ靈光であると言う。「祖堂集」は当時の通念にのつとつて、神々の光という超常現象の存在そのものは認めている。しかし、そんなものが出現したとて、仏法にとつてはせいぜい教化の助け程度の意義しか持たない、それが「祖堂集」の立場なのである。では、眞の仏光とは何か。

侍郎又問曰、「未審仏還有光也無」。師曰、「有」。進曰、「如何是仏光」。師喚云、「侍郎」。侍郎応喏。師曰、「看。還見摩」。侍郎曰、「弟子到這裏却不会」。師云、「這裏若会得、是真仏光。故仏道(光)一道、非青黄赤白色、透過須弥盧囷、遍照山河大地、非眼見、非耳聞、故へ五目不睹其容、二聽不聞其響。若識得這個仏光、一切聖凡虚幻無能惑也(侍郎はまた問う、「いったい、仏には光があるのでしようか」。師「あります」。進んで言う、「仏光とは何でしようか」。師は呼んで言う、「侍郎どの！」侍郎は返事をする。師「そら、見えますか?」

侍郎「わたくし、ここに至つてはわからなくなりまして」。師「ここをもし体認できれば、まことの仏光なのです。もとよりひとすじの仏光は、青黄赤白などの色ではなく、世界の中心の須弥山と世界の果ての鉄圍山とを通り抜け、遍く山河大地を照らし、目に見えず耳に聞こえず、ゆえにへ肉眼・天眼・慧眼・法眼・仏眼の五目はそのすがたを見ることができず、天耳・人耳の二聴はその響きを聞くことができない(「肇論」涅槃無名論)のです。もしこの仏光を見て取れたなら、あらゆる聖凡の虚妄は、あなたを惑わすことができないでしょう。(五・一)

韓愈を呼ぶ大顛と、応答する韓愈。この日常のはたらきこそが仏光、すなわち仏性の作用であつた。大顛の「看よ! 還た見るや?」とは、仏光が輝くその瞬間に畳みかける問いである。しかし韓愈はそこで大悟できず、大顛はひとまづ道理を説くしかなかつた。仏性の作用は、あらゆる色彩や、中心・辺縁といった物質空間の限定を超えており、感覺器官で捉えられるものではない。だからこそ大顛は、呼びかけ、応答というもつとも単純無意識な作用において、無分別なままにそれを体認させようとしたのである。「只だ仏光の爲め」にやつて来たというかれは、はじめから韓愈に対してこの作略を用いるつもりでいた。韓愈は大悟に失敗

したが、お陰で読者の我々は、大顛和尚の懇切な解説を読むことができるわけである。

なお、本来具有する仏性のはたらきを「仏光」と表現する例は、巻十六・古靈和尚章にも見えるので、参考のため確認しておきたい。古靈は百丈懷海に法を嗣いだ後、本師のもとに帰り、逆に師を教導する機会をうかがっていた。

偶因一日為師澡浴、去垢之次、撫師背曰、「好個仏殿、而仏不聖」。其師乍聞異語、廻頭看之。弟子曰、「仏雖不聖、且能放光」。師深疑而不能問(ある日、師を入浴させ、垢を落している時、師の背中を撫でて言う、「立派な仏殿だが、仏が靈妙でない」。その師は不意に奇妙な言葉聞いて、振り返って古靈を見た。弟子である古靈は言う、「仏は靈妙でないが、まあ光を放つことはできるようだ」。師は深く奇異の念を抱いたが、問い返すことはできなかった)。(十六・十六)

入浴して垢を落とすことは、煩惱を清めることの比喩ともされる。古靈は実際の入浴にちなんで、師が本具の仏性を識らず、煩惱の除去にばかり努めるような実践をしていることを婉曲に批判したのである。仏が聖なる靈妙さを成就していないとは、その意味と思われる。幸いにも、師の仏性は完全に曇らされてはいなかった。突然の弟子の言葉に彼は何か重大なものを感じ、謙虚に耳を傾ける姿勢を見せ

ている。止み難くまことの目覚めを求めるそのはたらきを、古靈は仏性の放つ光明として評価しているのである。

後に師は、古靈の説法を聞いて大悟する。「不可思議。吾本聞仏、將謂獨一。今始返照心源、有情皆爾(不思議なことだ。わたしはこれまで仏と聞けば、釈迦仏お一人だけがそうだと思っていた。今はじめて心の源を照らし返してみると、生きとし生ける者みな仏であった)。(十六・十六)とは、その折の述懐である。今度こそ、師は真に仏として「光を放つ」ことができただろう。

丹霞章と大顛章の二例について、舍利を機縁とした問答を検討した。大顛は、神々の放つ光明という神異の存在は否定しないがそれに価値もみとめず、その関心が仏性の作用としての真の仏光のみにあることが強く印象づけられる。また丹霞焼仏の挿話は、恐らくは仏像や舍利への崇拜を批判超克するのが趣旨であつたろうが、雪峰門下での拈弄ではもはや外的信仰への非難など問題にならず、そのはるか高みにおいて問答が展開されたのであつた。

四 「諸山聖迹志(擬)」に見える仏塔信仰

こうして見ると、晩唐五代の禪者はもはや仏舍利信仰など問題にもならない高格の問答をのみ残したかにもみえ

る。しかし『祖堂集』とほぼ同時代にも、禪宗に心を寄せながらも仏塔巡礼に生きた人物が存在していた。本章ではこのことを確認する。

敦煌文書スタイン五二九号背面には作者、題名を記さない聖地巡礼記が筆写されており、『敦煌遺書総目索引』と同じ『新編』はこれに『諸山聖迹志』(以下、『聖迹志』)との擬題を与える。文書正面の「定州開元寺僧帰文牒」には後唐同光二年(954)の紀年が見えており、『聖迹志』はこれより後の筆写になる。

本旅行記は、冒頭に仏法の伝来と後漢以来の皇帝による崇仏の歴史を述べ、最後に達摩の来華を記している。

即有南天竺国第三王子達摩大師、欽斯沐化、堪付大乘、振錫中区、来儀上国。摠一言以直説、即心是仏、絶万縁而泯相、身離衆生。心印密伝、弟(逸)相付囑、匡徒領衆、疊嶂辺峰、至(志)尚清高、情遊物表(そこに南天竺国第三王子の達摩大師がおり、漢土での教化のありさまは、大乘を伝えるに十分であることを仰慕し、中国に錫杖を振りならし、最上の国にやって来た。一言に集約してずばりと説けば、心こそが仏、あらゆる外縁を絶ち切つて形相を滅ぼせば、この身は凡夫のそれではない。心の印は秘かに伝えられ、代々付囑されて、人里離れ暈なわる深山に、門徒を教化し大衆を指

導し、志は清く高いことを尊び、心は俗界の外に遊んでいる(8)。

傍線を附した部分は、『宝林伝』達摩章に引く梁武帝作と称する達摩碑文の一節とほぼ同文である。『聖迹志』は、心こそが仏であり、今生に凡夫の身を解脱できるという説を受け入れ、仏心のしるしを伝授して深山幽谷に高尚な志を保つ人々を讃えている。では、その直後に記される作者自身の経歴はどうか。

某青禁(襟)暮(慕)道、幼踐禪門。覓聖跡而靡憚靈蹤、与法延(筵)而幽深不踐。遐遊江表、十有餘秋、凡覩聖蹤、並皆抄録、大唐仏道聖俗之宜、一一広陳、列之於後。管窺之見、略記愚懷、將自覩自紀(録)、焉敢聞於賢哲。

名山二十八所、仏舎利塔十九所、祖師塔六所、尊宿山門一所、果山五所、四絶寺四所。

(わたくしは少年の頃より道を慕い、幼くして禪門に入った。聖跡を求めては仏祖の遺跡をはばかることなく訪ねたが、講筵に列しても奥深い境地には至らなかった。はるかに江南に遊ぶこと十有餘年、およそ聖跡を見れば、みな記録し、大唐国の仏道に関する聖俗の事情は、一つ一つ詳説し、各記事の後に付した。管見を以つて愚考した所を書きとめ、自ら見て自ら記す

まで、どうして賢哲の耳に入れようか。

名山十八か所、仏舍利塔十九か所、祖師塔六か所、尊宿の山寺〔未詳〕一か所、果山〔未詳〕一か所、霞露寺など四絶寺四か所)

「禪門」に属するとの自己認識を持つ作者だが、「法筵に与れども幽深は賤まず」との口吻からは、とても自己の心身こそが仏であるとの自負はうかがえない。かれは「相を涙ほす」どころか、仏祖の聖地にあこがれ、巡礼に十年餘りを費やしたのである。そして「聖迹志」が崇敬を捧げる対象には、祖師塔ばかりか十九か所の仏舍利塔までもが含まれている。

「聖迹志」は、幽州石経寺の一段において、「仏境不利(離)人境内、人心不与仏心同(仏の世界は人の世界を離れてはいないが、人心は仏心と同じではない)」との詩句を残す。「聖迹志」の作者は、高尚な禅理を讃嘆しながらもそれを悟り得ない無力な自己に絶望し、ただ仏祖の救済をのみ願ったのである。かれは「祖堂集」とほぼ同じ時期、「禪門」を掲げながらこのような思想と実践を選んだのであった。

結語

「宝林伝」にせよ「祖堂集」にせよ、禅宗において仏舍利

とは説話や問答を展開するきっかけに過ぎず、舍利そのものを崇拜しているわけではない。ただ、展開された説話・問答の内容が大きく趣を異にしているのである。

「宝林伝」摩拏羅章の阿育王塔説話は、塔にまつわる因縁譚を中心として、過去の因縁を解き明かして衆生に安心を与える祖師の神通を強調するものであった。「宝林伝」は自己の世界観と聖人観によって、伝統的には仏教伝来の證拠とされた阿育王塔再発見伝説に新たな意義を与え、祖師伝の中に取り込んだのである。単純な仏舍利崇拜には関心を失っているようだが、仏陀への信仰に代わって祖師の超人性が強調されている。

五代の「祖堂集」に至ると、禅僧は舍利や仏像への信仰を嘲笑し、おのれに備わる仏性のはたらきこそが仏光であると人々を教導する。しかし、同じ時期に著された「諸山聖迹志」の作者は、「即心是仏」の「禪門」を慕いながらも、みずからの実践として記すのは仏舍利塔や祖師塔の巡礼である。同じく禅を掲げながら、まるで異なった精神世界に生きる人々の姿を二資料は伝えており、超越者への信仰が時代とともに消えるわけではないことを示している。

「宝林伝」摩拏羅章における衆生は、因果応報の連鎖する無量の時間と、生死を繰り返しながらさまよう無限の空間と、その座標軸の交わる一点としての卑小な存在に過ぎな

い。しかしその頼りなきへの自覚によって、自己や祖国への執着から解き放たれることもありうる。それが得度王の獲た救済であった。『諸山聖迹志』の作者は、「心印」を伝える人々を讃えながら、自らがその一員であるとは思えなかった。しかし、ちょうど『宝林伝』において阿育王塔の建立地が仏菩薩の霊跡であるとされたように、仏の世界は人の世界を包み込んでいる。その確信のもと、仏祖の塔を尋ね、靈山を巡拝することなら彼にも可能であった。『宝林伝』においても「聖迹志」においても、衆生は無力である。しかし、そこには救済があり、救済の背後には単なる迷信や信仰としては片付けられない一貫した思索がある。それはまさに、「もう一つの仏教」と呼ぶべき営みであろう。

【引用資料と略号】

『宝林伝』：『宝林伝・伝燈玉英集』中文出版社、一九七五年
 『景德伝燈鈔録』：駒澤大学図書館所蔵本
 『祖堂集』：『仏学名著叢刊 祖堂集』上海古籍出版社、一九九四年
 高麗：『景印高麗大藏經』新文豊出版公司

【参考文献】

王重民(1956)『敦煌遺書總目索引』『敦煌叢刊初集』二、新文豊出版公司

郝春文(2003)『英藏敦煌社会歴史文献叢録』第三卷、社会科学出版社

龔鵬程(2001)『晚唐的禪宗与道教』『唐代思潮』下、仏光人文社

会学院

齋藤智寛(2004)『宝林伝』の宗教世界——「無修」と「因果」——『集刊東洋学』九十二、pp. 78-97

齋藤智寛(2008)『悟れなかった人々——禅律双修者の祈りと救い——』『東方学報(京都)』八十二、pp. 69-117

椎名宏雄(1986)『宝林伝』逸文の研究』『駒澤大学仏教学部研究論集』十一、pp. 234-257

孫昌武・衣川賢次・西口芳男(2007)『中国仏教典籍選刊 祖堂集』中華書局

鄭炳林・陳双印(2005)『敦煌写本《諸山聖迹志》作者探微』『敦煌研究』二〇〇五(一)総八十九、pp. 1-8

敦煌研究院(2000)『敦煌遺書總目索引新編』中華書局

西脇常記(2000)『舍利信仰と僧伝——禪林僧宝伝』の理解のために——『唐代の思想と文化』創文社

注

(一) 『大藏經綱目指要録』巻八「禪門伝録共一百巻」に付された総論は、本書成立を「大唐貞元中」とする(『法宝總目録』二、770b)。しかし椎名(1986)が初めて紹介した『景德伝燈鈔録』第四冊所引卷十佚文には、石頭希遷の遷化を「貞元十年庚午之歲(794)十二月二十六日滅度」と記すから、この引用が正確であれば、本書の成立はそれ以降に限定でき

る。

- (2) 齋藤 (2004) を参照。
- (3) 爾時金棺從座而舉、高七多羅樹、往返空中、化火三昧。須臾食頃、灰生四樹、收得舍利八斛四斗。帝釈告請而得一牙、海神興伐天使、而失盜牙、而起宝塔、以三十二相全身、建八万四千之卒堵 (十一頁)。
- (4) 有沙門問仏、「以何緣得道、奈何知宿命」。仏言、「道無形、知之無益、要當守志行。譬如磨鏡、垢去明存。即自見形、斷欲守空、即見道真、知宿命矣」。(四十二章經「高麗二十、891c-892a」)
- (5) 師曰、「吾不明言、恐損此人。汝若苦問、記吾讖」。曰、「紅椀分玉浪、管炬開金鎖。五口相共行、九十無彼我」(一三六頁)。
- (6) 『祖堂集』の引用にあたっては、高麗版の巻数と張数を示す。たとえば(四・七)とあれば、巻第四第七張の意である。孫・衣川・西口 (2007) などの校本によって文字を改め、あるいは補った箇所もあるが、注記はしない。
- (7) 『諸山聖迹志』については、鄭炳林・陳双印 (2005) および齋藤 (2008) を参照。
- (8) 『聖迹志』は、International Dunhuang Project の Web サイトで公開中の彩色画像を底本とする (<http://idp.bl.eg>)。ただし写真では不明な字も多いため、郝春文 (2003) に「失名行記」として収録する校本を参考し、二〇〇七年九月には写本を裏見して文字を定めた。
- (9) 指一言以直説、即心是仏、絶万縁而泯相、即身離衆生(一

四〇頁)。

- (10) この詩の文字確定にあたっては、S・三三三『僧詩(擬)』に「題幽州石經山」として収録されたテキストも参考にした。

〔付記1〕 貴重な資料の閲覧をお許し下さった British Library の各位、特に Graham Hurst 博士に感謝申し上げます。

〔付記2〕 本論文は、日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究B (23230068、代表：佐竹保子) による成果の一部である。