

『續高僧傳』興聖寺本について【解説】

沖本 克己

はじめに

本研究所研究員である緒方香州氏が堀川興聖寺所蔵の一切經のうち、『梁高僧傳』および『續高僧傳』が特異な性格を持つ異本であることに気づいたのは、かれこれ三十年以前になる。

氏は別掲の詳細な対照表を作成して、一九七九年の日本印度學佛教學會で本寫本の紹介をした（残念ながら論文は発表されていない）。

我々はその全体像が明らかになることを待望していたが、氏の慎重な性格やその他の事情により現在まで公開されることはなかった。僅かに関西大學の藤善真澄氏が寫本を閲覽し、玄奘傳に関する興味ある論攷を公にされた¹。

藤善氏は、詳細な調査の結果、この興聖寺本は貞觀十九年(645)に成立した『續高僧傳』初稿本とは別な形で上梓されたもので、その成立はおそらく貞觀二十三年(649)のことであろうと結論づけられた²。

全容に関する概観は緒方氏による「基礎資糧對照表」をもってかえ、ここでは今回取りあげる「習禪編」の寫真を掲載することにする。もっとも異動の激しい部分の一つである「玄奘傳」の寫本については本研究所において別に論じられることになっているのでそちらに譲る。なお寫本全文の掲載は都合によりここでは行なわない。

習禪編について

今、その習禪編を見るならば、卷十六から卷二十までの五卷からなり、末尾には習禪編の總論が置かれる整然とした形になっている。内容を比較すると、既に緒方氏の一覽表に詳しいが、藤善氏が指摘するように、卷十六の「後梁荊州覆船山釋法常傳、後梁荊州長沙寺釋法京傳、後梁荊州玉泉山釋法懺傳、後梁荊州支江禪慧寺釋惠成傳、後梁荊州玉泉山釋法忍傳」など、および現大正大藏經本にいう卷二五（習禪六）および卷二六（習禪六之餘）は存在しない。そしてそれ以外の内容はほぼ現本に一致している³。

他編と比較すると、「感通編」が三十九人増補されているのに續いて二十六人の増補であり、この兩編だけが飛び抜けて多いことがわかる。これのみをもってしても、七世紀中葉のシナ佛教界の激しい変化の様相の一端を知る手がかりとすることができるであろう。

¹ 「『續高僧傳』玄奘傳の成立 - 新発見の興聖寺本をめぐって」 鷹陵史學第五號、仏教大学、1979, pp.65-90. 最近、同氏によって『道宣伝の研究』（京都大学学術出版会、2002）が出版され玄奘傳に関する論攷も増補・再録され、翻刻をも公にされている。

² 同上p.89.

³ 同上p.69.および緒方氏による添付資料参照のこと。

今、試みに『續高僧傳』習禪編に列傳される禪師の卒年を調査してみると、おおむね生卒年順に並べられており、興聖寺本の習禪編最終巻に当たる巻二十で比較的遅いのは、慧斌(574-645)(591bc)、曇韻(641)(592c-593b)、慧思(642)(593bc)、慧熙(645)(594c-595a)、智聰(648)(595ab)等であり、生卒年不詳の僧徹を最末尾とする。智聰は没年が六四八年であるから、先の藤善氏の推論はここでも妥当である。

そしてそのあとに習禪編の総論がつづく。このことは、興聖寺本巻二十も既に加筆された結果であること、その修正は時間を遡って古い部分すなわち初稿本の内容にも及んでいたことが証明される。

なお、大正大藏經では卷第二十五、二十六とされる「習禪編六、六之余」を検討して見ると、列傳される各禪師の卒年は以下の如くである(T.50,597.ff.)。

『續高僧傳』卷二五(T.50,597c,ff.)

唐鄧州寧國寺釋惠祥傳一(616)

京師大莊嚴寺釋曇倫傳二(626)

蒲州仁壽寺釋普明傳三(667?)

蒲州柏梯寺釋曇獻傳四(641)

秦州永寧寺釋無礙傳五(645)

江州東林寺釋道暄傳六(628)

荊州四層寺釋法顯傳七(653)

荊州神山寺釋玄爽傳八(658)

蒲州救苦寺釋惠仙傳九(655)

益州淨惠寺釋惠寬傳十(653)

衛州霖落泉釋僧倫傳十一(649)

京師西明寺釋靜之傳十二(660)

丹陽沙門釋智巖傳十三(654)

『續高僧傳』卷二六(T.50,602c,ff.)

唐衡岳沙門釋善伏傳十四(660)

代州照果寺釋解脫傳十五(650-656)

潤州牛頭沙門釋法融傳十六(657)

衛州霖落泉釋惠方傳十七(647)

揚州海陵正見寺釋法嚮傳十八(630)

蘄州雙峰山釋道信傳十九(651)

江漢沙門釋惠明傳二十(?)

即ち、初稿本から興聖寺本に至る四年の間の増補の様相は初稿本が発見されぬ現時点では知る

手がかりを持たないが、「習禪編六、六之余」は興聖寺本以後の増補であること、増補は初稿本完成より後の僧侶だけではなく、それ以前に没した高僧の事歴にも遡って行なわれていたことがここからも知られるから、上の推測を補強することになる。従って、興聖寺本においても全体が書き改められ、かつ加筆されていたことは確実なのである。

なお、普明の詳細は分からぬが、禪定寺に入ったのが大業六年(610)で三十才もしくはそれを少し過ぎた時であったから、八十六才で没したのを逆算するともっとも遅くて六六七年となるから、これは道宣の没年に当たる。没するぎりぎりまで増補に努めていたことが知られるのである。

以上のことを前提として、主として興聖寺本習禪編の紹介を兼ねていくつかの問題を論じておきたい。

菩提達摩の顕彰

まず、菩提達摩や慧可に関するもっとも古い記録の一つとして信頼性の高い『續高僧傳』の記事も実践家達の躍動期に直面し、それによって彼らの思想史的な意義も変更せしめられて行くことになるのだが、そのこと、つまり道宣の加筆が遡って達摩や慧可傳等にまで及んでいるのかどうか、ということが差し当たっての関心である。

興聖寺本を見る限り、巻二十までの習禪編一から五に限っては、上に指摘した欠落部以外は現大正藏經本とはほとんど変わるところがない。しかし、「総論」に記される菩提達摩顕彰記事の部分や後に見る慧可章は矛盾的要素を含んでいる。今その問題点をあげると次の如くである。

屬（つづ）いて菩提達摩なる者有り。神化もて宗に居し江洛を闡導す。大乘壁觀、功業最も高し。在世の學流、歸仰すること市の如し。然而るに誦語は窮め難く、厲精するもの蓋し少なし。其の慕則を審にするに、遣蕩の志存せり。其の立言を觀るに、則ち罪福の宗、兩つながら捨す。詳らかにするに夫れ、真俗の雙翼、空有の二輪、帝網の拘らざる所にして、愛見は之を能く引く莫し。靜慮は此を籌る。故に絶言せり。然而るに彼の兩宗を觀るに、即ち乘の二軌なり。稠は念處を懷き、清範崇ぶ可し。摩の法は虛宗にして玄旨幽蹟なり。崇ぶ可きは則ち情事顯れ易し。幽蹟則ち理性通り難し。所以に物もて其の筌を得るは、初め披洗するに同じく、心用に至りては壅滯惟れ繁しと云う。之れ差を得るは述し難し。

屬有菩提達摩者。神化居宗闡導江洛。大乘壁觀功業最高。在世學流歸仰如市。然而誦語難窮。厲精蓋少。審其情慕。則遣蕩之志存焉。觀其立言。則罪福之宗兩捨。詳夫。真俗雙翼。空有二輪。帝網之所不拘。愛見莫之能引。靜慮籌此。故絶言乎。而觀彼兩宗。即乘之二軌也。稠懷念處清範可崇。摩法虛宗玄旨幽蹟。可崇則情事易顯。幽蹟則理性難通。所以物得其筌。初同披洗。至於

心用壅滯惟繁云。之得差難述矣。(T.50,596c)

多少の文字の出入りがあるが、ここでは興聖寺本に従った。詳しい校定は省略する。冒頭の「神化居宗」も「神化虚宗」ではないかと疑われるが、興聖寺本に従って今はそのままにしておく。

ここに表現される達摩の禪法は『二入四行論』の内容に従ったものであり、この達摩と僧稠⁴との両者を「乗之二軌」として高く評価する。そして両者は禪法を異にするが、甲乙をつけ難いというのである。そして、ここにいう、「大乘壁觀功業最高」の言葉が達摩禪へのお墨付きとなって以後の禪宗史の主流となっていくのである。

しかし、冒頭にある「屬」とは何を意味するのか。實はその直前の部分には次のような記事がある。

高齊の河北、獨り僧稠を盛んなりとし、周氏の關中、僧實を尊登す。寶重の冠は方駕して神道の通ずる所を澄安し、強禦を制伏せり。宣帝、擔負して府藏を雲門に傾け、家宰、階を降りて歸心を福寺に展べ令むるを致す。誠に圖有り。故に中原の定苑をして綱領を剖開せしむ。惟だ此の二賢、踵を接し燈を傳え化を流して歇むこと靡し。而して復た林野に委辭して天門に歸宴す。斯れ則ち大隱の前蹤を挾み、無緣の高志を捨つる耳。終に復た身を龍岫に宅せり。故に是の行藏、儀雅有り。

高齊河北獨盛僧稠。周氏關中尊登僧實。寶重之冠方駕澄安神道所通制伏強禦。致令宣帝擔負傾府藏於雲門。家宰降階展歸心於福寺。誠有圖矣。故使中原定苑剖開綱領。惟此二賢。接踵傳燈流化靡歇。而復委辭林野歸宴天門。斯則挾大隱之前蹤。捨無緣之高志耳終復宅身龍岫。故是行藏有儀雅。(T.50,596bc)

即ち、ここでは僧稠(480-560)と僧實(476-563)とが南北の禪宗を代表する二賢として尊崇を集めていたというのである。ここに宣帝とは僧稠のために天保二年に雲門寺を建てた北齊文宣帝(550-559 在位)である(T.50,554b)。

それにも拘らず、達摩を賞賛する記事が続くことによって、文脈に混乱が生じている。即ち、一見して分かる通り、後者の記事では同時代人である僧實と僧稠を對比させ、兩者をもってシナの禪界を南北に分かつ巨人として描寫するのであるが、前者の記事では僧稠も達摩も共に北地の人物であり、「高齊の河北、獨り僧稠を盛んなりとす」と記したにも拘らずここでは禪風の違いに力点を置いて併置し、地理的な對比や先の評価は無視されてしまっているのである。しかも、「総論」の末尾には、

所以に思遠は清風を振るい、稠實は華望を標せり。厥の後寄に貽（のこ）せる、其の源、尋ぬ可し。斯れ並びに古人の同じく録せる所にして、豈に虚ならん哉。

⁴ 拙稿「僧稠について」『禪思想形成史の研究』p.19 参照。

所以思遠振於清風。稠實標於華望。貽厥後寄其源可尋。斯並古人之所同錄。豈虛也哉。(T,50,597b)

とある。ここに「思遠」とは南岳慧思(515-577)、淨影寺慧遠(523-592)であり、「稠實」とは先に對置された僧稠と僧實である。これによって、達摩の評傳が初稿完成後の附加に過ぎぬことが改めて暴露されているといっていいただろう。達摩およびその系統の禪宗は道宣が『續高僧傳』を書き終えた頃、にわかに注目されはじめた新しい運動だったのである。

慧可と『楞伽經』

次に慧可傳における問題を見ておこう。

『續高僧傳』達摩傳(T.50551b-551c)による限り、そしてまた達摩に歸せられる『二入四行論』に見る限り、その内容に取り立てて『楞伽經』と菩提達摩を結びつける顕著な形跡はない。

そうした前提に立って見るならば、慧可傳は様々なエピソードの重層構造となっていることが分かる。例えばここには達摩と『楞伽經』との関連について、慧可傳に達摩からの傳授としてそれが記録されているが、胡適の考証によって、それは後代の付加と考えられている⁵。

胡適の指摘する竄入部分は、

①初達摩禪師以四卷楞伽授可曰。我觀漢地惟有此經。仁者依行自得度世。(552b)

②每可說法竟曰。此經四世之後變成名相。一何可悲。(552c)

③故滿每說法云。諸佛說心。令知心相是虛妄法。今乃重加心相。深違佛意。

又增論議殊乖大理。故便那滿等師常齋四卷楞伽以為心要。隨說隨行不爽遺委。後於洛陶中無疾坐化。年可七十。(552c)

の三ヶ所であるとされる。しかし、③の部分につづく「斯徒並可之宗系。故可別敘。」も、一連の竄入と解すべきであるし、第二の部分から第三の部分に至る二十一行、即ち那禪師・慧滿・曇曠法師のエピソードも連続した増広部分であると解する方が妥当であろう。これらは全て、『楞伽經』の系譜に属する頭陀行者に関連する記述であり、連続させて元の慧可傳から切り離す方がそれぞれの文意が通るからである。

今、上のことを元にして、長くなるが竄入・加上されたと考えられる原文を引いておくと、

初達摩禪師以四卷楞伽授可曰。我觀漢地惟有此經。仁者依行自得度世。

每可說法竟曰。此經四世之後變成名相。一何可悲。

⁵胡適『胡適文存』第四集卷二、「楞伽宗考」、台北、1953,p.211ff.

(有那禪師者。俗姓馬氏。年二十一居東海講禮易。行學四百南至相州遇可說法。乃與學士十人出家受道。諸門人於相州東設齋辭別哭聲動邑。那自出俗。手不執筆及俗書。惟服一衣一鉢。一坐一食以可常行。兼奉頭陀。故其所往不參邑落。

有慧滿者。滎陽人。姓張。舊住相州隆化寺。遇那說法便受其道專務無著。一衣一食但畜二針。冬則乞補。夏便通捨覆赤而已。自述一生無有怯怖。身無蚤虱睡而不夢。住無再宿。到寺則破柴造履。常行乞食。

貞觀十六年。於洛州南會善寺側宿柏墓中。遇雪深三尺。其旦入寺見曇曠法師。怪所從來。滿曰。法友來耶。遣尋坐處。四邊五尺許雪自積聚不可測也。故其間有括訪諸僧逃隱。滿便持衣鉢周行聚落無可滯礙。隨施隨散索爾虛閑。有請宿齋者。告云。天下無人方受爾請。)

故滿每說法云。諸佛說心。令知心相是虛妄法。今乃重加心相。深違佛意。又增論議殊乖大理。

故使那滿等師常齋四卷楞伽以為心要。隨說隨行不爽遺委。後於洛陶中無疾坐化。年可七十。(斯徒並可之宗系。故可別敘。)(552c)

となるのである。カッコでくくった部分が新たに加えた追加部分である。これによって第二、第三の文は連続することになる。特に慧滿の最後の説法、即ち、

故に滿は毎に説法して云く、諸佛の心を説くは、心相は是れ虚妄法なるを知らしめんがためなり。今ま乃ち重ねて心相を加えるは、深く佛意に違い、又た論議を増して殊らに大理に乖せん。

というのは、『楞伽經』に基づく教説であることは明白である⁶。

そして確かに、この部分をカットすることによって、元の慧可傳の文脈もはっきりするのである。さらに言えば、慧可傳そのものは、「故末緒卒無榮嗣」(552a)まででおわっており、後は交流のあった向居士や化公、彦公、和禪師、林法師などの名前や事蹟が記されているのである。

すなわち、ほとんど弟子が居ない、といったん書き終えた後に慧可が別の文脈で、即ち楞伽宗の祖師として高く評価されていることに気づいて慧可の周辺に集まる群像を書き足したものと考えてよいだろう。

ここに向居士の書簡とされるものは『二入四行論』に、

故に幽懷を寫(そそ)いで、聊(いささ)か入道方便偈等を顯さん。用いるに
有縁同悟の徒を簡(えら)ぶ。暇有らば披攬せよ。坐禪して終に須らく本性を見

⁶例えば四卷本『楞伽經』に、「種種不實諸虚妄滅。則一切根識滅。大慧。是名相滅。」(T.16,483a)等とあり、類例は枚挙に暇がない。

(げん) ぜん。

故寫幽懷、聊顯入道方便偈等。用簡有緣同悟之徒。有暇披攬。坐禪終須見本性⁷。

という、所謂『二入四行論』雜録部分に對する序文のあとに記される弟子たちの一人の言葉に含まれているのである⁸。

以上のことをまとめるならば、慧可傳には『二入四行論』傳持者としての慧可と『楞伽經』傳持者としての二つの相互に矛盾する文章が混在しているのである。

そして、上に上げた人々が『二入四行論』系統の弟子たちであるとすれば、一方、『楞伽經』傳持者の系統は、

慧可 - 僧那 - 慧滿

であると道宣は認識していたのである。ここに慧滿は道宣(596-667)の同時代の人であると推測されている⁹。

かくして、『續高僧傳』興聖寺本は早くも多くの加筆部分を含んでいることが明らかとなった。そして、こうした文脈の乱れが、当時の達摩禪の急激な勃興を示唆しているのである。そしてそのことが後々の法系争いの淵源ともなっていくのである。

禪宗の法系

初期禪宗史の困難な課題の一つである法系争いについて一言するならば、ここに記される「四世懸記」はどのように考えるべきであるかが問題となる。慧可の四世後と言えば慧滿の弟子の世代である。一方、楞伽宗の正系は『楞伽師資記』によって、

慧可 - 僧璨(529-613) - 道信(580-651) - 弘忍(601-674) - 神秀(606?-706)

とされる。道信傳も興聖寺本のまとめられたあと、道宣が最末年までに書き加えたものの一つであるが、神異の修禪僧であるというのみで(T.50,606b)、これをもって直ちに達摩系に結びつけることはできない。

すなわち、道宣の意識の中には後の禪宗の主張する法系についての認識はなかったごとくであり、こうした禪宗に特徴的な厳密な宗派的法系の思想自体が当時の佛教界そのものに存在しなかったと

⁷柳田聖山『達摩の語録』筑摩書房、1969,p.48。

⁸これを序文と見做すことについては、次に公開される論攷を待たれたい。

⁹柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法蔵館、1967,p.20。

言ってもよいであろう。宗派発生当時はもっと柔軟な形態だったことは、諸派の交流の事実からも容易に推測し得るのである。

それ故、道宣が当時の佛教界、とりわけ勃興期の禪宗の複雑な動向の全てを知悉してわけでもないことは理解しておかなければならないにしても、ここに記される四世懸記は明らかに偏狭な党派的争いの反映なのである。

そしてそれが道宣の記述に矛盾を内包させてしまった原因でもあるが、こうした事柄は、初稿完成後、四年の内に書き改められた興聖寺本の持つ特徴の一つとっていいだろう。

そしてさらに、我々が手にする現『續高僧傳』の、附加された部分である法沖傳には更に多量の楞伽師の名前が挙げられているのである(T.50,666b)¹⁰。これをもって、所謂楞伽宗の急激な抬頭の様相の一端を知ることができるのである。

その楞伽宗の系譜には上にも指摘したとおり、知り得るだけで二つの流れがある。では、慧可をして「此の經は四世の後に變じて名相と成らん」と言わしめたのはいったい誰なのか。

この予言はもとより慧可の云ったことではなく、慧可こそは達摩から傳えられた『楞伽經』の傳持者であるとする後世の説に他ならない。

そもそも『楞伽經』の本格的な研究が盛んになるのは隋代以後の事である。そして、それは『起信論』についても同様で、初期の考究は、曇遷(542-607)等が中心人物の一人であったとしなければならない¹¹。シナの禪界のみならず佛教界全体には、折々の流行、といったものがあり、ある時期に集中的に特定の經典や論書が研究される、そういった事象が観測されるのである。そして、達摩や慧可の時代には『楞伽經』はいまだそうした時期を迎えてはいないのである。

つまり、道宣が『續高僧傳』完成後に増補した、楞伽師として達摩および慧可を顕彰し、それを継承すると称する法沖の系統を所謂楞伽宗と称するならば、楞伽の系統をつぐという主張がすでに別に存し、兩者には對立が生じていたということであり、この予言はその一方の側からの批判でなければならないのである。

ではいずれの側からの批判であるのか。くだいて云うならば、一方に慧可、さらには達摩に発する楞伽師の系統を継承すると主張する党派が存し、他方にそれに對する批判を慧可に託していわしめた、自ら正系を自認する党派があったということである。そしてそうした正系争いが道宣が『續高僧傳』初稿本を書き終えた頃に既に発生しており、それを知った道宣が急遽校訂増補を加えたが、それは比較的早い時期から始まっており、それから後も絶えずテキストは増補を重ねていたということである。

ところで慧可の四世後といえば『楞伽師資記』をはじめとする禪宗の傳承では五祖弘忍(601-674)にあたる。

¹⁰ 柳田前掲書、p.22,ff.拙稿『禪思想形成史の研究』国際禪學研究所、1979,p.76,ff.

¹¹ 法上傳(T.50,485a)。慧海伝(T.50,515c)。智正伝(536c)。曇遷伝(T.50,572b)。静琳伝(T.50,590a)。玄琬伝(T.50,616a)。法沖伝(T.50,666b)等に『楞伽經』講義の記事が見える。このうち、智正、静琳、玄琬、法沖がそれぞれ曇遷に関わる。曇遷はまた『起信論疏』を撰している(T.50,574b)

道信、弘忍のいわゆる東山法門が『楞伽經』の傳統に立たぬことは上にも見たとおり『續高僧傳』道信章からも明らかであるが¹²、とすれば、慧可懸記は正に弘忍およびその周辺、即ち東山法門に對する批判でなければならない。

そして、そのことは東山法門に既に楞伽師即ち達摩の正系を任ずる主張があったことを意味し、そうである以上、そこにすでに何らかの燈史が存していたことを知らしめるのである。

現存最古の燈史としては、その全容は知られぬが、玄頤¹³による『楞伽（佛）人法志』のあることが『楞伽師資記』の引用から知られる。しかしながら『人法志』は神秀の没後に著されたものであり、それ故、道宣の時代に成立した燈史ではあり得ない。

ところで、これらの二著は『續高僧傳』の楞伽宗の系統をそのまま繼承してそれを東山法門に結びつけたものであるが、同じく『續高僧傳』をその成立根拠としながらも、意図的にそれに對決する姿勢をもつものに『傳法寶記』系統の燈史がある¹⁴。

そしてこれらはいずれも八世紀前半に成立し、しかも相互に相手の存在を知らなかったといわれる。

一体、ほぼ時期を同じうして成立した史書が、相互にほぼ同じ法系を、しかもそれが先に見た如く牽強附会に基くものを、互に無関係に説くとは考えられない。それ故、兩者の共通のソースとなった燈史を措定する必要がある。

そしてそれこそが慧可懸記にかかわる、道宣の晩年あるいは没後まもなくに弘忍に関わりつつ成立したと考えられる燈史であり、従って、禪宗に於ける祖統意識は従来考えられていた以上に早い時期に遡ることが明らかとなるのである。

おわりに

以上、瑣末に渉る議論を重ねたが、『續高僧傳』興聖寺本とは、『續高僧傳』初稿本の完成した六四五年から六四九年にかけて増補された新しい『續高僧傳』であり、そこには当時の目まぐるしく変化する佛教界の潮流の変化が活寫されており、それをさらに詳細に分析することによって、その動きの一端を知り得る好個の資糧である、ということが出来るのである。

そして、ことを「習禪編」に限って言うなら、達摩や慧可の顕彰も、『楞伽經』の宣揚の事実も全て、この四年の間に起こった変化の投影である、ということが出来るであろうし、増補された禪僧達の位相を確かめることによって、それらの持つ思想史的な意義が知り得るであろう。

¹²精微な考察がすでになされている。(柳田前掲書 p.64ff.)。また、全唐文 304、『大唐蘄州龍興寺故法現大禪師碑銘』に、

師預修已墓寺前南嶺地為吉祥、掘皆巨石不可開動、已經數日、師意弥專、忽有一人来詣掘所、作礼既畢出一編書、与師遂云為師穿墓觀其用狀、殆非人功信宿掘成、不知所

在、開其留書、乃菩提達摩之論也。

とあり、楞伽宗と東山法門が系統を異にすることを傍証する。

¹³生没年不明。『楞伽師資記』によれば、神秀没後、十余年以上存命している(柳田『初期の禪史1』筑摩書房、p.57)。それ故その没年は720年前後と考えられる。

¹⁴これら初期の燈史をめぐる諸問題については、[柳田初期]にほとんど論じ尽くされている。なお、『傳法寶記』は『續高僧傳』に基いて慧可懸記を二度にわたって引用するが[柳田初期1 p.366,420]、その意図は、『續高僧傳』にいう意味をことさらにかえる所にある。即ち、慧可懸記は本来東山法門批判であるが、それを自らにとりこむことによって、その批判を換骨奪胎して、他に向いているかの如くに装わしめたのである。

多くを語り得なかったが、今後の幅広い立場からの禪宗史の見直しが進められることを願ってひとまず紹介の文とする。