

『内證佛法相承血脈譜』の編輯過程 について

—初期禪宗文獻が最澄に與えた影響—

伊 吹 敦

はじめに

筆者は二十五年ほど前に「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」(1997年)と題する論文⁽¹⁾を發表し、天台宗を標榜したはずの最澄(766-822)が『内證佛法相承血脈譜』(819年)において、自らが相承した五つの血脈の中で「達磨大師付法相承師師血脈譜」を冒頭に掲げている理由を推測するとともに、その中で引用されている『付法簡子』、『西國佛祖代代相承傳法記』等の散佚文獻の内容を推定し、その初期禪宗史上における位置づけ等について私見を述べておいた。

この論文は、最澄の主著の一つである『内證佛法相承血脈譜』を初期禪宗史の視點から扱うという、それまでにない取り組みであったため、国内外でそれなりの反響を得ているようである。ところが、最近、「達磨大師付法相承師師血脈譜」の文章を細かく検討し直してみたところ、前稿にはいくつかの大きな誤りがあることに気づいた。本稿は、その訂正を行おうとするものである。

前稿では、いくつかの誤りに基づいて立論を行ったため、『達磨系圖』や『西國佛祖代代相承傳法記』の内容の推定において大きな誤りを犯しており、その結果、その成立時期や歴史的な位置づけにも錯誤が生じてしまっている。その前稿における誤謬を掲げると、

1. 前稿では、『西國佛祖代代相承傳法記』の引用文の範囲を誤認していたため、最澄が「達磨大師付法相承師師血脈譜」において引用を行う際の特異な方法、即ち、時として、ある文獻からの引用文をそれと明示せずに地の文として敘述したり、孫引き

を直接の引用として提示したりする場合があるということを見逃してしまった。

2. 前稿では、最澄が『西國佛祖代代相承傳法記』からの引用として提示している文章の一部について、「傳衣説」を説き、『付法簡子』の引用と内容的に一致する点があるという理由から、実際には『付法簡子』からの引用であろうと推測したが、これは軽率に過ぎ、先ずは最澄の言葉通り、『西國佛祖代代相承傳法記』の逸文と見做すべきであった。
3. 前稿では、『四行觀序』や『付法簡子』、達磨や慧可の碑文等の引用文を最澄が直接にそれらの文献を見て引用したと判断したが、この場合も、他の文献に引かれていたものの孫引きと見做すべきであり、その文献こそ最澄の將來目録に記載されている『達磨系圖』であったと考えるべきである。

等であり、いずれも最澄の引用文の範囲や引用方法の特性を十分に理解していなかったことに由来するものである。

本拙稿では、上記の誤謬の内容を詳しく説明し、これらの誤謬を正したうえで、最澄が『内證佛法相承血脈譜』を編纂した過程について新たな見解を提示するとともに、『達磨系圖』や『西國佛祖代代相承傳法記』の成立や歴史的意義等を明らかにしようとするものである。この目的を果たすため、本拙稿では、以下の各節に沿って検討を加えて行くことにしたい。

- 一 『西國佛祖代代相承傳法記』の内容と成立
- 二 「達磨大師付法相承師師血脈譜」に引用される初期禪宗文献
- 三 「達磨大師付法相承師師血脈譜」の引用の特異性
- 四 「達磨大師付法相承師師血脈譜」と『達磨系圖』の関係
- 五 最澄による『内證佛法相承血脈譜』の編輯過程
- 六 『達磨系圖』と『付法簡子』の内容と成立

一 『西國佛祖代代相承傳法記』の内容と成立

『内證佛法相承血脈譜』の「達磨大師付法相承師師血脈譜」には、『西國佛祖代代相承傳法記』の引用を三箇所にわたって見ることができる。この文献は今日には伝わらないが、『越州録』に「西國付法記一卷」と載せられているものがそれに当たると見られ⁽²⁾、最澄自身が將來したことが確實なものである。その第一、第二の箇所は、冒頭の釋迦の説明の部分であるが、便宜の上、「達磨大師付法相承師師血脈譜」の冒頭部からその引用箇所、更にそれに続く部分までを省略せずに掲げると以下のごとくである。

「謹案西國佛祖代代相承傳法記云。

昔有大師名瞿曇

第一祖名尼樓羅王——第二祖名烏頭羅王

第三祖名瞿頭羅王——第四祖名尼休羅王。

尼休羅王有四子

第一名淨飯王。

第二名白飯王。

白飯王有二子 一名調達。破僧。是佛從兄。
二名阿難。出家成阿羅漢。

第三名斛飯王。

斛飯王有二子 一名釋摩男。出家。
二名阿那律。出家得天眼。

第四名甘露飯王。

甘露飯王有二子 一名娑婆出家。
二名跋提出家。

淨飯王有二子

一名悉達多。號爲佛

二名難陀。出家

謹案西國佛祖代代相承傳法記云。悉達太子。十九出家。三十成道。身長一丈六尺。有三夫人。各領二萬采女圍繞。第一夫人。名曰瞿夷。生優婆摩那。出家。第二夫人。名曰耶輸陀羅。生羅喉羅。出家。第三夫人。名曰鹿野。生善星比丘。出家。委出十二遊經。瑞應經及大智度論等矣。

垂迹釋迦大牟尼尊

謹案周書云。佛是姬周第五帝昭王在位時。癸丑歲七月十五日。降神母胎。甲寅之歲四月八日。遊迦毘羅衛國林微園。在母右脇而生。壬申年二月八日夜。踰城出家。至周第六帝穆王在位時。癸未歲二月八日。三十成道。壬申歲二月十五日。於拘尸那城。年七十九。入般涅槃。」⁽³⁾

これを見ると、『西國佛祖代代相承傳法記』の引用は、この部分の三分の二に限られるように見え、實際、筆者の前稿ではそのように判断したのであったが、これは全くの誤りであった。というのは、『西國佛祖代代相承傳法記』の正しく同じ部分が、蓮剛(815-880)の『定宗論』にも引かれており、そこでは次のようになっているからである(下線部が對應する)。

「西國佛祖相承傳法記云。昔有大師。名瞿曇。第一祖名尼樓羅王。第二名烏頭羅王。第三名瞿頭羅王。第四名尼休羅王。於第四王有四子。本行集經云。師子頰王有四子。第一淨飯王。第二白飯王。第三斛飯王。第四甘露飯王。於淨飯王有二子。一悉達多。二難陀。悉達太子。十九出家。三十成道。身長一丈六尺。有三夫人。各領二萬采女。第一夫人名瞿夷。生優婆摩那比丘。第二夫人名耶輸陀。生羅喉羅比丘。第三夫人名鹿野。生善星比丘。出十二遊經。瑞應經。及智度論等矣^文。第一祖常寂光土第一義諦靈山淨土久遠玄成多寶塔中大牟尼尊。周書云。佛是姬周第五帝昭王在位。癸丑歲七月十五日。降神母胎。甲寅之歲。四月八日。遊迦毘羅衛國林微園。在母右脇而生。壬申年二月八日夜。踰城出家。至周第六帝穆王在位時。癸未歲二月八日。三十成道。壬申歲二月十五日。拘尸那城。年七十九入涅槃也^{書文}。」⁽⁴⁾

つまり、兩者を比較すると、次のような異同を認めることができるのである。

1. 『内證佛法相承血脈譜』では、釋迦の家系が系譜の形で示されているが、『定宗論』では、系譜ではなく、通常の文章の形で敘述されている。
2. 『内證佛法相承血脈譜』では、『西國佛祖代代相承傳法記』を二回にわたって引用した後、「垂迹釋迦大牟尼尊」の説明として『周書』が引かれているが、『定宗論』においても、『西國佛祖代代相承傳法記』の引用に續いて「第一祖常寂光土第一義諦靈山淨土久遠玄成多寶塔中大牟尼尊」の説明として、『周書』の同一文を引用している。

この兩者間の關係については、

- a. 『定宗論』が『内證佛法相承血脈譜』に基づいて形態を平敘文に改めた。
- b. 『内證佛法相承血脈譜』と『定宗論』の兩者がそれぞれ個別に『西國佛祖代代相承傳法記』に基づいて引用を行い、いずれかが形態を改めた。

という二通りの説明が可能なようであるが、

1. 『西國佛祖代代相承傳法記』という書名からは、必ずしも「系譜」の形で敘述されねばならない理由は窺えないが、一方で、最澄の『内證佛法相承血脈譜』という著作は、その書名から見ても「系譜」の形で敘述されるべき性格のものである。従って、兩者の引用は『定宗論』の方が原型を保っていると推定できる。つまり、もともと『定宗論』のように述べ書きされていたのを「系譜」の形に書き換えたのは最澄その人であったと推定できる。
2. 冒頭の「昔有大師名瞿曇」は、釋迦を指したものと見られ、その家系を遡って第一祖から敘述したものと考えられる。つまり、

これは「悉達多號爲佛」や「垂迹釋迦大牟尼尊」と同一人物と見るべきである。従って、この「昔有大師名瞿曇」と「第一祖名尼樓羅王」とを系譜で繋ぐのは明らかに誤りであって、『西國佛祖代代相承傳法記』の撰者自身がこのような誤りを犯すはずがない。この点からも、『定宗論』のような形態が原形であったことが知られる。

3. 『内證佛法相承血脈譜』と『定宗論』の兩者において、『西國佛祖代代相承傳法記』の同文に續けて『周書』（実際には偽書である『周書異記』を指すと見られる）の同文が引用されているのは、『西國佛祖代代相承傳法記』の「釋迦傳」自體に『周書』の文章が引かれていたのをそのまま採用したためと考えると納得しやすい。

という三つの理由により、bが正しく、しかも、『内證佛法相承血脈譜』の上記の部分は、全て『西國佛祖代代相承傳法記』に基づいて、最澄がその文を系譜の形に書き換えたものと見做しうるのである。

「達磨大師付法相承師師血脈譜」の文章は、上記の引用の後、インドでの傳法の系譜が次のように示される。

「摩訶迦葉——阿難——商那和修——優婆耆多——提多迦——彌遮迦——佛陀難提——佛陀密多——脇比丘——富羅奢——馬鳴菩薩——比羅比丘——龍樹菩薩——迦那提婆——羅喉羅——僧伽難提——僧伽耶舍——鳩摩羅駄——闍夜多——婆修槃陀——摩奴羅——鶴勒耶舍——師子尊者——舍那婆斯——婆須密——僧伽羅叉——優婆掘——菩提達磨」⁽⁵⁾

そして、その後、西天の祖師と東土の祖師を分かって敘述しようとしたのか、「菩提達磨」（西天の第二十八祖）を「後魏達磨和上」（東土の初祖）と言い換えて達磨を再度掲げた後、次のような中國・日本での傳法の系譜を掲げ、それぞれに依據資料を挙げつつ、（特に「黃梅東山弘忍和上」までの五人については）かなり詳しい説明を加えている。

「後魏達磨和上——北齊慧可和上——隋朝皖公山僧璨和上——雙峯山道信和上——黃梅東山弘忍和上——唐朝大通和上——華嚴寺普寂和上——大唐大光福寺道瑨和上^{日本國大安寺西唐院}——大日本國大安寺行表和上——大日本國比叡山前入唐受法沙門寂澄」⁽⁶⁾

上記の「摩訶迦葉」から「菩提達磨」に至る西天の系譜で説明が附されているのは「菩提達磨」の項のみであるが、そこに『西國佛祖代代相承傳法記』の第三の引用を見ることができる。それは以下のようなものである（ここでは単に「傳法記」と呼ばれている。なお、破線部については後に言及する）。

「菩提達磨」

「謹案傳法記云。其師子尊者。至罽賓國。提王問。大師從彼國來。要得諸法空否。大師云。已得不謬。提王問云。既得法空。生死有懼否。大師答云。已離生死。提王問。既離生死。今欲損師。計應無懼。大師言。一任。提王遂揮劍斬大師。首落白乳湧高一丈。其提王右臂便落地。王遂驚怖。弟子舍那婆斯。見師被損。奔向南天竺國。又云。達磨大師。謂弟子佛陀耶舍云。汝可往振旦國。傳法眼。看彼國信如此事否。弟子耶舍。奉師付囑。便附舶來此土。耶舍到秦中見。大德數千餘人。坐禪加行精進。忽聞耶舍所說。無有一人信者。皆言何有此事。妖訛之說。遂殞。耶舍向廬山東林寺。其時遠大師。見耶舍來。遂請問。大德從西國來。將何佛法流傳此土。遂被殞耶。其時耶舍。答遠大師曰。已手作拳。以拳作手。是事疾否。遠大師便悟。將知煩惱與菩提。本性不二也。後時。耶舍無常。達磨大師。知弟子無常。遂自泛船。渡來此土。初至梁國。武帝迎就殿內。問云。朕廣造寺度人。寫經鑄像。有何功德。達磨大師答云。無功德。武帝問曰。以何無功德。達磨大師云。此是有爲之事。不是實功德。不稱帝情。遂發遣勞過。大師杖錫。行至嵩山。逢見慧可志求勝法。遂乃付囑佛法矣。漢地相承。祖師六代。傳達磨衣爲信。至能大師。息不傳。今現在曹溪塔所。乾元年中奉孝義皇帝索此衣。入內供養。嶺南不安。節度使張休奏索衣。敕依奏還衣本處。其塔所放光明。使司重奏。有敕詞耀讚大師道德矣。」⁽⁷⁾

ここで注意すべきは、この引用の冒頭の「其師子尊者」から、「奔向南天竺國」までの部分は、事實上、「菩提達磨」に関するものではなく、「師子尊者」の事跡であり、『西國佛祖代代相承傳法記』では、「師子尊者」の章にあったものを最澄が「菩提達磨」の項に移したと見られるということである。これは、この部分に師子比丘の弟子の舍那婆斯が南天竺に逃れたと記されているので、師子尊者が活躍した罽賓と菩提達磨の出身地である南天竺を橋渡しする必要があるためと見ることができる。ただ、舍那婆斯以降の四人、特に達磨の師とされる優婆塞についての説明を缺くのは不自然であり、『西國佛祖代代相承傳法記』には、これら四人の傳記がまだ存在していなかったことを暗示するかの如くである。だとすれば、『西國佛祖代代相承傳法記』には上記のような西天の祖師の名が書き連ねられていたであろうが、その全てに詳しい説明があったわけではなかった可能性が強い。

この第三の引用で注目されるのは、次のように、『歴代法寶記』に共通する内容が認められるということである（下線部を対照されたい）。

「梁朝第一祖菩提達摩多羅禪師者。卽是南天竺國王第三子。幼而出家。早稟師氏於言下悟。闡化南天。大作佛事。時觀見漢地衆生有大乘性。乃遣弟子佛陀耶舍二人往秦地。說頓悟法。秦中大德乍聞狐疑。都無信受。被擯出逐於廬山東林寺。時有法師遠公問曰。大德將何法來。乃被擯出。於是二婆羅門申手告遠公曰。手作拳。拳作手。是事疾否。遠公答曰。甚疾。二婆羅門言。此未爲疾。煩惱卽菩提。此卽爲疾。遠公深達。方知菩提煩惱本不異。卽問曰。此法彼國復從誰學。二婆羅門答曰。我師達摩多羅。遠公深信已。便譯出禪門經一卷。具明大小乘禪法。西國所傳法。具引禪經序上。二婆羅門譯經畢。同日滅度。葬於廬山。塔廟見在。達摩多羅聞二弟子漢地弘化。無人信受。乃泛海而來至。梁武帝出城躬迎。昇殿問曰。和上從彼國。將何教法來化衆生。達摩大師答。不將一字來。帝問。朕造寺度人。寫經鑄像。有何功德。大師答。竝無功德。此有爲之善。非眞功德。武帝凡情不曉。乃辭出國。北望有大乘氣。大師來至魏朝。居高高山。接引群品六年。學人如雲奔如雨驟。如稻麻竹葦。唯可大師得其髓。」⁽⁸⁾

このことは、『西國佛祖代代相承傳法記』と『歷代法寶記』が共通に基づいたソースがあったということを示すものである。

また、『西國佛祖代代相承傳法記』の上記の文章には、その本文中に、乾元年中(758-760)に傳衣が宮中で供養されたとする記述があるが(上記引用の破線部参照)、これと共通する内容が『曹溪大師傳』に、

「又乾元二年正月一日滔和上有表辭老疾。遣上足僧惠象及家人永和。送傳法袈裟入内。隨中使劉楚江赴上都。四月八日得對。滔和上正月十七日身亡。春秋八十九。敕賜惠象紫羅袈裟一對。家人永和別 敕賜度配本寺。改建興寺爲國寧寺。改和上蘭若 敕賜額爲寶福寺。」⁽⁹⁾

と見えるため、両者に共通するソースがあったと考えられる。乾元二年(759)の記事が両者に共通する以上、両者が依據した文獻の成立は759年以降となる。そもそも袈裟の傳授自體が荷澤神會の捏造なのであるから、これも捏造と見るべきであるが、或る程度の時間が経たないと事跡の捏造もしにくいと、恐らく759年をかなり降った時期に創作された説話であろう。

以上を総合すると、『西國佛祖代代相承傳法記』と『歷代法寶記』と『曹溪大師傳』とに共通するソースとなった何らかの文獻が存在したと考えられるが、その成立は759年をかなり降る頃であるということになる。そして、『歷代法寶記』の成立は、無住の歿年から780年前後と考えられ、『曹溪大師傳』の成立については、そのテキストから781年であることが共通認識となっている。これらとソースを同じくする『西國佛祖代代相承傳法記』も、ほぼ同時期、即ち、780年頃の成立と見るべきであろう。そして、これらの文獻が基づいたその未知の文獻の成立は759年と780年の間で、恐らくは、770年前後と見て大過ないであろう。

二 「達磨大師付法相承師師血脈譜」に引用される初期禪宗文獻

前節では、最澄が自ら齎した『西國佛祖代代相承傳法記』を「達磨大師付法相承師師血脈譜」の中でどのように使用したかについて論じた。かつて論じたように、「達磨大師付法相承師師血脈譜」中の中國の祖師

(「後魏達磨和上」、「北齊慧可和上」、「隋朝皖公山僧璨和上」、「雙峰山道信和上」、「黃梅東山弘忍和上」の五人)の説明には『付法簡子』等の多くの初期禪宗文獻が引用されており、これらの初期禪宗文獻の素性の解明が必要であるが、その前提として、いかなる文獻がどのように用いられているかを確認しておかなければならない。そこで、先ず上記五人の祖師についての説明を列挙してみよう(引用されている文獻名に下線を引いた。なお、波線部については後に論及する)。

「後魏達磨和上」

「謹案四行觀序云。法師者西域南天竺大婆羅門國王第三之子也。神慧疎朗。聞皆曉悟。志存摩訶衍道。故捨素從緇。紹隆聖種。冥心虛寂。通鑒世事。內外俱明。德超世表。悲誨邊隅。正教陵替。遂能遠涉山海。遊化漢魏。忘己之士。莫不歸信。存見之流。乃生譏謗。于時有沙門道有慧可。年雖後生。儁志高遠。幸逢和尚。事之數載。虔恭諮啓。善蒙師意。法師感其精誠。誨以眞道矣。又付法簡子云。達磨大師。葬經二七日。後魏聘國使宗雲。於葱嶺上。逢一胡僧。一脚著履。一脚跣足。語宗雲曰。汝漢地天子。今日無常。宗雲紙筆記之。日月。宗雲歸至。帝已崩。所記日月驗之。一無差別。宗雲與朝庭百官。竝達磨門徒等。共發墓開棺。不見師身。唯見棺中有一隻履。舉國知聖矣。又梁武帝製達磨碑。頌云。楞伽山頂生寶月。中有金人披縷褐。形同大地體如空。心如瑠璃色如雪。匪磨匪瑩恒淨明。披雲卷霧心且徹。芬陀利花用嚴身。隨緣觸物常歡悅。不有不無非去來。多聞辯才無法說。實哉空哉離生有。大之小之衆緣絕。刹那而登妙覺心。躍鱗慧海超先哲。理應法水永長流。何期暫涌還還竭。驪龍珠內落心燈。白毫慧刃當鋒缺。生途忽焉慧眼閉。禪河駐流法梁折。無去無來無是非。彼此形體心碎裂。住焉去焉皆歸寂。寂內何曾存哽咽。用之執手以傳燈。生死去來如電掣。有能至誠心不疑。劫火燃燈斯不滅。一眞之法盡可有。未悟迷途茲是竭。」⁽¹⁰⁾

「北齊慧可和上」

「謹案慧可和上碑銘云。禪師諱慧可。武牢人也。領西望冀聞甚深之法。于三十年間。寤寐慨歎。時西國有達磨大師。乃總持之林苑。不二之

川澤也。爲金棺久寂。微言且絕。大教斯隱。誰其遵之。於是。發悲愍心。傳風東夏。策杖請益。蹴蹋禪門。如滿月之顯高樓。若渤海之吞江漢。禪師年四十方始遇也。不捨晝夜。精勤六年。大師曰。夫求法者。不以身爲身。不以命爲命方得也。禪師乃雪立而數宿。斷臂而無顧。投地碎身。策求開示。大師乃喜曰。我心將畢。大教已行。一眞法是可有矣。命令執手。默付心燈。持奉楞伽。將爲要決妙。爾乃啓喜顏授眞教。乃至。大師印之。惟可禪師矣。繫明重跡。則僧璨得之。相承寶光。明明大照。一導蒼生。而無盡時。萬劫而不墜也。歎乎。達磨大師邁觀音聖人也。又付法簡子云。達磨大師。語諸人言。有三人得我法。一人得我髓。一人得我骨。一人得我肉。得我髓者是慧可。得我骨者道育。得我肉者尼總持。又達磨語慧可曰。我此法是諸佛甚深般若波羅蜜法。亦是諸佛總持法。亦是一切法之印。亦是如來禪。亦爲一行三昧。遂授此法。付囑與慧可。又達磨曰。我有一領袈裟。傳授慧可。我今以此袈裟。亦表其信。令我後代傳法者。得有承稟。慧可說法度人。門徒千萬圍繞矣。」⁽¹¹⁾

「隋朝皖公山僧璨和上」

「謹案付法簡子云。隋朝沙門釋僧璨。承可大師後。遂居聞安郡皖山。可大師。具知璨根行。遂授密語。以爲法契傳與。僧璨於師言下。默受密語。如於大海獲瑠璃寶。可大師語璨曰。爲欲洪持佛法。令不斷絕。達磨大師。傳一領袈裟與我。我今傳付囑汝。遂取袈裟。傳之與璨。令傳法者遞相授領。令學道者得知宗旨。慧可語璨曰。汝好住。我歸鄴都還續。去語璨曰。我以身命而求得法。好住努力。努力好住。我去也。璨送至皖橋。可大師言。一切衆生。本來涅槃。無漏智性。本自具足。大事已畢。必須慇懃。璨受語已。卽頂禮別和上。可大師天平載至鄴都。」⁽¹²⁾

「雙峯山道信和上」

「謹案付法簡子云。時有道信。載十三。俗姓司馬。河內人也。開皇中詣皖山頂禮璨大師。願事爲師。璨大師共道信語。具知根行。遂相隨居司空山。親事不離左右經九載。璨大師見道信發言旨趣。唯求解脫。璨大師曰。誰縛汝。道信答言。不見有縛。璨大師語道信曰。汝

既不見有縛。何故言求解脫。道信尋師言下。朗然大悟。璨大師知道信得道。更無疑滯。於諸衆中。更無過者。便授密語。以爲法契。付與道信。默受密語。猶如日輪處於虛空。頓現一切色像。璨大師語道信曰。汝緣在此間。受我祖師袈裟。以爲法信。令汝廣弘持佛法。使不斷絕。璨大師遂即取袈裟付屬。與道信爲信。令後人得知傳授所由矣。敕請再三。辭疾不應。振刀刎首。劒折無創。令王仰信矣。」⁽¹³⁾

「黃梅東山弘忍和上」

「謹案付法簡子云。唐朝沙門釋洪忍。承信大師後。信大師歸至雙峯山。依文殊般若念佛。接引群品。引入一行三昧。於大衆中。遂有僧洪忍。親事信大師。三十餘載。不離左右。更無晝夜。洪忍問大師。何者是一行三昧。謂諸佛法身與衆生性不異故。時第六信大師知洪忍直入一行三昧。了達甚深法界。便傳密語。以爲法契。受與洪忍。洪忍於師言下。默受密語。如娑竭羅龍王女。獻無價寶珠。信大師知洪忍於一切諸法。悉皆決了。時信大師語忍云。大師所傳袈裟。以爲法信。今在我處信大師碑銘。亦具載傳表所由。遂取袈裟令付與忍矣。」⁽¹⁴⁾

上の引用から知られるように、「達磨大師付法相承師師血脈譜」で引かれる初期禪宗文獻としては、前節で論じた、

a. 『西國佛祖代代相承傳法記』

以外に以下の5篇がある（括弧内は引用される祖師）。

- b. 『四行觀序』（「後魏達磨和上」に引用）
- c. 『付法簡子』（「後魏達磨和上」「北齊慧可和上」「隋朝皖公山僧璨和上」「雙峰山道信和上」「黃梅東山弘忍和上」に引用）
- d. 梁武帝『達磨碑』（「後魏達磨和上」に引用）
- e. 『慧可和上碑銘』（「北齊慧可和上」に引用）
- f. 『信大師碑銘』（「黃梅東山弘忍和上」に引用）

これらは、いずれもかなり特殊なものであり、以前に日本に伝えられ

ていた形跡がないばかりか、『西國佛祖代代相承傳法記』以外は、いずれも最澄の將來目録にも見えない。

ただし、全て禪宗関係のものであるので、道璿（702-760）が私的に齋して、行表（724-797）を介して最澄に伝えられた文献であるという可能性もないわけではないが、『付法簡子』は、「北齊慧可和上」以降の各傳記の引用に見るように、その中心に傳衣説を置いているため、荷澤神會以降の成立と見ざるを得ず、開元二十四年（天平八年、736）に來朝した道璿が齋したとは考えにくい。また、達磨、慧可、道信の碑文についても、その成立時期は不明ながら、道璿の渡來以前に既に存在していたとは考えがたい。特に道信の碑文は、上記の「黃梅東山弘忍和上」の言及によって、その中に「傳衣」について書かれていたというのであるから、やはり、荷澤神會以降の制作であることが確實である。

三 「達磨大師付法相承師師血脈譜」の引用の特異性

上記のように、「達磨大師付法相承師師血脈譜」に引かれている初期禪宗文献の多くは來歴がはっきりしないものなのであるが、この點は、『内證佛法相承血脈譜』を構成する他の四つの血脈に引用される文献と比較することによっていよいよ明らかになる。次にこの問題について考えてみたい。

『内證佛法相承血脈譜』は、上に見てきた「達磨大師付法相承師師血脈譜」（Ⅰ）の後に四つの「血脈譜」、即ち、「天台法華宗相承師師血脈譜」（Ⅱ）、「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」（Ⅲ）、「胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脈譜」（Ⅳ）、「雜曼荼羅相承師師血脈譜」（Ⅴ）を掲げている。以下、それらに引用される文献を一覽に示したものを下に示す（引用箇所は、『傳教大師全集』第一巻の頁數で示す）。なお、その文献が最澄當時に日本に渡來していたかどうかを確認するために、石田茂作氏の「奈良朝現在一切經疏目録」（「石田目録」と略稱）に記載があるかどうかを記し（「石田目録」のNoで所在を示す）、それに記載のないものについては、最澄の將來目録での記載の有無（大正藏55で所在を示す）と最澄の他の著作での引用の有無（『傳教大師全集』で所在を示す）を示す（いずれの場合も、「一」で記載がないことを示した）。

	引用文献	引用箇所	石田目録No.	最澄の将来目録／著作での言及
II	a 『観普賢經』	215	613	
	b 『法華經論』	215	1374	
	c 『(妙)法(蓮)華經』	215、224	587	
	d 『付法藏(傳)』	216-221	1528	
	e 龍樹傳	221	1533	
	f 『開元釋教錄』	222、224	2860	
	g 『大智度論』	224	1357	
	h 『無生義』	224	—	『越州録』(1059b15)
	i 『止觀義例』	224	—	『台州録』(1055c 8)
	j 『摩訶止觀』	225	—	『台州録』(1055c 5)
	k 『佛隴道場碑』・『佛隴道場記』	225-227	—	『台州録』(1056b 2)
	l 『(天台)法門議』(『天台智者大師傳論』(『台州録』)と同一と見られる ⁽¹⁵⁾)	225	—	『台州録』(1056b 9)
	m 『道邃和上行業記』(『道邃和上行迹』・『乾淑記』と同一と見られる ⁽¹⁶⁾)	228	—	『顯戒論緣起』(傳全1、273)
	n 『傳法記』(『行滿和上記』(Ⅲ-i)と同一と見られる ⁽¹⁷⁾)	229	—	—
	o 『目録後陸公批』	230	—	『顯戒論緣起』(傳全1、264/276)等。
	p 『目録後鄭公批』	230	—	『顯戒論緣起』(傳全1、281)等。
III	a 『菩薩戒經』(『梵網經』)	231	1026	
	b 『菩薩戒經義記』	231	—	『台州録』(1056c 2)
	c 『慧融集』(『什法師付法』(『越州録』)と同一と見られる ⁽¹⁸⁾)	231	—	『越州録』(1059b 8)
	d 『(續)高僧傳』	232、234	2797	
	e 慧思『受菩薩戒文』	232	—	『台州録』(1056c10)
	f 『六祖略傳』	234-235	—	『台州録』(1056a27)
	g 『唐台州國清寺故前溪大師碑銘』	235	—	『台州録』(1056b 1)
	h 『乾淑記』(『道邃和上行業記』(Ⅲ-j)・『道邃和上行迹』(『顯戒論緣起』)と同一と見られる ⁽¹⁹⁾)	236	—	Ⅱ-1を参照。
	i 『行滿和上記』(『傳法記』(Ⅱ-m)と同一と見られる)	236	—	Ⅱ-mを参照。
	j 『(道邃和上)行業記』	236	—	Ⅱ-1を参照。
	IV	a 『毘盧遮那經』	237	—
b 『開元録』		237	2860	
c 『釋氏要録』		239	—	—
d 『順曉和上付法記』(『灌頂傳法阿闍梨順曉和上付法印信』・『大唐秦嶽靈巖寺順曉阿闍梨付法文』(いずれも『顯戒論緣起』)と同一と見られる)		242-243	—	『顯戒論緣起』(傳全1、264/279/281)
e 『金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經』		242	—	『灌頂七日行事鈔』(傳全4、399/400) ⁽²⁰⁾
f 『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』所引『三藏和上當院碑』		243	—	『顯戒論』に『不空表制集』の引用がある(傳全1、102/151/173)。

V	a	『一字佛頂經』	244	1577	—
	b	『開元釋教錄』	245	2860	—
	c	『冥道無遮齋後批』	245	—	『越州錄』に『冥道無遮齋法一卷 <small>加火野<small>野</small>撰一卷</small> 』が著録される(1058c20)。
	d	『陀羅尼集經』	245	1572	—
	e	『(惟象和上) 付法文』	247	—	—

この一覧を見ると、引用文のほとんどが、奈良時代までに日本に伝わっていた文献、あるいは最澄が自ら將來した文献であることが分かる。問題は、「石田目錄」にも最澄の將來目錄や著作にも記載や引用のない文献であるが、これらについて、その來歴を探ってみると以下ようになる。

引用文献	將來時期と將來者
『傳法記』・『行滿和上記』 II-n、III-i)	行滿や惟象は最澄が入唐時に學んだ學匠であるから、最澄が自ら得たものに相違ない。これが將來目錄に載せられていないのは、小篇かつ個人的なものであったためであろう。
『(惟象和上) 付法文』(V-e)	
『毘盧遮那經』(IV-a)	空海の『御請來目錄』に「大毘盧遮那經疏」が掲げられており(大正藏55、1064a08)、最澄が空海から借用して書寫して知った可能性が考えられる。
『釋氏要錄』(IV-c)	圓珍の『疑問』に、「一行和上行狀」が慈恩寺沙門撰の『釋氏要錄』に載せられていることへの言及が見られ(大日本佛教全書27、智證全集3、1031a)、その時まで『釋氏要錄』が何らかの形で比叡山に伝わっていたことは確かであるので、最澄の時代にもこれが伝わっていた可能性が考えられる。

以上に見るように、これらについても基本的には、當時日本に伝わっており、最澄が見うる状況にあったことが確認できる。このように最澄は、他の四つの血脈では、既に日本に伝わっていた著名な佛教文献や自分が新たに將來した著作を積極的に活用して、自らの思想の系譜の正統性を説明しようとしている。ところが、先に見たように、「達磨大師付法相承師師血脈譜」だけはそうになっていない。そこで用いられている文献は、ほとんどその來歴を探れないものばかりなのである。次にこの理由について考えてみたい。

四 「達磨大師付法相承師師血脈譜」と『達磨系圖』の関係

他の血脈とは異なり、「達磨大師付法相承師師血脈譜」のみがそこに引かれる文献の來歴をほとんど辿れないのは何故か？ この疑問を解く

カギを、最澄の弟子、光定の『傳述一心戒文』中に見出すことができる。それは次の部分である。

「然則有天竺付戒二十八師。彼第二十八師菩提達磨持一乘戒。遊來漢魏。四行觀序云。法師者。西域南天竺大婆羅門國王第三之子也。神慧疎朗。聞皆曉悟。志存摩訶衍道故。捨素從緇。紹隆聖種。冥心虛寂。通鑒世事。內外俱明。德超世表。悲誨邊隅。正教陵替。遂能遠涉山海。遊化漢魏。忘心之士。莫不歸信。存見之流。乃生譏謗。付法簡子云。達磨大師葬經二七日。後魏躬國爲使宗雲。於葱嶺上逢一胡僧。一脚著履。一脚跣足。語宗雲曰。汝漢地天子。今日無常。宗雲歸至。見帝已崩。所記日月驗之。一無差別。宗雲與朝廷百官并達磨門徒共發墓開棺。不見師身。唯見棺中有一隻履。舉國知聖。梁武帝製達磨碑云。大師以精靈爲骨。以陰陽爲器。性則天假。智乃神與。大師可謂壽逾天地。化齊日月。使長流法海。洗幽冥而不竭。永注禪河。滌煩籠而無盡。朕以不德。忝統天業。上虧陰陽之化。下闕黎龐之歡。夕惕勤勤。肝不暇食。萬機之內。留心釋門。安而作之。精矣妙矣。傳之耳目。乃大師之苗孤。明知聖與之聖。交跡利生。一乘之戒。流於山門。」⁽²¹⁾

この文章には、一見して知られる様に、先に引いた「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「後魏達磨和上」の項とパラレルな記述を見ることができる。即ち、『四行觀序』を引いた後、『付法簡子』と「梁武帝撰」という『達磨碑』をこの順に引用するという点で文章構成が一致しており、しかも『四行觀序』『付法簡子』の引用文は全同である。『達磨碑』の文章は全く異なるが、これは誤りではなく、同じ『達磨碑』の別の箇所を引いたものに外ならない。そのことは、次に掲げる『寶林傳』所引の『達磨碑』と対照することによって明らかである（傍點部は『傳述一心戒文』との一致箇所、波線部は「達磨大師付法相承師師血脈譜」との一致箇所を示す）。

「乃製此碑。編爲文曰。

我聞滄海之內。有驪龍珠。白豪色中。現楞伽月。唯我大師得之矣。

大師諱達磨。云天竺人也。莫知其所居。未詳其姓氏。以精靈爲骨。陰陽爲器。性則天假。智乃神與。含海嶽之秀。抱陵雲之氣。類鄒陀身子之聰辯。若曇摩弗利之博聞。惣三藏於心河。蘊五乘於口海。爲玉甕久灰。金言未剖。誓傳法化天竺。東來杖錫於秦。說無說法。如暗室之揚炬。若朗月之開雲。聲震華夏。道邁今古。帝后聞名。欽若昊天。於是躍鱗慧海。振羽禪河。法梁橫天。佛日高照。是其育物也。霏無霏之法雨。灑潤身田。說無說之心燈。證開明理。指一言以直說。卽心是佛。絕萬緣以泯相。卽身離衆生。實哉空哉。凡哉聖哉。心無也。剎那而登妙覺。心有也。曠劫而滯凡夫。有而不有。無而不無。智通無礙。神行莫測。大之則無外。小之則無內。積之於無。成之於有。其教示乎。于時奔如雲。學如雨。花而多。果而少。其得意者。唯可禪師矣。大師舒容而歎曰。我心將畢。大教已行。一眞之法。盡可有矣。命之以執手。付之以傳燈。事行物外。理在斯矣。意之來也。身之住乎。意之行也。身之去乎。嗚呼。大師可謂壽逾天地。化齊日月。使長流法水。洗幽冥而不竭。永注禪河。滌煩惱而無盡。豈期積善不祐。皇天何辜。月闌禪庭。風迷覺路。法梁摧折。慧水潛流。夜壑藏舟。潮波汨起。何圖不祐。俄然往矣。神色無異。顏貌如常。其時也。地物變白。天色蒼茫。野獸鳴庭。甘泉頓竭。嗚呼。無爲將來。有爲將去。道寄茲行。示現生滅。以梁大同二年歲在丙辰十二月辛丑五日丁未終于洛州禹門。未惻其報齡也。葬于熊耳山吳坂。於是門人悲感。號動天地。泣流徧體。傷割五情。如喪考焉。如喪妣焉。生途眼閉。傷如之何。嗟乎。法身示現無方。骸葬茲墳。形游西域。亦爲來而不來。去而不去。非聖智者焉得知之乎。朕以不德。忝統大業。上虧陰陽之化。下闕黎庶之歡。夕惕勤肝不暇食。萬機之內。留心釋門。雖無九年之儲。以積群生之福。緬尋法意。恆寄茲門。安而作之。精矣妙矣。傳之耳目。乃大師之苗裔也。嗟呼。見之不見。逢之不逢。今之古之。悔之恨之。朕雖一介凡夫。敢以師之於後。未獲現生之福。亦冀有當來之因。若不刻石銘心。何表法之有也。亦恐天變地化。將大教而不行。或建鴻碑。以示來見。乃爲頌曰。

楞伽山頂生寶月 中有金人披縷褐
形同大地體如空 心若瑠璃色如雪

<u>匪磨匪瑩恆淨明</u>	<u>披雲卷霧心且徹</u>
<u>芬陀利花用嚴身</u>	<u>隨緣觸物常歡悅</u>
<u>不有不無非去來</u>	<u>多聞辯才無法說</u>
<u>實哉空哉離生有</u>	<u>大之小之衆緣絕</u>
<u>剎那而登妙覺心</u>	<u>躍鱗慧海超先哲</u>
<u>理應法水永長流</u>	<u>何期甃涌還復竭</u>
<u>驪龍珠內落心燈</u>	<u>白毫慧刃當鋒缺</u>
<u>生途忽焉慧眼閉</u>	<u>禪河駐流法梁折</u>
<u>無去無來無是非</u>	<u>彼此形骸心碎裂</u>
<u>住焉去焉皆歸寂</u>	<u>寂內何曾有哽咽</u>
<u>命之執手以傳燈</u>	<u>生死去來如電掣</u>
<u>若能志誠心不退</u>	<u>劫火焚然斯不滅</u>
<u>一眞之法盡可有</u>	<u>未悟迷徒茲是謁</u>

至唐大歷年中。代宗睿聖大文孝皇帝。謚號圓覺禪師。敕空觀之塔。」

(22)

このことから判断するに、恐らく、

『四行觀序』の引用 + 『付法簡子』の引用 + 傳梁武帝撰『達磨碑』の引用

という構成の既存の文献があつて、最澄も光定もそれに基づいて自らの著作を書いたが、その中の『達磨碑』は非常に長文であつたため、最澄と光定で異なる部分を抜粋して引用したということになるであろう。そうは言っても、その未知の文献に引かれていた『達磨碑』が『寶林傳』に示される碑文の全文であつたかどうかは確定できない。末尾の「頌」は、その文献においても完全な形で引かれていたようであるが、その文献において既に本文の抜粋が行われており、光定の引用が飛び飛びなのは、それをそのまま承けたものである可能性も考えられるからである。

このように「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「後魏達磨和上」が基本的に他の何らかの文献をそのまま承けたものであつたとすれば、同様に、それ以外の中國の祖師の説明も、この同じ文献から孫引きによって『付法簡子』や碑文、その他の文献を引いたものと考えるのが自然である。

つまり、「達磨大師付法相承師師血脈譜」の記述内容は、基本的にはその未知の文献をそのまま襲ったものであったと解することができるのである。これによって最澄の將來目録に、これらの文献が載せられていないこと、そして、それらの文献の來歴が知られないことの原因が理解できる。

では、その未知の文献とは何かと言えば、最澄の將來目録に名前が見える『達磨系圖』以外には考えがたい。というのは、『達磨系圖』は、その名稱から、達磨の正統性を系圖で示したものであったはずで、その意味で最澄が「達磨大師付法相承師師血脈譜」の構想を考える上で、そのベースになったものと考えられる。しかし、それにも拘わらず、「達磨大師付法相承師師血脈譜」に全く引用されていない。それどころか、最澄の他の著作にも一切言及されていないのである。これは甚だ不自然であるが、「達磨大師付法相承師師血脈譜」の文章が基本的にそれからの引用によって構成されたものであったために、『内證佛法相承血脈譜』だけでなく、他の著作においても引用の形で示せなかったと考えるとうまく説明することができる。

つまり、「達磨大師付法相承師師血脈譜」のうち、「後魏達磨和上」から「黃梅東山弘忍和上」までの五傳は、基本的には、そこに引用される文献も含めて全て『達磨系圖』の文章の抜粋であると考えられるのである。

五 最澄による『内證佛法相承血脈譜』の編輯過程

『付法簡子』は、傳衣説を説いており、従って、荷澤宗系のものである。従って、それを主要な資料として引く『達磨系圖』も同様に考えるべきである。だとすれば、弘忍の後には、慧能—神會という系譜とその傳記（その後に神會の弟子が加わっていた可能性もある）が書かれていたはずである。従って、それらは、最澄が正統性を主張する神秀—普寂—道璿—行表—最澄の系譜を基礎づける資料とは成し得なかった。そのことは、彼ら祖師の説明からも窺うことができる。それらを列挙すると以下の通りである（引用される文献名に下線を引いた。なお、破線部については後に言及する）。

「唐朝大通和上」

「謹案吉備朝臣眞備作道璿和上纂云。大通禪師者。當則天之朝。肩輿上殿。趺坐觀君。大聖皇后所奉之尊號。號曰大通。本號神秀。請爲兩京法主也。」⁽²³⁾

「華嚴寺普寂和上」

「謹案註菩薩戒經序云。普寂禪師。爲人所尊。一如大通和上。卽入室弟子。骨氣倜儻。儒典盡包。雅志淵泔。圓章窮底。終年竟歲。道俗滿寺。理戒嚴合。受法雲奔。日夜無間。誨誘忘疲。法化之盛。豈以言筆。而能歎述之哉。」⁽²⁴⁾

「大唐大光福寺道璿和上^{日本國大安寺西唐院}」

「天平寶字年中。正四位下太宰府大貳吉備朝臣眞備纂云。大唐道璿和上。天平八歲至自大唐。戒行絕倫。教誘不怠。至天平勝寶三歲。聖朝請爲律師。俄而以疾退居比蘇山寺。常自言曰。遠尋聖人所以成聖者。必由持戒以次漸登。和上每誦梵網之文。其謹誦之聲。零零可聽。如玉如金。發人善心。吟味幽味。律藏細密。禪法玄深。遂集註菩薩戒經三卷。非我輩之所逮。更何得以稱述。自餘行迹。具載碑文。其前序云。昔三藏菩提達磨。天竺東來至於漢地。傳禪法於慧可。可傳僧璨。璨傳道信。信傳弘忍。忍傳神秀。秀傳普寂。寂卽我律師所事和上也。本在嵩山。流傳禪法。人衆多歸。故有敕請入東都。常在華嚴寺傳法。故曰華嚴尊者。璿和上四季追福文云。春季三月內。奉爲達磨和上。乃至第七華嚴和上。及陽澤和上。竝十方法界無邊三寶。滅除根本無明十地罪障。一切微細所知煩惱。夏季六月內。奉爲無始時來一切師僧。乃至禪河和上。及并府三師七證。并盡未來際十方法界一切師僧善友。一日一夜。供禮盡法界虛空界一切三寶。永斷身口七支破戒及三業毀破三聚淨戒之罪。秋季冬季二節。如願文說。天平寶字三年三月二十五日。峯林下發願也。謹案璿和上書云。又吾院堂內所供之燈。自今已後。至禮佛時。加炷令明。禮佛了。卽唯留一莖燈心也。如是可得免燒佛像之罪過也。行表數數自親看檢之也。付法之文具如遺言。」⁽²⁵⁾

「大日本國大安寺行表和上」

「謹案行表和上度緣云。釋行表者。大養國。今名大和國也。葛上郡高宮鄉。戸主大初位上。檜前調使案磨之男百戸。右奉爲 天皇。奉天平十三年十二月十四日敕。於國宮中。七百七十三人例得度。師主大安寺唐法師道璿。又延曆十三年房主帳云。傳燈法師位行表。年七十三。臘五十二。以天平十五年三月二十九日。於興福寺北倉院受戒已上度緣并房主帳文。和上受達磨心法。學佛性法門。內外清淨。住持佛法。又任近江國滋賀郡。比叡山右脚。崇福之寺寺主。敬造觀音寶像。高一丈餘。金色具相。手眼一千。即以安置崇福寺堂。又後任近江大國師。離欲清淨。潔不染物色。住持清淨畢其任也。寂澄生年十三。投大和上。即當國國分金光明寺補闕得度。即稟和上可歸心一乘。和上延曆十六年。春秋七十有餘。遷化於大安寺西唐院。」⁽²⁶⁾

「大日本國比叡山前入唐受法沙門寂澄」

「謹案最澄度緣云。師主左京大安寺傳燈法師位行表已上度緣文。其祖璿和上自大唐持來寫傳達磨法門。傳授在比叡山藏。又去延曆末年。向大唐國請益。更受達磨付法。大唐貞元二十年十月十三日。大唐國台州唐興縣天台山禪林寺僧儵然。傳授天竺大唐二國付法血脈。并達磨付法牛頭山法門等。頂戴持來安叡山藏。」⁽²⁷⁾

ここで敘述の根據として用いられている資料は、

1. 吉備眞備撰「道璿和上纂」
2. 道璿撰『註菩薩戒經』の序文
3. 道璿撰「四季追福文」
4. 道璿の書状
5. 「行表和上度緣」「房主帳文」
6. 「最澄度牒」

等であって全て日本撰述の文献である。これは『達磨系圖』には慧能や神會に關する記載はあったものの、神秀系の人々に關する記載はなかったため、最澄は新たな系譜を弘忍に繋ぐに當たって、それを基礎づける

ための説明を日本に伝わっていた資料によって補わざるを得なかったためである。神秀や普寂に関する記述が他と較べて極めて短いのは、日本ではほとんど資料が得られなかったためと考えることができる。

問題は『達磨系圖』に「西天の祖師」に関する記述があったかどうかということである。最澄の引用からは、それがあったという確證は得られないが、この書名から見て、達磨以降の傳法の系譜を述べるだけでなく、その教えがインド以来の由緒正しいものであることを明らかにするところに一つの目的があったはずであるし、しかも、それが「系圖」の形で示されていたと見るべきであるから、恐らく、西天については、釋迦以来の系譜が示されていたであろう。思うに最澄は、その系譜に對して、自らが將來した『西國佛祖代代相承傳法記』からいくつかの文章を引用してそこに書き加えたのである。そのことは、西天の祖師については、『達磨系圖』には傳記的な記述が全くなかったことを暗示するものと言えらる。

以上によって、最澄が「達磨大師付法相承師師血脈譜」を編輯した経緯はほぼ明らかになったので、それに基づいて、『内證佛法相承血脈譜』全体の編輯の経緯を推測しておこう。

最澄が『内證佛法相承血脈譜』において自らの正統性を明示するために「系譜」を提示するという方法を考え付いた契機になったのは彼自らが將來した『達磨系圖』であったと考えられる。従って、最澄は、最初に「達磨大師付法相承師師血脈譜」を書き、更に同様の手法を用いて他の四つの血脈も書いたのである。

最澄が「達磨大師付法相承師師血脈譜」を書いた方法は、先ず、『達磨系圖』に倣って、釋迦から自身に至る系譜を提示し、その中で特に重要な位置を占める各祖師については、各種資料によって説明を加えるというものであった。西天の祖師については、自らが將來した『西國佛祖代代相承傳法記』に基づいて「釋迦牟尼」（瞿曇・悉達多・佛）、「師子尊者」、「菩提達磨」に関する説明を利用したが（その際、特に「釋迦牟尼」については文章を無理に系圖の形に改め、たし、「師子尊者」についての記載は「菩提達磨」の項に併記した）、東土の祖師、即ち、「後魏達磨和上」から「黃梅東山弘忍和上」に至る各祖師については、外に適当な資料を持ち合わせていなかったため、『達磨系圖』の文章を抜粋する

形を取った。ただ、「唐朝大通和上」から自身に至る各祖師については『達磨系圖』にも記載がなかったため、日本に伝わった諸資料によって説明を加えた。

他の四つの「血脈譜」についても、同様の方法で書いたわけだが、従来から日本に伝わっていた文献や自らが将来した、あるいは空海から借用した文献等、豊富な資料が存在したため、孫引き等を行うまでもなく、それらを自由に用いて各祖師の説明を書くことができた。このような方法で最澄が『内證佛法相承血脈譜』を撰述したのであれば、五つの血脈譜の冒頭に禪の傳法の系譜である「達磨大師付法相承師師血脈譜」を置いたのは、むしろ當然であったと言えるだろう。それは、この著作の形態を着想する契機を與えたものであったし、実際に五つの血脈の最初に書かれたものでもあったのである。

最澄は『達磨系圖』という南宗系の著作にインスピレーションを得て、全く異なる思想を表現するものに改めた。即ち、『達磨系圖』そのものは、慧能を「第六祖」、神會を「第七祖」とすることを目的としたものであったが、最澄は、その形式を採用するとともに、その血脈そのものを、弘忍—慧能—神會という系譜を正統とするものから、自らが承け継いだ、弘忍—神秀—普寂—道璿—行表—最澄という系譜を正統とするものに置き換えた。しかも、それに止まらず、達磨禪の系譜を説く「達磨大師付法相承師師血脈譜」の外に、「天台法華宗相承師師血脈譜」、「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」、「胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脈譜」、「雜曼荼羅相承師師血脈譜」という四つの「血脈譜」を新たに制作し、自らが承け継いだ五つの「血脈」の全てを「一乘」として一元化せんとする前例のない独自の思想を『内證佛法相承血脈譜』として表現したのである。そこには思想家としての最澄の眞面目が如實に表わされていると言えるだろう。

六 『達磨系圖』と『付法簡子』の内容と成立時期

以上によって、最澄が用いながらその後散佚してしまった『達磨系圖』がいかなるものであったかがほぼ明らかになった。即ち、それは釋迦から達磨に至る西天の系譜を示した後、東土については、達磨—慧可—僧

璨—道信—弘忍—慧能—神會という系譜とその傳記の説明が記されていたのであり、その説明にあたっては、『四行觀序』、『付法簡子』、梁武帝『達摩碑』、『慧可和上碑銘』、『信大師碑銘』等が引用されていたのである。このうち、『四行觀序』は古くから傳わる曇琳撰とされる「二入四行論序」のことであり、また、三種の碑文はいずれも偽作と見られるが、それらが出現した時期は特定できない。従って、その引用文献から『達磨系圖』の成立を絞ることはできない。

一方、最澄の伝えるところによると、『西國佛祖代代相承傳法記』の「菩提達磨」の傳記には、傳衣説とそれが慧能のもとに留め置かれたことが記され、また、乾元年中(758-760)の袈裟の入内供養に関する記述があったという。従って、これも『達磨系圖』(や『付法簡子』)と同様、荷澤宗の著作と見做すべきである。西天の祖師の師承と傳記に中心を置く『西國佛祖代代相承傳法記』と東土の祖師の師承と傳記を中心置く『達磨系圖』は、正に最澄がそのように用いているように、内容的に補い合う関係にあったと考えることができる。恐らく、これらは同じ荷澤宗内で、自らの正統性を立證する文献として相次いで製作されたのであろう。従って、『達磨系圖』の成立時期も、『西國佛祖代代相承傳法記』と相い前後する時期、即ち、780年前後の成立と見てよいと思われる。

ここで注目すべきは、先に引いた「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大日本國比叡山前入唐受法沙門寂澄」の項の破線部、

「大唐貞元二十年十月十三日。大唐國台州唐興縣天台山禪林寺僧脩然。傳授天竺大唐二國付法血脈。并達磨付法牛頭山法門等。頂戴持來安叡山藏。」

という記載である。ここでいう「天竺大唐二國付法血脈」は比叡山の藏に収められたのであるから、抽象的なもの、理念的なものを指すのではなく、具体的な文献を意味するはずである。そして、それは内容的に正しく『西國佛祖代代相承傳法記』と『達磨系圖』に相當すると見られるから、恐らく最澄は、この二書を脩然のもとで入手したと考えてよいであろう。問題は、貞元二十年(804年)に牛頭宗の脩然が傳持していた荷澤宗の著作を最澄に授けたということの意味である。『景德傳燈錄』で

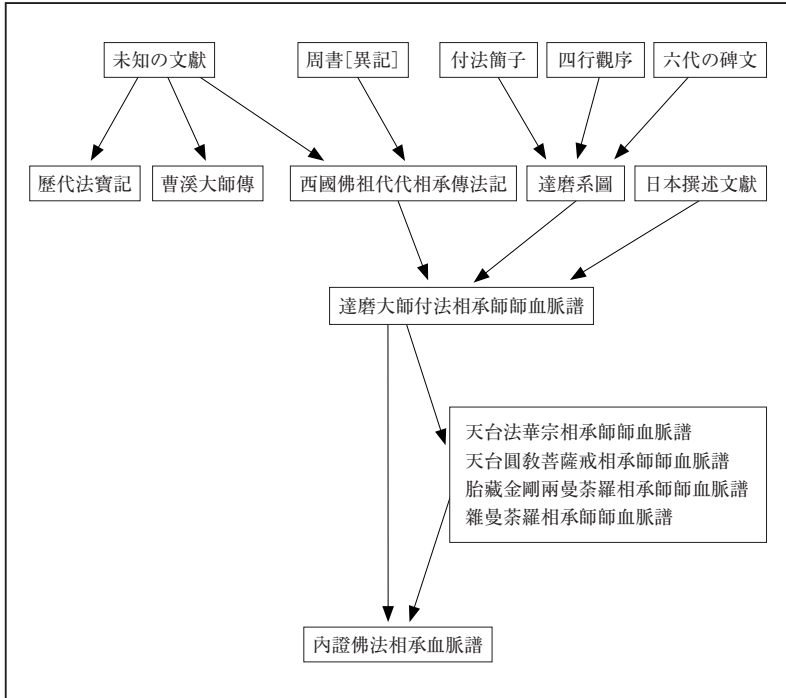
は、馬祖の弟子として「王姥山脩然禪師」の名前が挙げられているが⁽²⁸⁾、これが同一人物であるなら、牛頭宗と洪州宗・石頭宗との間では密接な交流が行われ、やがて牛頭宗はそれらの中に解消されてしまったのであるから⁽²⁹⁾、このことは荷澤宗が生み出した文獻がこれら諸宗の人々に引き継がれ、後世の祖統説や祖師傳のベースとなったことを示すものと言えるのではあるまいか。

ただ、最澄が兩者を補完し合うものと認識したのは、『内證佛法相承血脈譜』を書いた時點においてで、中國でこれらを購入した時點で、既にそのような認識を持っていたようには見えない。『越州録』では、兩者を含む「三十四部三十四卷」が「同帙」に入れられているが⁽³⁰⁾、これは便宜的なものに過ぎないようで、これら二つの文獻は離れたところに著録されている。恐らく最澄が脩然のもとでこれらを購入した時點では、まだその内容を知悉するところまで至っておらず、後に自らの思想を完成させる中で、徐々にその価値を見出していったのであろう。

惠運の『惠運禪師將來教法目錄』(847年)に記載される「西國仙祖代相承傳法記一卷」⁽³¹⁾の「仙」は「佛」、「代」は「代代」の誤りに違いなく、従って、『西國佛祖代代相承傳法記』そのものに外ならないであろうし、圓珍の『日本比丘圓珍入唐求法目錄』(857年)等に記載されている「達磨宗系圖一本」⁽³²⁾は、『達磨系圖』と同じものと見られるが、いずれも單獨の將來であって、兩者がセットになっていた形跡はない。恐らく兩者は、当初は一對になることを考えて編輯されたのであって、脩然が兩者を傳持したのは、その名残であろうが、その後は、その関係は忘れ去られ、個別に流布したようである。

むすび

以上、様々な點から、『内證佛法相承血脈譜』の成立、特にその冒頭に收められている「達磨大師付法相承師師血脈譜」の編集過程やそれが基づいた初期禪宗文獻等について論じてきた。最後に結論として各文獻間の関係の概要を圖表に示すと下のようになる。



なお、残された課題として、資料という点で『達磨系圖』の中核となった『付法簡子』の内容と他の祖師傳との関係の解明等があるが、これについては他の機会を期したい。

【註】

- (1) 伊吹敦「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」(『禪文化研究所紀要』23、1997年)。
- (2) 大正藏55、1059a25。
- (3) 傳全1、199-202頁。
- (4) 大正藏74、314b17-c8。
- (5) 傳全1、202頁。
- (6) 傳全1、204-214頁。
- (7) 傳全1、202-204頁。
- (8) 柳田聖山『初期の禪史II』(筑摩書房、1979年) 67-68頁。

- (9) 駒澤大學禪宗史研究會『慧能研究』（大修館書店、1978年）55頁。
- (10) 傳全1、204-206頁。
- (11) 傳全1、206-208頁。
- (12) 傳全1、208-209頁。
- (13) 傳全1、209-210頁。
- (14) 傳全1、210頁。
- (15) 敬雄の『天台智者大師傳論翼註』の冒頭に「天台智者大師傳論翼註（一名天台法門議）唐翰林學士梁肅述」とあり（續天台宗全書、史傳1、345頁）、「天台智者大師傳論」と同じものであることが知られるが、これは「天台智者大師別傳論一卷 梁肅撰 六紙」として『台州録』に著録されている。
- (16) 『顯戒論緣起』に「乾淑述」の「道邃和上行迹」を載せている（傳全1、273-275頁）。恐らく、これがここに言う「道邃和上行業記」のことであろう。
- (17) この「傳法記」は、行滿に関する文獻であるはずであるから、『西國佛祖代代相承傳法記』の略稱である「傳法記」とは別物である。恐らく、『天台霞標』に引かれる「行滿和上印記」（傳全5、附録、114-115頁）がこれに当たり、また、下に引かれる「行滿和上記」もこれを指すものと考えられる。
- (18) これまで全く指摘されていないと思われるが、ここに言う「慧融集」とは、敦煌文書中に見出された「鳩摩羅什法師誦法 慧融等集」（中華民國國家圖書館所藏）のことである。このことは、撰者名の一致のみでなく、本書の文章が最澄の引用と一致することから疑えない。従って、『越州録』にある「什法師付法一卷」（大正藏55、1059b8）がこれに相當すると見るべきである。
- (19) 注（16）に見るように、『顯戒論緣起』によると、「道邃和上行迹」が乾淑の著作なのであるから、ここで言う「乾淑記」も、これを指すと見るべきである。
- (20) ただし、この『灌頂七日行事鈔』については最澄の眞作と認めてよいか疑問が持たれている。しかし、『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經』の解説書として空海の『教王經開題』があり、安然是『諸阿闍梨眞言密教部類總録』において、この經典を空海が齋したことを注記している（大正藏55、1114a25-26）。そうであれば、最澄が空海から借用して書寫したものの中に含まれていた可能性が考えられる。
- (21) 傳全1、616-617頁。
- (22) 田中良昭『寶林傳譯注』（内山書店、2003年）400-405頁。
- (23) 傳全1、211頁。
- (24) 傳全1、211頁。
- (25) 傳全1、211-213頁。

(60)

- (26) 傳全1、213-214頁。
- (27) 傳全1、214-215頁。
- (28) 大正藏51、245c9。
- (29) 伊吹敦『中國禪思想史』（禪文化研究所、2021年）230-235頁を参照。
- (30) 大正藏55、1059a23-b29。『西國佛祖代代相承傳法記』と見られる「西國付法記」は1059a25、『達磨系圖』は1059b22に掲げられている。
- (31) 大正藏55、1088c17。
- (32) 大正藏55、1100c23。

【付記】本拙稿の内容は、2021年12月18日（土）に開催された国際禪研究プロジェクト研究発表例会（マルタ・サンヴィド先生講演會併催）において発表したものである。その際、早稲田大學の大久保良峻先生より、貴重な助言を賜わり、発表内容の不備の一部を正すことができた。この場を借りて、御禮申し上げる。