

サムイェーの宗論をめぐる諸問題

沖 本 克 己

一

古代チベット王朝（吐蕃）の興亡は、そのままチベット仏教史における仏教の前期伝播（*saṅga dar*）の盛衰と重なり合う。その期間は精々百年前後のものでしかないが、様々な注目すべき展開を示しており、単にチベット仏教の範疇にとどまらない、幅広い関心と呼んでいる。またそれ故に、圧倒的に長い歴史を有する後期伝播時代（*phyi dar*）に対しても独自の意義を有しているのである。その中の最も大きな事件の一つがサムイェー寺（*dPal bSam yas mi 'gyur lhun gyis grub pa*）で行なわれ

た御前宗論、所謂サムイェーの宗論である。

既に著名なこのシナ禪宗とインド瑜伽行中観派との宗義論争に関しては、従来、主として年代論、勝敗の帰趨など、ひっくるめてその事実関係をめぐって諸説が行なわれて来た⁽¹⁾。それらに対しては山口瑞鳳教授が批判的に総合し、現在考え得る最も合理的な理解が示された⁽²⁾。

また、同時代資料とも言うべき敦煌発見資料の研究の進捗によって、吐蕃仏教史、とりわけチベット訳禪宗文献の輪郭が明らかになりつつある⁽³⁾。筆者もしばらくこの方面の問題に関与して来たが、なお充分に理解し得ぬ問題が多く、本稿もこうした状況の下にあって、とり立て

て新たな知見を提出し得るものではない。

ここでは、サムイェーの宗論の思想的意義を確認するための準備として、従来考えあぐねていた諸問題を含めて、前期伝播時代の全体を見通す大雑把な構図を描いて、識者の叱正をまちたいと思う。

二

チベットはその四方をシナ、インド、イラン、ホルの四大国に囲まれ、自らを「雪に埋もれた谷間の国」と自称し、文化的には特にインド、シナとの関係が深かった。吐蕃王朝もソンツェン・ガムボ王 *Strong btsan sgam po*（五八一―六四九）以来、両文化圏からの文化の移入に熱心であり、それらとチベット土着の思惟傾向との融合の結果、その独自の文化を形成して来た。仏教に関して、そのことは同様で、むしろ当時、仏教は総合的な文化体系そのものであったのであり、チベット文化形成に対して、仏教が重要な役割を果たしてきたのである。

ソンツェン・ガムボ王の時代、文成公主とティソン *Khri btsun* をシナ、ネパールから降嫁せしめ、その時そ

れぞれが自ら持する仏教をチベットにもたらしたのが、チベット仏教史における仏教の正式な伝播とされる。従来、これらの影響は王室およびその周辺にとどまり、チベット仏教史にとって重要な意義はもたないとされているが、少くとも王室およびその周辺、いいかえれば支配者層に何らかの影響を与えた限り、吐蕃王朝のその後の動向に直接関するものであると考えなければならぬ。即ち、すでに他の専論に明らかな如く、いくつかの曲折を経てティソン・デツェン王 *Khri strong lde btsan*（七四二―七九七）が崇仏を決意した時（七六一）先例に同じく、インドおよびシナの両国に仏教導入のための使節団を派遣したことからも、吐蕃王朝の融合的態度がうかがえるのであり、それはソンツェン・ガムボ王以来、一貫した姿勢としてとらえる必要がある⁽⁵⁾。

ティソン・デツェン王在位当時のシナ、唐帝国は安史の乱（七五五―七六三）の混乱を経て、崩壊への道を歩みはじめており、その支配権も地方には及ばなくなっていた。吐蕃王朝との関係も複雑を極め、七六三年には吐蕃は長驅長安を占領し、これはすぐに撤退するが、翌七六

四年には涼州を占領する。一方、七六七年にはダン・レクシク sBrang rGya ra legs gziigs を団長とする使節団を派遣するが、七七六年には瓜州を占領し、七八一年には寿昌県を陥落させる。この同じ年に唐からは良瑋、文素の二人の僧侶がシナ仏教を伝えるための使節として派遣されており、七八三年には建中会盟を結ぶが、七八六年には孤立していた沙州を占領する⁽⁶⁾。

この複雑な和戦両様の唐蕃関係は、節度使による藩鎮の出現により、唐帝国の威令が辺地に及ばなくなったことにその理由を求めることが出来よう。国境における争いは絶え間なく、そのことは唐史の記述からもうかがえるが、少なくとも中央政府とはほぼ一貫して友好関係にあったと解すべきであろう。この様な状況下で、シナ仏教も伝播しはじめたが、敦煌陥落以前のそれが如何なる性格のものであったかを知る手がかりは皆無である。むしろこの時期はシャーンタラクシタ Santarakṣita の構想とそれに基く指導によるインドの瑜伽中観学派系の仏教が主流を占めていた様であり、そのシャーンタラクシタは、ボン教との宗論(七七二)において、「一つの王国

に法に対する見解が二つ生じるならば非常に害悪が大きい⁽⁷⁾」としてこれを論破し、また入蔵初期に利用したタントラ仏教を禁圧する等、非妥協的な厳格な態度を取ったが、その煩瑣な教理体系、解脱理論は必ずしもチベット人の歓迎する所ではなかった様で、それが敦煌陥落後に入蔵した摩訶衍の主唱する禪の流行や、シャーンタラクシタ自身の非業の死とも関係する様である。

サムイェーの宗論の経過は次の如くである。即ち、シャーンタラクシタは摩訶衍の入蔵とそれによる混乱を予言し、その対策としてカマラシーラ Kamalasila を招くことを弟子のイエシェー・ワンポ Ye shes dbang po に命じて死んだ。史学の常道に従えばシャーンタラクシタは摩訶衍の活躍を知っていたとも考えられるが、摩訶衍の入蔵以前に没したとするのが現在の定説である。

摩訶衍は敦煌陥落に時期を同じうして来蔵し、シャーンタラクシタの活躍によって仏教の理解水準を高めてはいたが、その煩瑣な顯教主義に倦んでいたチベット人の間にたちまち教線を拡大した。しかしこれはインド系仏教徒(漸門派)の反感を買う所となり、政治的策動もまじ

えて、禪宗は禁教処置を受ける。これに対して禪宗(頓門派)は激しい抵抗をくりひろげ、その圧力によって七九三年(中国暦七九四年)頓門派はその禁を解かれるが、その経過は恫喝的である。ティソン・デツェン王はイエシェー・ワンポの助言に従ってカマラシーラを招き、サムイェー寺チャンチュップリン (Byang chub gling 菩提院) に御前宗論を設け、摩訶衍は敗北を認めチベットを去った。

以上がサムイェーの宗論の顛末であり、これは上山大峻氏によって解明されたものである⁽⁹⁾。以下にサムイェーの宗論をめぐる問題点を挙げていくことにする。

三

摩訶衍の入蔵経路に関して、『頓悟大乘正理決⁽¹⁰⁾』には二通りの記述がある。即ち、王錫の序文に依れば、

大唐国に漢僧大禪師摩訶衍等三人を請う⁽¹¹⁾。

とあり、これに従うならば、摩訶衍は唐朝よりの正式使節と考えなければならないが、一方摩訶衍自身の上表文中に、

臣沙門摩訶衍言く、当に沙州降下の日、贊普の恩命を奉じ、遠く追いて禪門を開示せしむ⁽¹²⁾。

とあり、これは敦煌よりの入蔵を示唆する。⁽¹³⁾ 当時の敦煌にはおびただしい数の禪籍が搬入されており、東山法門から北宗、荷沢宗、保唐宗に及ぶそれらの典籍が一種の思想の混淆状態をうみだしていたことは容易に察せられる⁽¹⁴⁾。これらの却って相互に対立する主張が矛盾的に同居し、ひっくるめて禪宗と称されていたとするならば、摩訶衍の思想に見られる矛盾や融合的態度も理解し得るのであり、また、摩訶衍と関係の深い敦煌の高級官寮王錫の贊普への上表文には次の文章があり、從來から摩訶衍と交渉のあったことをうかがわせる。

伏見贊普誓誠節竭身力、或澄心而妙一禪定、或發惠而広訳真經、更建立伽藍、雕刻素像、交馳駢使、延請僧徒、豈不是弘菩薩之心、啓慈悲之願、精修六度、拯拔四生耶、若如此者、同聲聞之修、非菩薩之行、菩薩行者、於施則三事体空、於見則四生齊等、不彼不此、無是無非、雖垢清一如、亦以果殊貴、凡其動念、無非利益有情為事〇〇……⁽¹⁶⁾

一方、当時の長安、洛陽の仏教界ではすでに北宗、荷沢宗とも衰亡し、かわって密教の最盛期であり、禪宗は江西湖南および四川という辺地に次代への胎動を始めたばかりである。従って摩訶衍が正式の使節として派遣される事態は考え難く、以上のことを総合して、摩訶衍は敦煌に所在したと結論し得るであろう。また、そうであれば、王錫の序文には粉飾が混入していることとなり、その記述の資料性に関しても注意が必要となる。

摩訶衍自身は自ら北宗に属することを標榜し、それはそのまま受け入れるべきであるが、ティソン・デツェンの命により共に禪教を開いた達摩磨低即ち法意は、『禪門資承襲図』に摩訶衍と共に神会下に配される襄州法意と考えられる。⁽¹⁷⁾ 従って同じく『承襲図』に神会下に配される摩訶衍がサムイェーの宗論の当事者であることは間違いない。そのことの正当性はともかく、この事実は敦煌にも関わりのある圭峰宗密⁽¹⁸⁾（七八〇—八四一）が恐らくは『正理決』諸本のいずれかを実見して、その思想と共に荷沢宗のものと判断した結果と考えるべきで、更に踏み込んで言えば、サムイェーの宗論そのものを宗密が

知っていたこと、即ちこの事件がシナにも伝わっていたことが充分考えられるのである。

次に摩訶衍の思想を明す資料に関して、『パシエー』sBa bsled（サムイェー寺縁起）『ブトゥン仏教史』Bustan chos 'byunggs 等のチベット史書に次の様にいう。即ち、シナ禪宗の禁教解除の後、

王がカマラシーラを招くために使者を派遣した。すると、頓門派は主従三百人が『十万頌般若』を得て禪定院（bsam gran gling）の扉を開いて四ヶ月の間、争論を学んだ。法を実践する必要はなく、眠ることで満足だと教える『禪定臥輪論』bsam gran nyal chog gi 'khor lo、そこにおいて論争を破るものである『禪定論』bsam gran gyi lon および『再論』Yang lon の二つ、知によって完成するものである『見解の背肉（e）』lta ba'i rgyab sha と経によって完成するものである『依拠となる八十経』mdo sde brgyad bcu'i khungs 等を作った。『解深密経』をしかりつつみ込んでこれは法ではないと言って捨てた。⁽¹⁹⁾

これらの典籍の同定の試みもいくつかあるが、書名のみで決定的な証拠に乏しいため、なお確定するには至っていない。ただ、この記事によって、頓門派は御前宗論以前から活発な著作活動を行っていたことが知られ、それらの内には現在知られる所謂摩訶衍遺文と関わるものもあるであろう。たしかに、漢文『正理決』は摩訶衍の思想を明す最大の資料ではあるが、そのみを基準として発想する態度は排されねばならないことがここからも明らかである。そして、その『正理決』はこの時点で書かれたと理解されているが、先のチベット史書にはそのことは反映していない。むしろ『正理決』の名はペリオ九六号にあらわれるのであり、即ち“Theg pa chen po'i don la cig car 'jug pa'i man ngag”がそれである。テキストに依れば、その著者はメン和尚 Man hva shan で、メン和尚はティソン・デツェンの治世にツォンカ（Tsong ka）で教線を張り、虚空蔵 Nan kai snying po を弟子とし、敦煌占領の將軍であるシャーン・ティスムジエ・マルウ Zhang Khri sum rje nar bu の帰依を受けた後、シナに行ったとされる。『正理決』には

摩訶衍の活動場所の一つとして訟割（Zhang kat）を挙げ、これはドミエルビによってスンカル（Zung kar）に同定されているが、ツォンカである可能性も否定できない。とすれば、メン和尚は摩訶衍である確率が高まり、宗論後も活躍した虚空蔵の存在によって、宗論そのものの史的意義もまた変化せざるを得ない。虚空蔵が摩訶衍の弟子である可能性を示唆する今一つの文献にペリオ六九九号がある。⁽²⁰⁾ これは摩訶衍の『禪定頓悟論』（スタイン四六八号）とも共通する頓門派の典籍であるが、その注釈部分に、虚空蔵の他、ラン・スガタユーチャ Riang Sugatagoca、ラン・ド・ケンチョクジュンネー Lang 'grod dKon cog 'byung nas、ウナ・アナン dBu na Anang、エム・チ・ン・ン・Brom za Srib pa、マ・ン・ザ・リン・チエン Mar kong za Rin cen の名を挙げ、成就者達（grub pa po de rnam）とする。これは『正理決』序に摩訶衍の弟子として挙げる皇后没盧氏、蘇毗王嗣子須伽提と共通しており、それ故虚空蔵を含む他の人も摩訶衍の弟子、所謂頓門派に属すると考えられるのである。

さて、宗論の第一資料の一つである『正理決』についてはすでに多くの論考が加えられており、それは必ずしも見解を一にするものではないが、筆者の見解を要約すれば以下の如くである。

即ち、『正理決』は大別すると王錫に依る序文と、問答編と、摩訶衍の上表文とである。このうち、問答編は更に旧問、新問、仮問などに分け、内容は王の下問、漸門派との対論、仮問問答などから成る。『正理決』全体は、

- (一) 論争に関わる往復文書を基礎とし、
- (二) 王錫がいくつかの資料に基いて取捨し、編集し直したものをさらに転写したもので、
- (三) 編集は杜撰で、重複・脱落が多く、
- (四) 重層の問答往復を内包し、成立自体に時間的経過が見られ、
- (五) 摩訶衍の思想を明す基礎資料ではあるが、その全てではなく、
- (六) 論難に対する経証による応答が主体であり、
- (七) その論述には限界がある。

といった特色をもつものである。その思想は看心・離念・不思不観・智慧波羅蜜・頓悟漸修・修行否定などによって総括し得るが、これは先に見た如く、禪宗諸派の文献が混在した敦煌の仏教事情と対応するものである。

四

御前宗論は対立の最終的な決着のために設定された舞台であるが、この宗論の本質は思想論争ではなく、却って教と行の対立であった。それを教のレベルで論争に応じた所に摩訶衍の未熟があり、禪そのものの完成度の低さがあるといえる。即ち、禪宗はシナにおいてそうであった如く、チベットにおいても教學理解の高まりと、それに対する倦怠・絶望という状況の下で、それらを一挙に覆して行の完成を得ることを目的とするものであるからである。従って当時のインドを代表する一流の仏教学者カマラシーラの精緻な理論体系と仮借ない論難論破は摩訶衍のよく対抗し得る所ではなく、敗北は自明のことといえよう。このことは、それ以前の漸門派との対決における勝利の記録であるはずの『正理決』においてさ

え、論争を忌避する姿勢を見せていることから充分知られる所である。

こうして、頓門派は敗退し、以後チベットは龍樹の見に従うことに決せられたのであるが、事態はこれで落着いた訳ではない。何よりも吐蕃王朝は成立以来、インド、シナ阿文化圏に対するバランス感覚を有しており、サムイェーの宗論はその破綻として位置づけられ、そこから生じた激しい対立が一方に偏したまま容易に納まるはずもないからである。

カマラシーラは論争後、『修習次第』『中観明』を著したが、その著作動機は次の如くである。

それから軌範師カマラシーラに王が、一切法を聞思修の三によって、我のないことを決断するこの法は如何なるものであるかを文書に書くよう申し上げたので、『修習次第』第一章を作った。王は御覧になって、意義をお考えになり、今、その意義を考えられたとおり一筋に修習するなら、如何に修習するか、と申し上げたので、『修習次第』第二章を作った。そこで果はどのようにあられるかと申し上げたの

で、『修習次第』終章、「果を示したもの」を作った。果を示したものの」の続きに和尚の見解がまちがっていること、それを論破して明した。ここで非常におよるこびになったので、その意義を説明しつつ、シャーンタラクシタ師のお考えに異を唱える者が生じるといっておそれのために、経証と論理をもって『中観明』を作った王に与えたのである。⁽²⁵⁾

ここには、なお論争の余波の納まらぬ状況がうかがえるが、実際、カマラシーラおよび漸門派の中心人物の一人であるイエシエー・ワンポは共に非業の死をとげていた。⁽²⁶⁾

一方、頓門派の動きとしては、論争後に編集されたと考えられるベリオ一六号(五)に次の文がある。

これまでに相を信ずる者達への答の肝要を与え終った。即ち(以上の見解は)瑜伽師の正依の典籍としても認められるのである。全て、先に返答した者達(漸門派)も、真向から反対せざるを得なくなった者達(頓門派)に対して説明だけでおわり乍ら、正しく教義

を確立したというならば、(そうでなく) 自らの正依を形成しつつ、他を除いた訳でもないのである。また涅槃を得て、輪廻を断じたとも言えないのである。⁽²⁸⁾

これは、頓漸の論争がなお継続していた様相を示しており、その漸門派による質問内容は『修習次第』と関連が深く、『修習次第』への反論の性格をもつともいえる。⁽²⁹⁾ また、この問答及びあとに続く(六)(七)の部分はヴィマラミトラ Vinamitra の『頓入無分別修習義』 *Cig car 'jug pa nam par mi rlog pa'i bsgom don* に引用され、しかも『頓入無分別修習義』は頓漸二門の対立関係ではなく、頓門派による漸門派の包摂という思想的意義をもつとされる。⁽³⁰⁾ 同様の傾向をもつ文獻にスライン七〇九号⁽³¹⁾、ペリオ八一八号およびスライン七〇五号⁽³²⁾などがあり、論争の結果とは別に頓門派優位のうちに、両者が融合する様相が知られるのである。

五

サムイェーの宗論以後も禅宗は命脈を絶たれた訳では

なく、却って漸門派を下位に置く結果となった。このことは後の『禪定灯明論』*bSam gyan smig sgron* 等に⁽³³⁾ 一層明瞭であるが、その理由として禅宗の実践理論の平明さとマハーヨーガの問題を挙げることができよう。

一体、摩訶衍以下の頓門派が自らの宗派をチベット語で如何に表現したかは問題の残る所であるが、その一つがネル Chol チェンボ *rNal 'byor chen po pa* (大瑜伽派)であったことは間違いない所である。この語は彼等の所依の經典の一つである『楞伽經』に基くものであり、原語 *Mahāyoga* (Yogin) は漢訳では「修行者」にすぎず、禅宗の修行者一般を指す慣用語である。しかし乍らこのマハーヨーガはシャーンタラクシタによって禁止されたタントリズム・密教の用語と同一であり、またその基本的な教理の共通性から、容易に密教と習合する要素を有していた。⁽³⁴⁾

マハーヨーガが何時解禁になったかは判然としないが、パドマサンバヴァ *Padmasambhava* の来蔵以来、チベット人が密教に憧憬を抱いていたことはまちがいない、しかも当時は、インドもシナも密教の隆盛期を迎え

ていた。宗論に勝利した頓教主義の予期せぬ崩壊の後、シナへ派遣されたナム・パルシトク *pa rNam par mi rlog pa* を中心とする使節団(八〇四)は丁度日本の最澄、空海の入唐と時期を同じくしており、それぞれこぞって密教を求めたことであろう。

入蔵するインド僧にもタントリストが多く、例えば先に見たヴィマラミトラの如く、禅宗を利用してその教理体系を整理した者も多かったにちがいない。かくして、もはやインドとシナの対立をもたらすことのない密教が宗論後のチベットに定着し、漸門派および頓門派はその中に組み込まれていったのである。

以上、宗論以後の諸問題についてはなお課題も多いが、別稿を期してひとまず論を終ることにする。

註

- (1) 長谷部好一「吐蕃仏教と禪」愛知学院大学文学部紀要 第一号、名古屋、一九七二、七〇〜七六頁に詳細な研究史が附されている。それ以後の研究史に関しては、例えば Paul Demiéville, 'L'introduction au Tibet du bouddhisme sinisé d'après manuscrits de Toueng'

- houang" *Contribution aux études sur T'ouen houang*, Paris, 1979. (翻訳「林信明訳「チベットのシナ仏教」禅学研究六一号、京都、一九八二、九六頁以下) などが参考になるが、一方の説であり、いくつかの補訂を要する。

- (2) 山口瑞鳳「吐蕃王国仏教年代考」仏教研究所紀要第三号、成田、一九七八、一〜五二頁。

- (3) 木村隆徳「敦煌チベット語禪文獻目録初稿」東京大学文学部文化交流施設研究紀要第四号、東京、一九八〇、九三頁以下。同「敦煌出土のチベット文禪宗文獻の性格」講座敦煌8『敦煌仏典と禪』東京、一九八〇、四四一頁以下。拙稿「敦煌出土のチベット文禪宗文獻の内容」同右、四〇九頁以下。

- (4) R・A・スタン著、山口瑞鳳、定方晨訳「チベットの文化」東京、一九七一、三六頁。

- (5) 『フウランテプテル』に依れば、サムイェー寺本堂は一階はチベット様式、二階はシナ様式、三階はインド様式で建てたという。Red annals, Gangtok, 1961, f. 17b, ll. 6-7. (翻訳「稲葉正就、佐藤長」フウランテプテル」京都、一九六四、九五頁)

- (6) 山口瑞鳳前掲書、および同「吐蕃支配時代」講座敦煌2『敦煌の歴史』東京、一九八〇、一九五頁以下参照。

- (7) dPa' bo gtsug lag 'phrang ba: *mKhas pa'i dga'ston*, vol. ja, Sata Pitaka Series, vol. 9 (4), New

- Delhi, 1962, f. 89b. 以下 KGG.
- (8) KGG, f. 105b.
- (9) 上山大峻「曇曜と敦煌の仏教学」東報学報三五冊、京都、一九六四、一五五—一七〇頁。これに対して年代その他の補訂を加えたものが注(2)の山口教授の論文である。
- (10) Pelliot 4646, Stein 2672, 長谷部好一前掲書に付された校訂テキストを用いる。以下「正理決」
- (11) 『正理決』七七頁左。
- (12) 同右、八五頁右。
- (13) 柳田聖山『釋家語録Ⅱ』世界古典文学全集 36B、東京、一九七四、四五三—四六六頁。篠原寿雄、田中良昭編、講座敦煌8『敦煌仏典と禪』一九八〇。
- (14) 江州宗系としては『鴻山警策』一本が見出されている(前注参照)が、時代は不明である。なお、南宗という用語は敦煌本『六祖壇經』を含めた、荷沢系の神会および宗密にのみ見られるもので、実質的には荷沢宗をさす。馬祖、石頭系では全く使われておらず、従ってこの系統を南宗に含めるのは適当でない。
- (15) 拙稿「摩訶衍の思想」花園大学研究紀要八号、京都一九七七、一頁以下。
- (16) ヴリナ三三〇一号。ただし筆者は未見であり、P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, pp. 220—221 によった。
- (17) 『中華伝心地禪門師承襲図』宇井伯寿校訂岩波文庫本、東京、一九三九、一九〇頁。
- (18) 田中良昭「敦煌本『禪源諸詮集都序』の残巻について」印仏研二五巻一號、東京、一九七六、一〇七頁以下。
- (19) KGG, f. 116a, Bu ston rim chen grub: *Chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod*, sDe dGe ed. f. 122a—b. 翻訳は E. Obermiller: *History of Buddhism by Bu ston*, Heidelberg, 1931, p. 192. 芳村修基「インド大乘仏教思想研究」京都、一九七四、五七二頁、佐藤長「古代チベット史研究(下)」京都、一九五九、八六〇頁など。
- (20) 芳村修基前掲書、一九頁。Yoshio Imaeda "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet" JA. CCLXIII, Paris, 1975, p. 138. Samten Karmay "A Discussion on the doctrinal position of rDzogs chen from the 10th to the 13th centuries" *ibid.* p. 153—4. 拙稿「敦煌出土西蔵文禪宗文獻の研究(1)(2)(3)」印仏研二六巻一號、二七巻二號、二八巻一號、東京、一九七七、九、参照。
- (21) M. Lalou: "Document tibétain sur l'expansion du dhyāna chinois" JA. Paris, 1939, pp. 505—523. Y. Imaeda: *op. cit.* pp. 136—139. 拙稿「Sam yas の宗論(1)」日本西蔵学会々報二二號、東京、一九七六、五

- 頁。
- (22) P. Demiéville: "Deux Documents de Touen-houang sur le Dhyāna chinois, 『塚本博士頌壽記念仏教史学論集』東京、一九六一。再録『*Choix d'études bouddhiques*, Leiden, 1973, pp. 320—346. 翻訳、林信明『『神会語録』とチベット宗論』禅学研究六〇号、京都、一九八二、一五二頁。
- (23) 拙稿「敦煌出土西蔵文禪宗文獻の研究(1)(3)」四六一頁、四二七—四二三頁他参照。
- (24) 注(1)および注(3)に付された文献目録参照。ごく最近のものとして、山口瑞鳳「摩訶衍の禪」講座敦煌8『敦煌仏典と禪』所収がある。
- (25) KGG, f. 108b, 119a.
- (26) KGG, f. 119b.
- (27) 山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」一二二頁。
- (28) 拙稿「Sam yas の宗論(1)」日本西蔵学会々報二二號、東京、一九七五、六—七頁参照。
- (29) 勿論、漸門派の教理・主張は厳密な一貫性があるから、その主張命題も『修習次第』に限定してしまうことはできないかも知れない。今、紙幅の都合で対応の数字のみを記せば凡そ次の如くである。『修習次第』のテキストは G. Tucci: *Minor Buddhist Texts*, Part III, Roma, 1971, を使用する。P. 116, f. 119 ①—BK, p. 13, ll. 13—14, f. 123, ②—p. 18, l. 20ff, f. 125, ③
- (30) —p. 21, ll. 6—11, f. 127, ④—p. 25, ll. 17—9, f. 142, ⑤—p. 10, ll. 8—12, f. 143, ⑥—p. 15, ll. 7—9.
- (31) 原田覺「Sam yas の宗論以後に於ける頓門派の論書」日本西蔵学会々報二二號、八—十頁。なお、ヴリナ一六号(五)と(七)は『無所得一法論』なる独立の典籍であることが解明されている。木村隆徳前掲書九七頁以下。
- (32) 木村隆徳「敦煌出土チベット文写本 Stein 709」日本西蔵学会々報二二號、一一頁以下。
- (33) 拙稿「敦煌出土西蔵文禪宗文獻の研究(2)」九一六頁以下。
- (34) sNub chen Sangs rgyas ye shes: *rNal 'byor ming gi bstan gyan*, pub. by S.W. Tashi gang pa, Ladakh, 1974. 拙稿「Sam yas の宗論(1)」四頁以下。
- (35) 鈴木大拙『梵文楞伽經梵漢藏索引』京都、一九三四、一三六頁。
- (36) 平松敏雄『西蔵仏教宗義研究第三卷』東京、一九八二、三五頁以下。ただし南宗を持ち込むことは適切ではなく、その定義もあいまいである。また神会には「靈知」の用例はない。