

チベット訳からみた『楞伽師資記』成立の問題点

上山 大 峻

一

既に報告したように^①敦煌石室遺書の中に発見された『楞伽師資記』一卷に対応するチベット訳が、同じく敦煌出土のチベット訳写本の中に存在する。ところがこれを漢文本と対照してみると各処に差異が認められる。まず気づく大きい違いは、チベット訳では序がなく、撰者を記さず、第五祖道信伝の途中で終つてゐることである。こうした点よりチベット訳の翻訳原本となつた本自体が、第八唐朝洛州嵩高山普寂禅師等に到る浄覚集の漢文本『楞伽師資記』と本来違つてゐたのではないかという疑問が生じてくるのである。この点についてわれわれの先ず考えつくことは、『師資記』の完本(浄覚の本)からチベット訳相当の部分を抄出した別本があつて、チベット訳者はそれに依拠して翻訳を為したのではないかということであつた。そのような別本が敦煌写本の中に見つかるとは思つたが、いままでに涉獵された七点の『師

資記』の写本に関するかぎりそれを確かめることができない。^②紙質と筆跡からみて最も古い写本と思われるS 2054も浄覚集の『師資記』の写本であつて、どうもチベット訳の原本に当る『師資記』は敦煌に入つた形跡がない。そのような別本が無かつたとすれば、チベット訳する時に訳者が他の部分を書いて抄訳したのであろうか。しかし、このチベット訳の文章をみると極めて原文に忠実な、しかも漢文を充分に読みこなせない者の行つた愚直とまで云える透写訳であつて、訳者が恣意的に原本に改変を加えて訳出したとは到底考ええない。また、翻訳された当初は完全なチベット写本であつたものが書写伝承をくり返す間に、現在のチベット訳写本のようになり短なものになつたのであろうか。なるほど些細に検討すれば誤写脱落の若干は認めざるをえないが、この写本の形態からみて、かなり重要な文献として書写伝持されている形跡が認められ、^③両本の差異を安易に写字生の気紛れに帰して解釈することには問題がある。

以上のように考えてみると、敦煌出土の漢文写本の中には確認できないけれども、やはりチベット訳の翻訳原本となつた『師資記』は別にあつて、浄覚集の本とは本来ちがつたものであつたという推定にかえらざるをえない。

そのような別本を想定するとすれば、それと浄覚集の本との関係はどのように考えたらよいであろうか。はじめに言つたように、浄覚集の本より抄出されたのであろうか。結論を言えば私はそうではなく、むしろ逆であつて、チベット訳の原本となつた形のものが『師資記』の原型として先に在り、浄覚集の『師資記』は後にそれに附加増広して集成されたものではないかという意見をもつのである。このように考えるに到つた根拠をチベット訳との対比より指摘し、『楞伽師資記』の成立問題について一つの仮説を提示して批判を仰ぎたいと思ふ。

二

『師資記』の内容が一貫していないところから、チベット訳の発見以前に既にこの本の編集のあり方について疑義が提せられていた。『師資記』の構成は、道信伝を軸にして明確に前後二部に分れていて、著作意図も基本資料も異なるというものである。ところがチベット訳の『師資記』もまた、問題の道信のところを途切れている(もつとも道信伝の最初少しを

含むが)。このことを発端に、次のような諸点が注意されるのである。まずチベット訳には次の部分が欠ける。

「又云。従師而学。悟不由師。凡教人智慧。未嘗說法。就事而徵。指樹葉是何物。又云。汝能入瓶入柱。乃能入火穴。山杖能說法不。又云。汝身入心入。又云。屋内有瓶。屋外亦有瓶不。瓶中有水不。水中有瓶不。乃至天下諸水。一中皆有瓶不。又云。此水是何物。又云。樹葉能說法。瓶能說法。柱能說法。屋能說法。及地水火風。皆能說法。土木瓦石。亦能說法者何也。」(大正八五・二二八四。12—20)

この文は漢文本の第一祖求那跋陀羅の条の最後に附されるものであるが、内容は「就事而徵」と言うようにいわゆる指事問義といわれる禅の説示形態で、歴史的には道信に次ぐ弘忍の頃から定着したようである。したがつて求那跋陀羅の条にこのような文が加わるのは疑わしく、チベット訳が元の形で右の文は後に附加挿入されたものではないか。

次に第二祖菩提達摩の条の次の部分がチベット訳に欠ける。

「余則弟子曇林。記師言行。集成一卷。名之達摩論也。菩提師又為坐禅衆。积楞伽要義一卷。有十三紙。亦名達摩論也。文理円浄。天下流通。自外更有人。偽造達摩論三卷。文繁理散。不堪行用。大師又指事問義。但指一物。喚作何物。衆物皆問之。廻換物名。變易問之。又云。此身有不。是何身。又云。空中雲霧。終不能染汚虚空。然能翳虚空。不得明浄。涅槃經云。無內六入。無外

六塵。内外合故。名為中道。」（大正八五・一二八五b15—25）

右の文は、曇林が『達摩論』一卷を製したこと。菩提（達摩）が楞伽要義を釈し、これも『達摩論』と称せられて、世に並び行われたこと。偽作の『達摩論』なるものもあつたことを述べ、更に「菩提達摩」大師の「指事問義」を紹介する。このうち「指事問義」なるものは先に見た如くである。また曇林が『達摩論』を製する等の記事も、いかにもそれまでの『師資記』の筆致と合わないもので、歴史的注釈として後から加えたものと見做しうる。

また曇林について、次の文が注意を惹く。

「……余広如統高僧伝所明。略弁大乘入道四行弟子曇林序。法師者。……」（大正八五・一二八四。26）

右の文中、「略弁大乘入道四行弟子曇林序」は、一般にこういう書名とされる。確かに『景德伝灯録』卷三十にも「略弁大乘入道四行曇琳序」と書名の如く掲げるところがあるが、チベット訳でみるとこの部分

gshan rgya cher ni dge hdun mhon rtags yod pañi mdo bsad
pañi nani nas hbyun ba bshin no// da hdir ni theg pa chen
poñi chos lam spyod pa bshñi mdo bsad do// (Poussin Cat. 6
01 (2), B. 26a⁴)

他は、広くは『統高僧伝』の中に出ているとおりでである。いま、ここでは大乘の四法行の要略を説くのである。

とあり書名ではない。曇林の序からの引用と考えられる「法師者。……意在後文。」の文はいわば菩提達摩の伝記である。ところが『師資記』の著者はこうした伝記については既に「余広如『統高僧伝』所明」と言っており、いわば典拠が重複することとなる。「師資記」の原著者の意図はあくまでも「大乘の四法行の要略を説く」ことにあり、この文が曇林のものであると敢て言うつもりはなく、チベット訳のよりに「弟子曇林序」の文字は最初はなかつたのではないか。おそらく前説の曇林の達摩論等に関する記事を後になつて挿入した時に附加したものであろう。

また次の点が注目される。すなわち、漢文本では求那跋陀羅を「南天竺国人」とするに對し、チベット訳は

rgya gar gyi dbus gyi yul nas……(Ibid, 12a³)

インドの中央の地方より……

となつている。この三蔵の伝記は例えば『高僧伝』卷三に「求那跋陀羅。此云功德賢。中天竺人。以大乘学故。世号摩訶衍。」（大正五〇・三四四a）にある如く、「中天竺人」とみるのが通念である。それが浄覚集の漢文本の『師資記』ではわざわざ「南天竺国人」に変更されている。同じ浄覚の『註般若波羅蜜多心經』の序には「古禅訓に曰う。宋の太祖のとき、求那跋陀羅三蔵法師は、楞伽の法灯を伝えるために南天竺より渡来した。南宗と呼ばれる所以である。」とある。もつと

もこれは淨覺の弟子李知非のものではあるが、柳田氏の指示を俟つて言えば、このとき淨覺の宗を南宗と称すべき要請があり、その理由づけのために「中天竺」をわざわざ「南天竺」に変えたのである。チベット訳はその変更をうけていないものであるといえる。

以上の諸点を集約して言えることは、両本の『師資記』のあいだには、明らかに「附加変更をうけたもの」と、「そうでないもの」との関係があるということである。このことに、先に論じたチベット訳写本が忠実に翻訳原本を伝承しているという結論を加えるならば、附加・変更を受けていない別本『師資記』とは、序文が無く、著者不明で、道信伝の途中で終るものであつたということになるのである。

三

右の結論から当然のことながら、淨覺がそれまであつた古本『師資記』を素材とし、それに増広・改変を与えて新しい広本『師資記』を編纂したという形成過程を導き出すことになるが、果してこのようなことが起りうる状況的理由が認められるであろうか。また、そういう古本の『師資記』がチベット訳されて敦煌写本の中に遺つている史的事実にとのように関連づけるか、論議の若干を補つて右の結論の吟味を試みたいと思う。

チベット訳からみた『楞伽師資記』成立の問題点(上山)

敦煌がチベットに占領された七八一年以降に漢文仏典がチベット訳される場合、原本は大抵敦煌よりもたらされた。そして翻訳に際しては両語を巧にする翻訳者が担当した。しかし、チベット訳師資記の訳文を検討してみると、翻訳者が漢語にあまり通じていないで、屢々誤訳していることに気付く。更に『翻訳名義集』の翻訳術語を無視した一見稚拙な訳文は、チベットにおける仏典翻訳が軌道にのる以前の初期の翻訳であることを示すものである。以上の特徴よりみてこのチベット訳は、遅くとも敦煌がチベットに占領される七八一年頃以前まだシナ語に通ずる翻訳者が育たない時代に為されたものと考えられる。したがつて翻訳原本は敦煌の書庫からではなく別のルートから入手されたであろう。敦煌と別系統で早い時期に禪宗文献がチベットに入つたことについては、例えばサムエ寺院の古い寺誌である『パーシエ』には、サルナンという人物がチンソンの幼年の頃、仏教導入の為、中国に赴き、帰路、益州の金和尚に逢つたり五台山を訪れたりしたのち多量の仏典をチベットに将来したという記事があり、別本の『師資記』が届く可能性を知ることができる。その別本『師資記』に基いて訳出されたチベット訳写本が、チベットの占領下に入つて、チベット語の仏教の行なわれるようになった敦煌に流入してきたものと考えられる。

次に、淨覺の広本『師資記』の編集の点について考えてみ

る。柳田氏の指摘する通りに『師資記』の道信以前の部分、すなわちチベット訳相当の範囲では、道宣(五九六—六六七)の『統高僧伝』との連関が強い。例えば第二菩提達摩の伝について「余広如統高僧伝所明。」⁽¹³⁾と言ひ、また第四爰禪師の項で「按統高僧伝曰。可後爰禪師。」と具体的に書名を挙げている。この『統高僧伝』には道信(五八〇—六五一)の伝(大正五〇・六〇六b)が含まれている。そこでは彼の資弘忍(六〇一—六七四)にも触れているが、増補されたものとしても『統高僧伝』のこゝら辺りまでが道宣の記述しうる時代的限界であろう。チベット訳の『師資記』もこの道信のところで擱筆している。ところで道宣が晩年に加えた『統高僧伝』補部のうち卷二五に『楞伽經』を宣揚した法沖(五八七—六六五?)の伝があり(大正五〇・六六六a—c)、ここに『楞伽經』研鑽の盛行した記述をみる。併せて求那跋陀羅を『楞伽經』の訳者としてその伝承者たちの最初にもつてくる発想もみられる。『楞伽師資記』の原著作は、この『楞伽經』盛行の時代的背景から生みだされたものではないであろうか。そしてその時期は、そうした『統高僧伝』記載の下限からあまり隔らないころと推定するのである。

増広の『師資記』が浄覚によって編纂された時期は七二〇年頃であると推定されている。この編纂者浄覚(六八三—七五〇?)は、道信以後の伝の叙述に大いに用いている『楞伽仏

人法志』の著者玄曠に、かれが中宗に召されて長安に入り開宗したとき(七〇八頃)に参じている。そしてその玄曠は、神秀(六〇六?—七〇六)と同門の東山弘忍の法を承けたものである。すなわちかれらは道信・弘忍が創め、隆盛に赴いた東山法門の面々である。たしかに柳田氏の指摘のとおり、道信以後の『師資記』の叙述は東山法門の伝法系譜に終始している。ところで、浄覚はなぜ東山法門の系譜を編集するに当つて楞伽師の系譜を用いたのであろうか。もつともこの疑問は、更にいへば東山法門の玄曠が『楞伽仏人法志』という楞伽師の伝灯であることを標題とした著作を為したかという点にまで遡るであろう。東山法門が隆盛を招いたとはいへ、定期的に『楞伽經』が盛行した法沖の頃よりあまり隔りはない。東山という地域を中心集つた禪師たちが新しい集団を形成したとしても、かれらは依然として楞伽師の範疇に含まれるものであろうし、またそのことに自らの權威を求めていたに違いない。こゝに東山法門と楞伽師の系譜が結びつく理由がある。『楞伽仏人法志』は道信以前に引かれることがない。このことを以てこの本は元來道信以前の記述を持たなかつたとなしうるかどうかは疑問であるが、たしかに浄覚は道信以前にそれを依用していない。既成の別本『師資記』を若干加筆してそつくり道信以前にはめこみ、続く普寂までの系譜を楞伽仏人法志』に依拠しながら新しく加え、更に序文を冠し

て『楞伽資師記』一卷を集めたのであろう。加筆にすぎないということでは原標題はそのまま変わらず、増補加筆した功で浄覚には編集者の名が与えられよう。

なほチベット訳は道信伝の途中「……識無形。仏無相貌。」のところで忽然として止筆されている感がある。しかし、末尾は / rdsogs sho// rdsogs sho// (終る。終る。) と書れている、この本が完結したものであることを示している。たびたび言うようにこの写本がかなりしつかりした写本であることからみて、偶然に書写を中止したものとは思われない。やはり本来、ここで完了していたと見るべきであろう。漢文の文章は、一見継続した内容の中段で切られている様子が無いでもないが、一旦完結していたのが、其後にまた叙述を継続したと考えることも不可能ではない。浄覚集の『師資記』の中で道信伝の分量は極めて大きく、全体のほぼ二分の一を占めている。これは道信が、楞伽師の系譜をのべる側からと、東山法門の法灯を述べる側からとの両方の接点となり、両者からの叙述が合体した為ではないであらうか。

- 1 拙稿「チベット訳楞伽師資記について」『仏教学研究』二五・二六合併号、昭四三。
- 2 七点の『師資記』の写本はすべて浄覚集のものと同じであることが残存部分から確かめられる。柳田聖山『初期の禪史』三九—四〇頁、昭四六。
- 3 S. 2054 は大英博物館で実見に及んだが、薄い紙といわれる用紙にやや速書風の書体で写されており、他の残簡が吐蕃支

チベット訳からみた『楞伽師資記』成立の問題点(上) 山)

配期かそれ以後の厚手の悪質紙に稚拙に書かれているものと明瞭に区別できる。この紙や筆跡は、曇曠の著作を写したものに多く、時代的に八世紀中頃のものと推定する。

4 誤写とごつごつ。例えば、*gyo ba dah myi gyo ba* とあるべきが *so ba dan myi so ba* (23a³) とあつたり、*das so chog na* が *rus so chog na* (22b³) などごつごつするやうな字形の類似などよりおかされた些細なものである。脱字については、例えば「理々数然」に対応するところが……*myed do// gshun de lha bas na……(47a²)* となつており、*gshun* (理)の一字しかみられない。このような例は、この写本が書写を重ねて伝承されてきたものであることを示している。

5 書写が端正な筆跡であること。校訂が為されていること。用紙が、ちゃんとした貝葉形で麈紙を用いていない。丁数に夾番号が冠されており、まとまつた叢書の一として写されていること、などを根拠として挙げうる。

6 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』六二—六三頁、昭四二。

7 柳田前掲書、六七—六九頁参照。

8 昨年お会いしたとき、フランスの R. A. Stein 教授もチベット訳『師資記』は別本であるという意見を述べられた。

9 拙稿「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究」(下)『東方学報』三九冊、昭四三、二二—二四頁参照。

10 前掲拙稿「チベット訳楞伽師資記について」参照。

11 山口瑞鳳「チベット仏教」『講座東洋思想』第五章、二二三頁。

12 柳田前掲書、六二頁。

13 柳田前掲書、九〇頁。

14 柳田前掲書、七四頁。

15 柳田氏は『楞伽仏人法志』にはもともと道信以前の伝は含まれていなかったであろうと推定する。柳田前掲書、五九、六五頁。

(この研究は禅文化研究所研究助成金による研究成果の一部である。)