

『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』の史的意義

伊 吹 敦

はじめに

最澄の『内證佛法相承血脈譜』に引用されている初期禪宗文獻として『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』がある。ただ、最澄の將來目録には、『西國佛祖代代相承傳法記』は記載されているものの、『付法簡子』は著録されておらず、実際には『達磨系圖』に引用されていたものを用いて、つまり、孫引きの形で『付法簡子』の文として引用を行ったようである⁽¹⁾。これらは現存しないが、最澄の引用する逸文からその内容のある程度窺うことができる。そして、逸文から判断すると、『付法簡子』が達摩以來の東土の祖師の傳記を中心に扱うものであったのに對して、『西國佛祖代代相承傳法記』は、その名の通り、釋迦から達摩に至る西天の祖師たちの系譜と傳記を述べようとしたもので、内容的に両者は補完的な関係にあることが知られる。しかも、いずれにも傳衣説が説かれていることから判断すると、荷澤神會以降に、その影響下で作られたものと見てよく、初めから相互補完を目的に編輯されたものである可能性も考えられる。

本拙稿の目的は、最澄らの引用する逸文を用いて、『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』がいかなる文獻であり、いつ頃、誰によって編輯されたものであるかを明らかにすることにある。同種の試みは既に二十年以上前の「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」で行ったことがあるが⁽²⁾、最近、荷澤神會の著作の研究を積極的に行った結果、いろいろな點で不備に氣づくようになったため、ここに新たな研究成果を踏まえて現時點における私見を述べようとするものである。

この目的を果たすためには、初期禪宗で著わされた燈史や傳記と比較検討を行う必要があるが、そのような文獻として、以下のものを挙げるができる。

1. 『傳法寶紀』：杜拙（生歿年未詳）の著作で、開元元年（712）頃に法如（638-689）と義福（658-736）のために書かれた最初の燈史と見られる⁽³⁾。法如と神秀（?-706）をともに祖師と認める點に特徴がある。
2. 『楞伽師資記』：淨覺（生歿年未詳）の著作で開元十年（722）頃に撰述されたが、淨覺歿後の8世紀後半になって急速に流布し始めたようである⁽⁴⁾。菩提達摩の師

として『楞伽經』の翻譯者である求那跋陀羅を位置づけるなど、玄蹟=淨覺系の特殊な立場が反映されている。

3. 『師資血脈傳』：荷澤神會（684-758）の最初期の著作で、開元二十年（732）前後に『傳法寶紀』に基づきつつ編輯したと見られるが⁽⁵⁾、石井本『神會錄』に附載される現行本は、『金剛經』に關する敘述等において後代の改換が指摘されている⁽⁶⁾。
4. 『菩提達摩南宗定是非論』：荷澤神會が開元二十年前後に滑臺で行った宗論の内容を纏めたもので、天寶四載（745）に神會が洛陽の荷澤寺に入ったことを契機として編輯されたものと考えられている⁽⁷⁾。獨孤沛（生歿年未詳）による序文とされる部分や本文中に六代の祖師の傳記への言及が認められる。
5. 『歷代法寶記』：保唐宗の燈史で、『師資血脈傳』等の影響を受けつつ、無住（714-774）歿後の780年前後に成立したものと見られる⁽⁸⁾。
6. 敦煌本『六祖壇經』：荷澤宗の慧堅（719-792）のグループによって作られたと見られる慧能の言行録で、770年前後の成立と見られる⁽⁹⁾。
7. 『曹溪大師傳』：荷澤宗の慧堅のグループによって作られたと見られる慧能の傳記で⁽¹⁰⁾、本文の敘述から781年の成立であることが知られる。
8. 『寶林傳』：洪州宗の燈史で、801年に成立したことが知られる。それ以前に成立した諸文獻を綜合するものであり、東土六祖傳に關しても、その内容の多くが『景德傳燈錄』に承け繼がれることによって定説化した。現行本は、道信傳、弘忍傳、慧能傳を収める第九卷と第十卷が缺卷となっているが、その一部は、椎名宏雄氏の『『寶林傳』逸文の研究』によって補う⁽¹¹⁾。
9. 圭峯宗密（780-841）の著作：荷澤宗をもって任じる宗密は、荷澤宗關聯の多くの文獻を集めていたらしく、『禪源諸詮集都序』、『裴休拾遺問』、『圓覺經大疏鈔』等の著作の中には、『付法簡子』等との關聯を疑わせる記述が認められる。これらの著作は、いずれも九世紀前半の成立と見られる。

以下の論述に当たっては、現在知られている『付法簡子』の逸文を全て挙げ、その逸文に特徴的な要素について關聯する記述が上記の9種の文獻の中に見出されるかどうかを調査し、そうした要素が見出された場合、それらの文章を掲げて、それら諸文獻の間の關係を明らかにして行きたい。

一 『付法簡子』と他文獻との比較検討

1. 達磨の隻履歸天

最澄の記載によって、『付法簡子』の文章として次の記載があったことが知られるが、

恐らくこれは、『付法簡子』の「達磨傳」からのものであるろう。

「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。」⁽¹²⁾

このいわゆる「隻履歸天」の逸文で注目されるのは、宋雲が葱嶺で出くわした達磨が、片方の脚にしか履を着けておらず、片足は裸足であったとされる点、ならびに達磨が宋雲にその日に天子が崩御したことを告げ、後でそれが眞實であったことが確認されたとされる点、墓を暴くに当たって國家が關與したとされる点、墓には隻履のみが残されていたとされる点等である。というのは、この説話は多くの著作に取り上げられているが（ただし、上掲の諸書のうち、『定是非論』、『楞伽師資記』、敦煌本『六祖壇經』には見られない）、その間に明確な歴史的展開が認められるからである。即ち、最も古い『傳法寶紀』では、

「其日東魏使宋雲自西來。於葱嶺逢大師西還。謂汝國君今日死。雲因問法師門所歸。對曰。後四十年。當有漢道人流傳耳。門人聞之發視。迺見空棺焉。」⁽¹³⁾

と述べられるのみで、履への言及はなく、また、單に弟子たちが墓を暴いたら亡骸がなかったとされるだけであるのに、現行本『師資血脈傳』では、

「于時有聘國使宋雲。於葱嶺上逢一胡僧。一脚著履。一脚跣足。語使宋雲曰。汝漢家天子。今日無常。宋雲聞之。深大驚愕。于時具記日月。宋雲遂問達磨大師。在漢地行化。有信受者不。達磨大師云。我後四十年外。有漢地人。當弘我法。宋雲歸至朝廷見帝。帝早已崩。遂取所逢胡僧記日月驗之。更無差別。宋雲乃向朝廷諸百官說。于時朝廷亦有達磨門徒數十人。相謂曰。豈不是我和上不。遂相共發墓開棺。不見法身。唯見棺中一隻履在。舉國始知是聖人。其履今見在少林寺供養。」⁽¹⁴⁾

となっており、後繼者の慧可が四十年後に活躍することを達磨が豫言したとする「四十年懸記」が加上されているものの、その他の点では『付法簡子』に近いものになっている。

續く『歷代法寶記』では、ほぼ同じ内容ながら、『師資血脈傳』が片足だけに履を着けていたとされていたのに對して、

「時魏聘國使宋雲。於蔥嶺逢大師。手提履一隻。宋雲問。大師何處去。答曰。我歸本國。汝國王今日亡。宋雲即書記之。宋雲又問。大師今去。佛法付囑誰人。答。我今去後四十年。有一漢僧。可是也。宋雲歸朝。舊帝果崩。新帝已立。宋雲告諸朝臣說。大師手提一隻履。歸西國去也。其言汝國王今日已亡。實如所言。諸朝臣竝皆不信。遂發大師墓。唯有履一隻。」⁽¹⁵⁾

と、達摩は兩脚とも素足で隻履を手にとっていたことにされている。そして、この内容は、『寶林傳』において、

「至三年後。時有魏使宋雲。西嶺爲使却迴。逢見大師手携隻履。語宋雲曰。汝國天子。早已崩矣。宋雲問和尚曰。何處去。達摩曰。吾歸西天。是時宋雲却到本國。國王果已崩也。遂聞奏後魏第九主孝莊帝。帝乃命使。令發此塔開棺而看。全身已還西天。唯見一隻履在。遂奉詔取出。於東京少林寺供養。自開元十五年丁卯之歲（727）。被竊將五臺山華嚴寺中供養。」⁽¹⁶⁾

と、ほぼそのまま繼承されている（ただし、「四十年懸記」は除く）。

ここで注目すべきは、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に、

「百五十歲終。留一隻履墓中。脚著一隻西歸。」⁽¹⁷⁾

と述べられており、隻履を脚に着けていたとする古い傳承を傳えているという点である。宗密は9世紀の人であるが、彼が用いた原資料は、『師資血脈傳』、『付法簡子』と近い關係にある古い由來のものであったことが窺われる。

これらの文獻の間では、「四十年懸記」の有無と「隻履」を手にとっていたか否かの点で交雜が見られ、その展開を明確には辿ることができない。ただし、「隻履」を脚に着けていたとする傳承から手にとっていたとする傳承への展開を重視すれば、次のようになるであろう。

『傳法寶紀』 → 『師資血脈傳』 → 『付法簡子』
 → 宗密の著作（『圓覺經大疏鈔』）
 → 『歷代法寶記』 → 『寶林傳』

2. 達磨の弟子への付法

最澄によれば、『付法簡子』には、達磨の弟子への傳法に關して次のような文章があったという。

「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。」⁽¹⁸⁾

達摩が傳法の證として袈裟を與えたことは、荷澤神會以來の定説といってよい。また、達摩が弟子に傳えた教えが何であったかは大きな問題であるが、文獻によって様々に表現されているため、他の文獻との比較が難しい。ただ、この文章でそれが「一行三昧」と呼ばれていることは注目される。というのは、後に見るように、道信の傳記に關してもこの言葉が三度も用いられており、これを強調することが本書の一つの特色と見做せるからである。これについては後に論ずることとし、當面の課題である他の文獻との比較という點で注目すべきは、達摩が付法を行った對象が慧可・道育・尼總持の三人であったとされている點である。

『二入四行論』やそれを承けた『續高僧傳』では、達摩に慧可と道育という二人の弟子がいたことになっているが、東山法門が兩京に流入した後の初期禪宗文獻では、慧可を達摩の唯一の後繼者とする傾向が強かった。『二入四行論』を重視する『楞伽師資記』は例外であるが、『傳法寶紀』、『定是非論』、現行本『師資血脈傳』、敦煌本『六祖壇經』、『曹溪大師傳』等、いずれも道育への言及を避けている。ところが、『付法簡子』では、道育のみならず、尼總持も達摩の法を承けたとされるのである。

達摩が複数の弟子に法を傳えたとする初期禪宗文獻としては、『歷代法寶記』、『寶林傳』、『裴休拾遺問』がある。先ず、『歷代法寶記』では、

「大師告諸弟子。我來本爲傳法。今既得人。久住何益。遂傳一領袈裟。以爲法信。語惠可。我緣此毒。汝亦不免此難。至第六代。傳法者命如懸絲。言畢。遂因毒而終。每常自言。我年一百五十歲。實不知年幾也。大師云。唐國有三人得我法。一人得我髓。一人得我骨。一人得我肉。得髓惠可。得骨道育。得肉尼總持。葬于洛州熊耳山。」⁽¹⁹⁾

と、『付法簡子』とほぼ同内容であるのに對して、『寶林傳』の「惠可章」では、

「是時。達摩密語惠可曰。此事非悞。汝勿言矣。何以故。恐損其人。當我悲慙。汝須好去。吾自善安。以吾袈裟用爲法信。又告曰。所得吾法者四人。一人得吾髓。一人得吾骨。一人得吾肉。一人得吾血。得吾血者偏頭副。得吾肉者尼總持。得吾骨者僧道育。得吾髓者汝惠可。汝善守護。勿令斷絕。又告曰。汝得吾法。并受信衣。各有所

稟。宜可知矣。可曰。請和尚述其本事。而有何表。師曰。內傳法印。以契證心。外受袈裟。以定宗旨。不錯謬故。而自明焉。」⁽²⁰⁾

とあり、付法を行った対象が『付法簡子』の三人に偏頭副を加えた四人に変化している。興味深いことに、ここでも宗密の『裴休拾遺問』は、

「達磨云。三人得我法。深淺不同。

尼總持如肉。斷煩惱。得菩提

道育如骨。迷即煩惱。悟即菩提。

惠可如髓。本無煩惱。元是菩提。」⁽²¹⁾

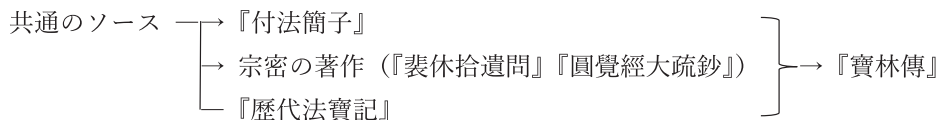
と述べ、『付法簡子』、『歷代法寶記』と一致する内容となっている。もっともここでは、三人の境地の違いについての説明が加上されており、そこに展開を認めることができるが、これは宗密が書き加えたものである可能性が強いため、これによって宗密の用いた原資料が『付法簡子』や『歷代法寶記』より発展した形態のものであったと断定することはできない。

宗密の著作には、これ以外にも『付法簡子』との共通点を指摘することができる。それは、『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「慧可第二」の注記として、

「先博學經史。居鄴洛二都。度人千萬。」⁽²²⁾

という文章が見えるという点であって、この波線部は明らかに『付法簡子』の波線部と何らかの関係を有するものである。

つまり、『付法簡子』は、宗密が用いた原資料や『歷代法寶記』が用いた資料と密接な関係にあったことが知られるが、これは恐らく、これらに共通のソースがあったことを示すものであろう。『寶林傳』は、これらの文献（あるいはそれらが共通のソースとした文献）を承けてそれを発展させたものであったと言えるのである。これを圖示すると次のようになる。



3. 僧璨の得法と慧可の還債

最澄の引用によれば、『付法簡子』には以下のような記述があったようである。

「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。我歸鄴都還債。亦語璨曰。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。必須懇懃。璨受語已。卽頂禮別和上。可大師天平載(534-537)至鄴都。」⁽²³⁾

この文章の内、後半部の慧可が僧璨に語った言葉や、僧璨が鄴都に出ようとする慧可を送った話等は他の初期禪宗文獻には全く見られないものであり、『付法簡子』の独自性を示している。ただ、ここで注意されるのは、僧璨が付法を得たさまを、譬喩を用いて「如於大海獲瑠璃寶」と表現しているということである。傳法を喩えて表現することは荷澤宗の一部の著作に見えるもので注目すべきである。ただ、これについては後で纏めて論ずることとして、他の文獻との關聯で注目すべきは、『付法簡子』では、下線部のように、鄴都で殺されることを慧可が事前に察知しつつも、それを「債務を還す」ことだと考えて敢えて鄴都に戻ったと記載されているが、現行本『師資血脈傳』にも、これが、

「于時璨禪師奉事。首末經六年。師依金剛經。說如來知見。言下便悟。受持讀誦此經。卽爲如來知見。密授默語。以爲法契。便傳袈裟。以爲法信。卽如文殊師利授善財記。可大師謂璨曰。吾歸鄴都還債。遂從峴山至鄴都。」⁽²⁴⁾

と見えるということである。そして、この表現は『寶林傳』「惠可章」にも、

「大師告曰。如來以大法眼付囑迦葉。如是展轉。乃至達磨大師。師付於我。我今將此正法眼藏。付囑於汝。并師袈裟。以爲信故。汝受吾教。聽吾偈言。本來緣有地。因地種花生。本來無有種。花亦不能生。說此偈已。又告璨曰。吾歸鄴都還債。汝善護持。勿令法眼斷絕。」⁽²⁵⁾

と受け継がれている。この場合も『師資血脈傳』と、『付法簡子』が密接な關係を持ち、それら(あるいは、それらと密接な關係を持つ何らかの資料)が『寶林傳』編纂の際に用いられたことを示すものであろう。即ち、その關係は、およそ以下のようなものと考えら

れる。

？

『師資血脈傳』 → 『付法簡子』 → 『寶林傳』

4. 道信の得法

『付法簡子』には、次のように、十三歳の道信が僧璨のもとで九年間修行した後に、「解脱」についての問答によって大悟したとする記述（波線部）があったという。

「謹案付法簡子云。時有道信。載十三。俗姓司馬。河内人也。開皇中（581-600）。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。」⁽²⁶⁾

この内、道信が十三歳で僧璨に師事し、九年間従ったという點や、その得法を譬喩で表現するという點は、『師資血脈傳』の「僧璨傳」にも、

「于時信禪師年十三。奉事經九年。師依金剛經。說如來知見。言下便證。實無有衆生得滅度者。授默語以爲法契。便傳袈裟以爲法信。如明月寶珠出於大海。」⁽²⁷⁾

と見える。もともと十三歳で僧璨に師事し九年間奉事したというのは、もともと『續高僧傳』の「道信傳」に由來し、『傳法寶紀』がそれを繼承したのを承けたものであるが、このような形で年齢と師事の期間を「十三」・「九」と明示するのは『師資血脈傳』に始まると見られるから、『付法簡子』がこれを承けていることは間違いない。また、二重下線部のように傳法を譬喩で示すのが神會の弟子たちの特徴であることも後に論ずる通りである。

また、「解脱」に関する問答は、他の初期禪宗文獻には認められないものであるが、『寶林傳』には承け繼がれていたようである。というのは、現行の『寶林傳』はこの部分を缺いているが、『景德傳燈錄』の、

「至隋開皇十二年壬子歲（592）。有沙彌道信。年始十四。來禮師曰。願和尚慈悲。乞

與解脫法門。師曰。誰縛汝。曰。無人縛。師曰。何更求解脫乎。信於言下大悟。服勞九載。後於吉州受戒。侍奉尤謹。師屢試以玄微。知其緣熟。乃付衣法。偈曰。

華種雖因地 從地種華生 若無人下種 華地盡無生。」⁽²⁸⁾

という記述は、『寶林傳』を繼承したものと解されるからである。ただ、『付法簡子』が、道信が僧璨に従って九年後に、この問答が行われて悟りを開き、付嘱を受けたとするのに對して、『景德傳燈錄』（『寶林傳』）では、初めて出會った際の問答とする點に相違が認められるが、『景德傳燈錄』の説は甚だ不自然であるうえに、『景德傳燈錄』のような説が立てられた所以が、『付法簡子』の説では、法門の付嘱が二十二、三歳になってしまうのを避ける場所にあったように推察されるから、恐らく、『寶林傳』や『景德傳燈錄』の説は、『付法簡子』の發展と見てよいであろう。つまり、これらの関係は、次のように解されるのである。

『師資血脈傳』 → 『付法簡子』 → 『寶林傳』

5. 道信に對する皇帝による敕請

『内證佛法相承血脈譜』によれば、『付法簡子』には、次のように道信に對して三度にわたって皇帝の敕召があったが、病と稱して赴かなかったとする記述があったようである。

「敕請再三。辭疾不應。振刀刎首。劍折無創。令王仰信矣。」⁽²⁹⁾

これについては、いくつかの文獻に關聯する記述を認めることができる。即ち、『歷代法寶記』には、

「貞觀十七年（643）。文武皇帝敕使於雙峰山。請信禪師入內。信禪師辭老不去。敕使迴見帝。奏云。信禪師辭老不來。敕又遣再請。使至信禪師處。使云。奉敕遣請禪師。禪師苦辭老不去。語使云。若欲得我頭。任斬將。我終不去。使迴見帝。奏云。須頭任斬將去。心終不去。敕又遣使封刀。來取禪師頭。敕云。莫損和上。使至和上處云。奉敕取和上頭。禪師去不去。和上云。我終不去。使云。奉敕云。若禪師不來。斬頭將來。信大師引頭云。斬去。使返刀一頃。信大師喝言。何不斬。更待何時。使云。奉敕不許損和上。信禪師大笑曰。教汝知有人處。」⁽³⁰⁾

と見え、また、『景德傳燈錄』に、

「後貞觀癸卯歲（643）。太宗嚮師道味。欲瞻風彩。詔赴京師。上表遜謝。前後三返。竟以疾辭。第四度命使曰。如果不起。即取首來。使至山諭旨。師乃引頸就刃。神色儼然。使異之。迴以狀聞。帝彌加歎慕。就賜珍詠以遂其志。」⁽³¹⁾

と述べることから判断すると、『寶林傳』に皇帝の招聘の記事があったことも間違いなからう。特に敕召が貞觀十七年癸卯であり、首を取ってくるように命じたとするのは『歷代法寶記』と一致し、それを承けたものであったことが窺われる。『付法簡子』は、その年を明示しないが、それが基づいた資料では、あるいは同様に貞觀十七年のこととしていたのではなかろうか。いずれにせよ、『付法簡子』の記述は、敕使が派遣された回数等を含めて、『歷代法寶記』と矛盾するものではない（ただし、『歷代法寶記』が病氣ではなく、老年を理由に敕召を断つたとするのは合致しない。これは『歷代法寶記』に特有の説であり、恐らく、その撰者の書き換えであろう）。

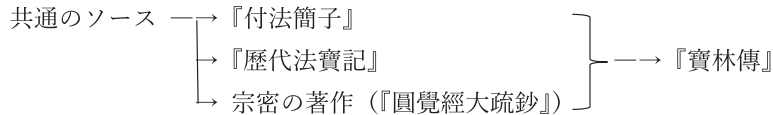
また、宗密の『圓覺經大疏鈔』の「道信第四」にも、

「居雙峯敕召。雖病再取頭。任斫云云」⁽³²⁾

と注記があるので、宗密が用いた資料にも、敕召があったが病と稱してそれを断つたため、首を取って来ることを命じたとされていたことが知られる。この内容も『付法簡子』と矛盾しない。特に、ここに「任斫」と書かれていることは注目すべきで、『歷代法寶記』の「任斬將」「任斬將去」と一致し、『歷代法寶記』と『圓覺經大疏鈔』が近い内容であったことを示している。

もっとも、細部を見ると、『景德傳燈錄』では、敕召の回数を計4回としており、他の文献とは明確に異なっている。また、「首を取れ」と言い出したのを、『歷代法寶記』が道信自身とするのに對して、『景德傳燈錄』では太宗としている点でも相違が認められる。これらは、恐らく、『寶林傳』、あるいは『景德傳燈錄』が改変を行った結果と見るべきであろう。つまり、この点でも、『付法簡子』は『歷代法寶記』や『圓覺經大疏鈔』と近い関係にあり、『寶林傳』はそれらの展開と見做しうるのである。

ただ、『付法簡子』が「振刀削首。劍折無創」と述べ、敕使が実際に道信の首を斬ろうとしたが、劍の方が折れて傷つけることが出来なかったと超越的な記述をしていることは注意すべきである。これは宗密の『圓覺經大疏鈔』とは矛盾しないものの、『歷代法寶記』や『景德傳燈錄』とは齟齬する。『付法簡子』と『圓覺經大疏鈔』の記述は極めて簡略であるから、何とも言い得ないが、『付法簡子』や『圓覺經大疏鈔』が基づいた原資料の方が『歷代法寶記』が用いたものより古い形を保っていた可能性を考えるべきであろう。つまり、この点について言えば、これらの文献の関係は次のようになるようである。



6. 道信の念佛と弘忍の得法

『付法簡子』には、次のような弘忍の得法についての記述があり、道信から弘忍が「一行三昧」を承け継いだとする内容が記されていたようである。

「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。亦由具載傳衣所由遂取袈裟。令付與忍矣。」⁽³³⁾

ここでは「一行三昧」が強調されているが、これは達摩の傳法についても言われていたものである。また、弘忍の得法を譬喩によって表現しているが、この點も既にしばしば見られたことであるので、これらについては次節で纏めて論ずることとしたい。

7. 『付法簡子』の特色 — 得法の譬喩と「一行三昧」の強調

上に述べたように、『付法簡子』では、師の法を得た際の形容として、しばしば譬喩が用いられている。それを列挙すると次のようになる。

僧璨：「如於大海獲瑠璃寶」

道信：「猶如日輪處於虛空。頓現一切色像」

弘忍：「如娑竭羅龍王女獻無價寶珠」

こうした譬喩の使用は、現行本『師資血脈傳』の顕著な特色であり、それぞれの祖師の得法が次のような譬喩で説明されている。

慧可：「如佛授娑竭龍王女記」⁽³⁴⁾

僧璨：「如文殊師利授善財記」(既出)

道信：「如明月寶珠出於大海」(既出)

弘忍：「如雪山童子得全如意珠」⁽³⁵⁾

慧能：「猶如釋迦牟尼授彌勒記」⁽³⁶⁾

更に、これとは別に「慧能傳」では、

「能禪師過嶺。至韶州居漕溪。來住四十年。依金剛經重開如來知見。四方道俗雲奔雨至。猶如月輪處於虛空。頓照一切色像。亦如秋十五夜月。一切衆生莫不瞻觀。」⁽³⁷⁾

と、四方の道俗が慧能の教えを蒙った様子の譬喩として『付法簡子』の道信の得法とほぼ同様の表現が見え、また、『定是非論』や敦煌本『壇經』にも、

「宗通與說通。如月處虛空。唯傳頓教法。出世破邪宗。」(『定是非論』「序」)⁽³⁸⁾

「說通及心通。如日處虛空。惟傳頓教法。出世破邪宗。」(敦煌本『壇經』)⁽³⁹⁾

と類似した表現が見える。このような譬喩は神會の一派においてよく用いられた特徴的な表現であったと考えられるから、この点からも、『付法簡子』は荷澤宗の内部で作られたものと見てよいであろう。

一方、もう一つの『付法簡子』の特色として、「一行三昧」の強調を挙げることができる。「一行三昧」は初期の禪宗でしばしば言及されるものであるが、『付法簡子』が、祖師間の傳法の内容を、

「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。」(既出)

「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。」(既出)

などと、「一行三昧」と捉えることは、下で言及する『楞伽師資記』を除けば、他にほとんど例がない。

『付法簡子』が「一行三昧」を導入する契機となったのは、上に示した弘忍と道信との問答の前に、道信に関して、

「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。」(既出)

と述べていることから見て、『師資血脈傳』や『歷代法寶記』の「道信傳」に、

「得囑已。遂往吉州。遇狂賊圍城。經百餘日。井泉皆枯。信禪師從外入城。勸誘道俗。念摩訶般若波羅蜜。其時遂得狂寇退散。井泉泛溢。其城獲全。」(『師資血脈傳』)⁽⁴⁰⁾
「信大師於是大業年。遙見吉州。狂賊圍城百日已上。泉井枯涸。大師入城。勸誘道俗。令行般若波羅蜜。狂賊自退。城中泉井再汎。」(『歷代法寶記』)⁽⁴¹⁾

と述べられている「摩訶般若波羅蜜」や「般若波羅蜜」を「文殊說般若經」と読み替えたことによるのであろう。この話はもともと『續高僧傳』の「道信傳」に由来するものであるが、それが『傳法寶紀』に採用され⁽⁴²⁾、更にそれが『師資血脈傳』や『歷代法寶記』に繼承されたものと見ることができる。従って、この點でも『付法簡子』と『師資血脈傳』や『歷代法寶記』との親近性を認めることができる。

ただ、わざわざ「一行三昧」を導入するために「(摩訶)般若波羅蜜」を「文殊說般若經」に読み代えたのは、明確な意圖的改變であると言える。神會の一派における「一行三昧」への注目は、8世紀中葉以降、『楞伽師資記』が流布し始め、その「道信章」に、

「(道信)有菩薩戒法一本。及制入道安心要法便法門。爲有緣根熟者說。我此法要。依楞伽經諸佛心第一。又依文殊說般若經一行三昧。卽念佛心是佛。妄念是凡夫。文殊說般若經云。文殊師利言。世尊。云何名一行三昧。佛言。法界一相。繫緣法界。是名一行三昧。……」⁽⁴³⁾

と言い、また、「神秀章」に、

「則天大聖皇后問神秀禪師曰。所傳之法。誰家宗旨。答曰。稟蘄州東山法門。問。依何典誥。答曰。依文殊說般若經一行三昧。則天曰。若論修道。更不過東山法門。以秀是忍門人。便成口實也。」⁽⁴⁴⁾

と述べて、東山法門の教えを「一行三昧」で代表させたことの影響を受けたためと見られる。というのは、神會の初期の著作である『師資血脈傳』には「一行三昧」への言及は認められず、『定是非論』では、後代の弟子らによる附加部分に2箇所、更に、神會の歿後に纏められたと考えられる『南陽和尚問答雜徵義』に1箇所、それぞれ言及があるだけである。

その後は、770年頃の成立と見られる敦煌本『六祖壇經』に、

「一行三昧者。於一切時中行住坐臥。常行直心是。淨名經云。直心是道場。直心是淨土。莫行心詔曲。口說法直。口說一行三昧。不行直心。非佛弟子。……」⁽⁴⁵⁾

と見えるものの、『曹溪大師傳』や宗密の著作にはこれへの言及は見られない。『楞伽師資記』の「一行三昧」に対する荷澤宗の過敏な反応は一時的なものに終わったようである。

なお、現存する『寶林傳』は当該部を缺くが、『景德傳燈録』の「慧能章」に、次のように「一行三昧」を説いているから、恐らく『寶林傳』にもこれに類する説があったであろう。

「若欲成就種智。須達一相三昧一行三昧。若於一切處而不住相。彼相中不生憎愛。亦無取捨。不念利益成壞等事。安閑恬靜。虛融澹泊。此名一相三昧。若於一切處行住坐臥。純一直心。不動道場。眞成淨土。名一行三昧。若人具二三昧。如地有種。能含藏長養。成就其實。一相一行。亦復如是。」⁽⁴⁶⁾

これは、後に徳異本以降の『壇經』に取り込まれることになるものであるが⁽⁴⁷⁾、「一行三昧」が「一相三昧」と一つに扱われるなどの新たな展開が認められるので、これが既に『付法簡子』の「慧能傳」に存在したと見ることは難しい。恐らく、後になって新たに創作されたものであろう。

8. 『付法簡子』の成立時期とその性格

上に論じてきたことによって明らかなように、『付法簡子』が荷澤宗の内部で編纂されたものであることは否定しがたい。では、その成立時期はいつ頃と見るべきであろうか。これについては明確にはしがたいものの、敦煌本『六祖壇經』の成立が770年頃と見られ、それを荷澤宗における「一行三昧」強調のほぼ下限と見てよいとすれば、「一行三昧」をしばしば強調する『付法簡子』の成立の下限も、ほぼ同時期と見做すことができよう。

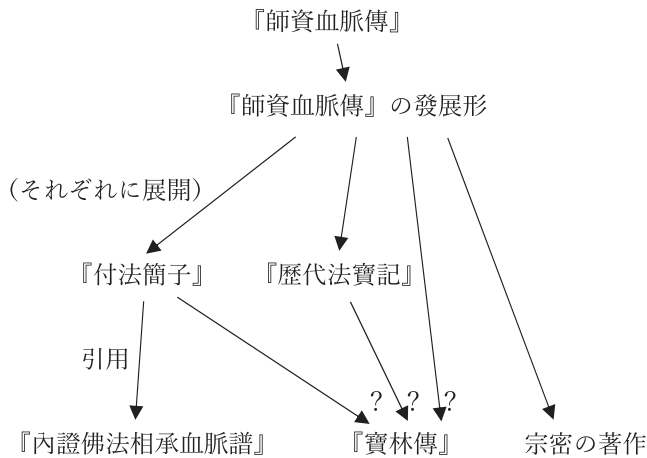
また、上記のように『付法簡子』の説を他の初期禪宗文獻と比較してきたが、それらの結果を総合すると、次のような結論を得ることができる。

1. 『付法簡子』は、様々な点において、『歴代法寶記』や宗密の著作と関係が深く、共通のソースが存在したと見られる。
2. その共通のソースの基礎となったものは、荷澤神會の最初期の著作である『師資血脈傳』であったと考えられる。
3. ただし、道信への敕召のように、『師資血脈傳』に存在しないにも拘わらず、『付法簡子』、『歴代法寶記』、宗密の著作に共通する内容が認められるので、その共通の

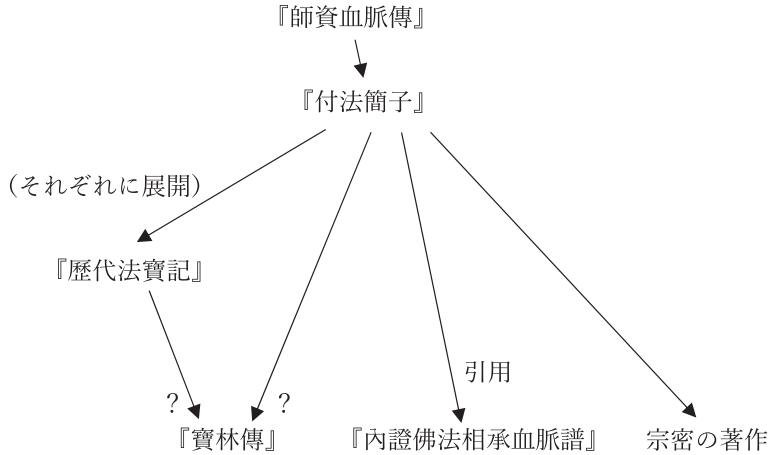
ソースは『師資血脈傳』そのものではなく、その展開としての何らかの文献であったと考えることができる。

4. とは言え、『付法簡子』、『歴代法寶記』、宗密の著作はそれぞれ細部において内容を異にしており、その共通のソースに基づきつつも、それを獨自に展開させたものであると認められる。
5. 『寶林傳』には、『付法簡子』、『歴代法寶記』、宗密の著作と共通する内容が認められるため、これらの著作のいずれか、或いはそれらが基づいたソースを編輯に際して資料として用いた可能性が考えられる。

つまり、その関係は、おおよそ次のようになるのである。



このように考えると、『付法簡子』は神會が著した東土六祖の傳記である『師資血脈傳』の展開の過程上に位置づけることができる。『歴代法寶記』が、保唐宗の立場で『師資血脈傳』の内容をかなり大きく改變したうえで利用したのに対して、『付法簡子』は、それを荷澤宗の立場のままストレートに展開させたものであったと考えることができるのである。『付法簡子』と『師資血脈傳』の間に近い関係が認められ、また、荷澤宗の後継者をもって任じた宗密の著作が『付法簡子』と非常に近い場合が認められるのは、蓋しこのためであろう。この點を考えると、宗密が依據した文献が『付法簡子』そのものであり、それがまたこの圖で『『師資血脈傳』の發展型』として示した文献そのものである可能性も強い。つまり、關聯する諸文献の関係は、次の圖に示すごときのものであった可能性も考えられるのである。



このように考えてくると、『付法簡子』は既に散佚しているものの、それが初期禪宗史の上で果たした役割は極めて大きかったと言えるであろう。

二 『西國佛祖代代相承傳法記』と他文献との比較検討

『西國佛祖代代相承傳法記』についても、最澄が『内證佛法相承血脈譜』で引用する逸文を他の初期禪宗文献と比較することで、その成立と性格について考えてみたい。

1. 釋迦の世系と生涯

最初に最澄が引用するものは、釋迦の世系と傳記に關するものであるが、『内證佛法相承血脈譜』では、これを系譜の形に再編しているようである。そこで、この部分に限っては、同じ部分を引用しつつ、多くの點で原形を保っていると見られる蓮剛（815-880）の『定宗論』によって引用を行うと、次のごとくである。

「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。生羅睺羅比丘。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。」⁽⁴⁸⁾

なお、この文章を『内證佛法相承血脈譜』と比較すると、二重下線部のみ表現が大いに違っており、『内證佛法相承血脈譜』では、これが「垂迹釋迦大牟尼尊」となっている⁽⁴⁹⁾。『定宗論』の表現は、いかにも天台宗の立場に立ったものであるから、この点では、『内證佛法相承血脈譜』の方が原形と見られるが、あるいは最澄の表現も原書の改変であるかも知れない。しかし、いずれにせよ、この二重下線部の後の「周書云」以下も『内證佛法相承血脈譜』に全くの同文が見られるので、この部分を含めて『西國佛祖代代相承傳法記』の引用と考えるべきである。

ただ、初期の禪宗文獻で釋迦の世系や生涯に言及するものは、『圓覺經大疏鈔』と『寶林傳』しかないが、この文章はそれらとはほとんど重ならず、相互に影響関係があったとは見做し難い。従って、『西國佛祖代代相承傳法記』のここの記述は、そこに明示してある『本業集經』、『十二遊經』、『瑞應經』、『智度論』に直接據ったか、あるいはそれらに據って纏められた何らかの文獻に基づいて書かれたと考えるべきである。いずれかは不明であるが、假に後者と考えると、道世(?-683)の『法苑珠林』(668年)の次の記載は注意すべきである(下線部が『西國佛祖代代相承傳法記』と重なる)。

「尼樓王有子名烏頭羅。烏頭羅王有子名瞿頭羅。瞿頭羅王有子名尸休羅。尸休羅王有四子。」⁽⁵⁰⁾

「若依長阿含經四分律等。皆云。師子頰王有四子。一名淨飯王。有二子二是菩薩
三是難陀。」⁽⁵¹⁾

「瞿夷者是太子第一夫人。其父名水光長者。太子第二夫人生羅雲者名那維檀。其父名移施長者。太子第三夫人名鹿野。其父名釋長者。以有三婦故。太子父王爲立三時殿。殿有二萬姝女。三殿凡有六萬姝女。以太子當作遮迦越王故。置有六萬姝女。」⁽⁵²⁾

「現白象形。降自兜率。託淨飯宮。摩耶受胎。故後漢法本內傳云。明帝問摩騰法師曰。佛生日月可知以不。騰曰。佛以癸丑之年七月十五日託陰摩耶。卽此年也。昭王二十四年甲寅之歲四月八日。於嵐毘園內波羅樹下。右脇而誕。故普曜經云。普放大光照三千界。卽周書異記云。昭王二十四年甲寅之歲四月八日。江河泉池忽然汎漲并皆溢出。宮殿人舍山川大地咸悉震動。其夜卽有五色光氣。入貫太微遍於西方。盡作青紅之色。昭王卽問太史蘇由曰。是何祥耶。蘇由曰。有大聖人生於西方。故現此瑞。昭王曰。於天下何如。蘇由曰。卽時無他。至一千年外聲教被此。昭王卽遣鐫石記之。埋在南郊天祠前。佛生卽當此年。昭王四十二年壬申之歲四月八日。夜半踰城出家。故瑞應經云。太子年十九。四月八日夜半天人於窓中叉手白言。時可去矣。因命馬行。卽此年也周第六主穆王滿。二年癸未二月八日。佛年三十成道。故普曜經云。菩薩明星出時豁然大悟。卽此年也。穆王五十二年壬申之歲二月十五日。佛年七十九。方始滅度。故涅槃經云。

二月十五日臨涅槃時出種種光。地大震動。聲至有頂。光遍三千。即周書異記云。穆王即位五十二年壬申之歲。二月十五日旦。暴風忽起發損人舍。傷折樹木。山川大地皆悉震動。午後天陰雲黑。西方有白虹十二道。南北通過。連夜不滅。穆王問太史扈多曰。是何徵也。扈多對曰。西方有大聖人滅度。衰相現耳。」⁽⁵³⁾

『西國佛祖代代相承傳法記』が『法苑珠林』に據ったとは断定できないが、いずれにせよ、この部分については、初期禪宗文獻に對應する記載を見出しがたく、従って、この問題は本論の主題とずれるので、これ以上の穿鑿は止めることにしたい。

2. 師子尊者の死と舍那婆斯の南奔

最澄が釋迦に續いて取り上げる『西國佛祖代代相承傳法記』の逸文は、師子尊者とその弟子の舍那婆斯の傳記に關わる次のものである。

「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。」⁽⁵⁴⁾

これは、元來、『付法藏因緣傳』の「師子比丘」傳に次のように述べられているの由來する。

「復有比丘名曰師子。於罽賓國大作佛事。時彼國王名彌羅掘。邪見熾盛心無敬信。於罽賓國毀壞塔寺殺害衆僧。即以利劍用斬師子。頂中無血唯乳流出。相付法人於是便絕。」⁽⁵⁵⁾

『付法藏因緣傳』では、師子比丘の死によって傳法が絶えたとされていたのであるが、『西國佛祖代代相承傳法記』では、これを舍那婆斯が後世に傳えたとし、更に師子と邪見の王との問答や王の右腕が落ちた等の説話を加上している點で大きな發展が認められる。

これに類する記述は『寶林傳』に、

「後北天王彌羅崛。果杖劍而來。至師子所。問曰。師所得法。豈不無相耶。師今得不。答云。已得。王曰。既得無相。生死有懼不。答。已離生死。王曰。既離生死。計應無懼。可施我頭。師曰。身非我有。何況於頭。王即舉利劍。斷師子首。斷已無血。白乳涌出。舉高一丈。其王右臂。忽然自落。王便驚怖。悔過邪見。」⁽⁵⁶⁾

と見え、特に下線部の類似は注目すべきであるから、『寶林傳』の説が『西國佛祖代代相承傳法記』を承け、それを發展させたものであることは明らかである。また、『西國佛祖代代相承傳法記』では、師子尊者の死後、後繼者の舍那婆斯が南天竺に逃れたとする記述が書き添えられているが、『寶林傳』にもこの事実が師子尊者のもう一人の弟子である達摩達の言葉の形で次のように語られている。

「達摩達答曰。自調御滅後。法教流行。迦葉傳持。大乘心印。如是相付。至師子大尊。見授命衣法。正任其嗣者。則有南天竺國同學婆舍斯多。彼南天梵名曰婆羅多那也。自師子尊者在日。傳付衣法。令速往南天。唯此同學。販物利生。是傳師教。」⁽⁵⁷⁾

内容的には一致するが、非常に凝った形で後繼者が語られており、『西國佛祖代代相承傳法記』の非常に素朴な敘述とは著しい對照を成している。

ここで注目されるのは、宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下の「師子比丘第二十三」の割注の説であって、その末尾に示される舍那婆斯への言及が『西國佛祖代代相承傳法記』とよく一致するのである。

「師子受付囑後。遊行教化。至罽賓國。廣度衆生。化緣將畢。遂令弟子舍那婆斯付法云云。時遇罽賓國王名彌羅掘。邪見熾盛。毀塔壞寺。殺害衆僧。尊者告衆曰。王有惡念。諸人可散。後王問師子。師所得法。豈非一切空乎。答曰。如是。王曰。夫證法空。於一切都無所惜。可施我頭。師子曰。身非我有。何況於頭。言訖。王即斬師子首。斷已無迴。香乳流地。又云。王驚默悔後。心又再發惡念。滅佛法也。其弟子舍那婆斯。遂奔南天。」⁽⁵⁸⁾

ただし、王と師子の問答自體は、波線部において「法空」に言及する點以外は、必ずしも『寶林傳』よりも『西國佛祖代代相承傳法記』に近いとは言えない。また、二重下線部のように、『寶林傳』に近いと見える箇所もあり、ちょうど兩者の中間に位置することが知られる。恐らく、『西國佛祖代代相承傳法記』が最も古い形で、宗密の引用や『寶林傳』は、その發展形態のものに基づいたことによるのであろう。

實は、師子比丘の殺害と舍那婆斯の南天竺への移住については、以上の外に『歷代法寶記』にも記載されているが、その内容は、

「師子比丘付囑舍那婆斯已。故從中天竺國來罽賓國。王名彌多羅掘。祖王不信佛法。毀塔壞寺。殺害衆生。奉事外道末曼及彌師訶等。時師子比丘故來化此國。其王無道。自手持利劍。口云。若是聖人。諸師等總須皆形。時師子比丘示形。身流白乳。末曼・

彌師訶等被刑死。流血灑地。其王發心歸佛。即命師子比丘弟子。付囑舍那婆斯已。入南天竺國。廣行教化。度脫衆生。王即追尋外道末曼弟子及彌師訶弟子等。得已。於朝堂立架懸首。舉國人謝之。罽賓國王告令諸國。若有此法。驅令出國。」⁽⁵⁹⁾

というもので、この部分に限っては、一部に共通する字句が見られるものの、他の文獻との接点が少なく、その関係は明らかにしがたい。

つまり、この説話については、『歴代法寶記』との関係は不明であるが、他の文獻相互の関係は、およそ以下のように考え得るのである。

『西國佛祖代代相承傳法記』 → その發展形態 → 宗密の著作 (『圓覺經大疏鈔』)
→ 『寶林傳』

3. 達摩による佛陀耶舎派遣

最澄によると、『西國佛祖代代相承傳法記』の達摩の傳記には、インドにいる時點で佛陀耶舎という弟子を中國に派遣したという説話が存在した。次のごとくである。

「又云。達磨大師。謂弟子佛陀耶舎云。汝可往振旦國。傳法眼看彼國信如此事否。弟子耶舎。奉師付囑。便附舶來此土。耶舎到秦中見。大德數千餘人。坐禪加行精進。忽聞耶舎所說。無有一人信者。皆言何有此事。妖訛之說。遂殞。耶舎向廬山東林寺。其時遠大師。見耶舎來。遂請問。大德從西國來。將何佛法流傳此土。遂被殞耶。其時耶舎。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。耶舎無常。達磨大師。知弟子無常。遂自泛船。渡來此土。」⁽⁶⁰⁾

これについては、『歴代法寶記』に、

「時觀見漢地衆生有大乘性。乃遣弟子佛陀耶舎二人。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。煩惱即菩提。此即爲疾。遠公深達。方知菩提煩惱本不異。即問曰。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。葬于廬山。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。」⁽⁶¹⁾

「梁朝婆羅門僧字菩提達摩。是南天竺國國王第三子。少小出家。智慧甚深。於諸三昧。獲如來禪。遂乘斯法。遠涉波潮。至於梁武帝。武帝問法師曰。朕造寺度人。造像寫經。有何功德不。達摩答。無功德。武帝凡情不了達摩此言。遂被遣出。〔達摩〕行至魏朝。便遇慧可。……遂與菩提達摩相隨至嵩山少林寺。……」⁽⁶⁴⁾

と見えているが、『西國佛祖代代相承傳法記』は達摩が「無功德」と答えた理由についても述べており、『定是非論』からの発展が認められる。

この「無功德」の話は、他に『歷代法寶記』、敦煌本『六祖壇經』、『寶林傳』にも見えるが、『歷代法寶記』は、

「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。居嵩高山。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。……」⁽⁶⁵⁾

というもので、「無功德」と答えた理由を述べる点では『西國佛祖代代相承傳法記』と一致するが、達摩が武帝の問いに「一字も持って来なかった」と答えたとする記述が新たに追加されており、『西國佛祖代代相承傳法記』の説話から更に発展していることが確認できる。

これに對して敦煌本『六祖壇經』のものは、

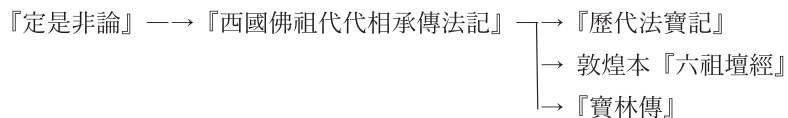
「〔使君問。〕弟子見說達摩大師化梁武帝。帝問達摩。朕一生已來。造寺布施供養。有功德否。達摩答言。竝無功德。武帝悵悵。遂遣達摩出境。未審此言。請和尚說。六祖言。實無功德。使君。勿疑達摩大師言。武帝著邪道。不識正法。使君問。何以無功德。和尚言。造寺布施供養。只是修福。不可將福以爲功德。功德在法身。非在於福田。自法性有功德。見性是功。平直是德。〔內見〕佛性。外行恭敬。若輕一切人。吾我不斷。卽自無功德。自性虛妄。法身無功德。念念行平等直心。德卽不輕。常行於敬。自修身卽功。自修心卽德。功德自心作。福與功德別。武帝不識正理。非祖大師有過。」⁽⁶⁶⁾

というもので、「無功德」と答えた理由は、六祖と使君との問答に譲られているが、これが『西國佛祖代代相承傳法記』のごときものを前提とし、それを展開させたものであることは明らかである。

一方、『寶林傳』では、

「爾時。武帝問達摩曰。朕造寺寫經。及度僧尼。有何功德。達摩答曰。無功德。武帝曰。云何無功德。達摩曰。此有爲之善。所以無功德。是時。梁帝不晤此理。遂普通八年十月十九日。泛過江北。」⁽⁶⁷⁾

となっており、部分的には、「此有爲之善」のように『歴代法寶記』と一致する点も見られるが、全体は『西國佛祖代代相承傳法記』とほぼ一致する。ここから判断すると、『寶林傳』は『西國佛祖代代相承傳法記』のごときテキストに基づいたと見られるのであって、『歴代法寶記』や敦煌本『六祖壇經』の文章は、『西國佛祖代代相承傳法記』に基づきつつ独自の展開を加えたものと見做すべきであろう。つまり、次のような関係が考えられるのである。



5. 慧能歿後の傳衣の入内供養

最澄によると、『西國佛祖代代相承傳法記』には、傳衣は慧能の塔所に留め置かれたが、乾元年間(758-760)に孝義皇帝(肅宗)から傳衣の入内供養の申し出があり、それが實現した後に塔所に返還されたとする次のような記載があったようである。

「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。入内供養。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。」⁽⁶⁸⁾

達摩の傳記に絡んで述べられたものであるが、内容的には東土の六祖に關するもので、『西國佛祖代代相承傳法記』よりも『付法簡子』の内容に相應しいように見受けられる。ただ、最澄は『西國佛祖代代相承傳法記』からの引用文として扱っているため、先ずはそれに従うべきである。

これに關聯する記述は、『曹溪大師傳』と『寶林傳』に見ることができる。先ず『曹溪大師傳』の文章を掲げれば次のごとくである。

「上元二年。廣州節度韋利見。奏僧行滔。及傳袈裟入内。孝感皇帝依奏。敕書曰。敕。曹溪山六祖傳法袈裟。及僧行滔。并俗弟子五人。利見。令水陸給公乘。隨中使劉楚江赴上都。上元二年十二月十七日下。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。……又寶應元皇帝。送傳法袈裟歸曹溪。敕書曰。袈裟在京惣持寺安置經七年。敕。楊鑑卿久在炎方。得好在吾。朕感夢。送能禪師傳法袈裟歸曹溪。尋遣中使鎮國大將軍楊崇景。頂戴而送。傳法袈裟是國之寶。卿可於能大師本寺。如法安置。專遣衆僧親承宗旨者。守護勿令墜失。朕自存問。永泰元年五月七日下午。」⁽⁶⁹⁾

ここでも孝感皇帝（肅宗）の乾元二年（759）に傳法の袈裟が入内したとされ、その後、寶應元皇帝（代宗）の永泰元年（765）に返還されたと述べられている。ただ、『曹溪大師傳』の記述は極めて詳細で、『西國佛祖代代相承傳法記』の書かれた時点で、このような詳しい内容が前提になっていたか甚だ疑わしい。むしろ、『曹溪大師傳』の方が『西國佛祖代代相承傳法記』のような簡略な記述を發展させたものだと考えるべきであろう。『曹溪大師傳』では、上元二年（761）と乾元二年で年代が前後しており、このままでは意味を成さないが、このような混亂も、十分な歴史的知識のないままに創作を行った結果と考えることができる。

現行の『寶林傳』は、この部分を缺くが、『景德傳燈録』に、

「塔中有達磨所傳信衣。……上元元年。肅宗遣使。就請師衣鉢歸内供養。至永泰元年五月五日。代宗夢六祖大師請衣鉢。七日。敕刺史楊兩云。朕夢感能禪師請傳法袈裟却歸曹溪。今遣鎮國大將軍劉崇景頂戴而送。朕謂之國寶。卿可於本寺如法安置。專令僧衆親承宗旨者。嚴加守護。勿令遺墜。」⁽⁷⁰⁾

と述べられていることからすれば、『寶林傳』も基本的には『曹溪大師傳』をベースとして、袈裟の入内と返却を説いていたものと考えられる。特に二重下線部に見るように関係者の名前に關聯性が認められることは注目すべきであろう。

いま、これらの説を『西國佛祖代代相承傳法記』と比較してみると、袈裟の返却の理由を、『曹溪大師傳』や『寶林傳』（『傳燈録』）が代宗の感夢に求めているのに對して、『西國佛祖代代相承傳法記』は、袈裟がないために嶺南の情勢が不穩になったためとしている點に相違がある。袈裟に超自然的な力が宿しているとする『西國佛祖代代相承傳法記』の考え方は注目すべきであるが、『西國佛祖代代相承傳法記』の説が袈裟の絶對的な價值を強調するに止まっているのに對して、『曹溪大師傳』や『寶林傳』の記載からは、皇帝權力による權威付けをよりいっそう強化せんとする意圖を窺うことができるということは重要である。この點よりするに、恐らく、『西國佛祖代代相承傳法記』に伝えられているよ

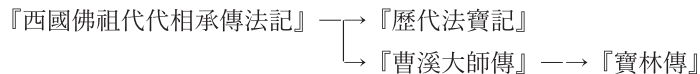
うな説が、この袈裟の入内と返却に関する説話の原形に近いものであって、『曹溪大師傳』や『寶林傳』の説は、それに基づく展開と見做すべきである。

袈裟の入内については、『歴代法寶記』に慧能の生前に武則天によって袈裟が召し上げられ、それが入内した智詵(609-702)に與えられたという説が述べられている。

「後時大周立。則天即位。敬重佛法。至長壽元年。敕天下諸州。各置大雲寺。二月二十日。敕使天冠郎中張昌期往韶州曹溪。請能禪師。能禪師託病不去。則天後至萬歲通天元年。使往再請能禪師。能禪師既不來。請上代達摩祖師傳信袈裟。朕於內道場供養。能禪師依請。即擎達摩祖師傳信袈裟與敕使。使迴得信袈裟。則天見得傳信袈裟來。甚喜悅。於內道場供養。……則天言下悟。又見三藏歸依誦和上。則天倍加敬重。誦禪師因便奏請歸鄉。敕賜新翻華嚴經一部。彌勒繡像及幡花等。及將達摩祖師信袈裟。則天云。能禪師不來。此上代袈裟亦奉上和上。將歸故鄉。永爲供養。則天至景龍元年十一月。又使內侍將軍薛簡至曹溪能禪師所宣口。敕云。將上代信袈裟奉上誦禪師。將受持供養。今別將摩納袈裟一領。及絹五百疋。充乳藥供養。」⁽⁷¹⁾

「郎中馬雄使到曹溪。禮能和上塔。問守塔老僧。上代傳信袈裟何在。老師答。能和上在[日]。玄楷師智海師等問能和上。承上袈裟傳否。佛法付囑誰人。能和上答。我衣女子將去。」⁽⁷²⁾

というのがそれであるが、『歴代法寶記』と『曹溪大師傳』は相い前後して成立したものであるから、恐らくはこれらに共通するソースが存在し、それを雙方が繼承したのであろう。そして、そのソースとして最も相應しいのが『西國佛祖代代相承傳法記』である。その『西國佛祖代代相承傳法記』の説が後に『曹溪大師傳』のようなものに発展し、更に『歴代法寶記』では、傳衣が智詵に與えられそれが無相(648-742)にまで代々伝えられた後に無住(714-774)に譲られたという形にして無住の正統化を圖ろうとしたため、當初、慧能の歿後とされていた傳衣の入内を慧能や智詵の在世中に移動させたのであろう。つまり、次のような関係が想定できるのである。

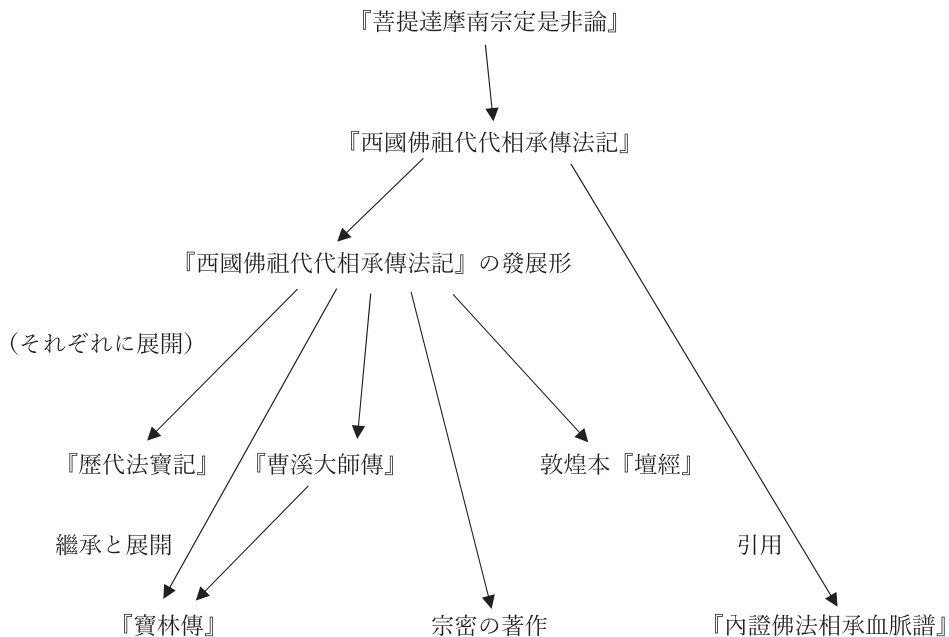


6. 『西國佛祖代代相承傳法記』の成立時期とその性格

以上に述べたことを総合すると、關聯諸文献の相互關係について、およそ以下のような結論を得ることができる。

1. 『西國佛祖代代相承傳法記』は多くの説話において『歴代法寶記』や『寶林傳』、宗密の著作と密接な関係にあり、しかも、多くの場合それらより古い形を保っていると認められる。
2. 達摩の佛陀耶舍派遣の説話については、『西國佛祖代代相承傳法記』以外に、『歴代法寶記』と宗密の著作にも見えるが、『歴代法寶記』と宗密の著作には共通点が認められ、しかもそれが『西國佛祖代代相承傳法記』を承けたものと考えられるため、『歴代法寶記』と宗密の著作には何らかの共通のソースがあったと考えられる。
3. 「無功德」の話においては、『西國佛祖代代相承傳法記』は『定是非論』の發展形、敦煌本『六祖壇經』は『西國佛祖代代相承傳法記』の發展形と認められる。
4. 傳衣の入内供養については、『曹溪大師傳』と『歴代法寶記』は『西國佛祖代代相承傳法記』の發展と認められ、『曹溪大師傳』の説は『寶林傳』に繼承されている。

これを圖示すると、おおよそ以下のようになろう。



問題は『西國佛祖代代相承傳法記』の成立年代であるが、上述のように、本書に傳衣が乾元年間（758-760）に入内供養されたとする記述があったとすると、その成立は760年以降でなくてはならない。

一方、本書に含まれる説話に、『歴代法寶記』や宗密に基づいた資料より古い形を保っている点がしばしば見受けられることは既に述べた通りであるが、この点は『付法簡子』

と一致する特徴と言える。『歴代法寶記』の成立は780年前後と見られるから、『西國佛祖代代相承傳法記』の成立はそれを遡る時期のはずで、恐らくは、770年前後と見て大過ないであろう。

だとすると、上述のように『付法簡子』の成立が770年を遡る時期と考えられるのであるから、本拙稿の冒頭に述べたように、『付法簡子』と本書が荷澤宗内で相互補完を念頭に置いて編輯されたのであれば、本書も、770年前後に『付法簡子』と相前後して成立したものと見てよいのではなかろうか。

三 『内證佛法相承血脈譜』の西天の系譜について

『内證佛法相承血脈譜』では、先に『定宗論』から引用した部分に續いて、次のような「西天二十八祖説」を提示している。

「垂迹釋迦大牟尼尊—摩訶迦葉—阿難—商那和修—優婆鞠多—提多迦—弥遮迦—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—羅睺羅—僧伽難提—僧伽耶舍—鳩摩羅駄—闍夜多—婆修槃陀—摩拏羅—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」⁽⁷³⁾

西天の系譜であるから、常識的には『西國佛祖代代相承傳法記』に基づくものと考えられるであろうが、別に論じたように、『付法簡子』と同様、『達磨系圖』から取り込まれたものである可能性も否定できないから⁽⁷⁴⁾、一應、ここでは『西國佛祖代代相承傳法記』とは別のものとして扱って、その素性を探ることとしたい。

先ず、西天の系譜を最初に提起した著作として知られる『定是非論』の記載を掲げると、次のごとくである。

「遠法師問。唐國菩提達摩既稱其始。菩提達摩西國復承誰後。又經幾代。

答。菩提達摩西國承僧伽羅叉。僧伽羅叉承須婆蜜。須婆蜜承優婆崛。優婆崛承舍那婆斯。舍那婆斯承末田地。末田地承阿難。阿難承迦葉。迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而爲首。西國以菩提達摩爲第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後。唐國有慧可禪師承後。自如來付西國與唐國。總有十四代。」⁽⁷⁵⁾

見て知られるごとく、當初、神會は「西天八祖説」を採用したのであったが、釋迦から達摩に至る長期間を八代でカバーするというのは、いかにも無理な説であったため、神會は晩年には、『付法藏因緣傳』の祖師を加えた形の「西天二十九祖説」に轉じていたよ

うで、荷澤神會の貶逐中に書かれたと見られ、神會の思想の影響を強く蒙っている李華(715?-766)撰『故左溪大師碑』には、次のようにこれが述べられている。

「佛以心法付大迦葉。此後相承凡二十九世。至梁魏間有菩薩僧菩提達摩禪師傳楞伽法。八世至東京聖善寺宏正禪師。今北宗是也。」⁽⁷⁶⁾

もともと、その「二十九祖」の内容は不明であるが、恐らく、『歴代法寶記』の、

「案付法藏經云。釋迦如來滅度後。法眼付囑摩訶迦葉。迦葉付囑阿難。阿難付囑末田地。末田地付囑商那和修。商那和修付囑優波掬多。優波掬多付囑提多迦。提多迦付囑彌遮迦。彌遮迦付囑佛陀難提。佛陀難提付囑佛陀蜜多。佛陀蜜多付囑脇比丘。脇比丘付囑富那耶奢。富那耶奢付囑馬鳴。馬鳴付囑毘羅長老。毘羅長老付囑龍樹。龍樹付囑迦那提婆。迦那提婆付囑羅睺羅。羅睺羅付囑僧迦那提。僧迦那提付囑僧迦耶舍。僧迦耶舍付囑鳩摩羅駄。鳩摩羅駄付囑闍夜多。闍夜多付囑婆修槃陀。婆修槃陀付囑摩拏羅。摩拏羅付囑鶴勒那。鶴勒那付囑師子比丘。師子比丘付囑舍那婆斯已。……因師子比丘佛法再興。舍那婆斯付囑優婆掘。優婆掘付囑須婆蜜多。(須婆蜜多)付囑僧迦羅叉。(僧迦羅叉)付囑菩提達摩多羅。」⁽⁷⁷⁾

という系譜は神會のそれをそのまま継承したものと見てよい。ところが、『歴代法寶記』自體、上記の系譜を示したすぐ後に、

「西國二十九代。除達摩多羅二十八代也。」⁽⁷⁸⁾

というように、それが編輯された時期には、既にこの「二十九祖」から一人を除いた「二十八祖説」が行われていたようである。その理由は不明であるが、恐らく、「二十八祖」の方が語呂がよいといった程度の理由であったと考えられる。

問題は誰を除くかということであるが、『歴代法寶記』のように、達摩多羅が東土の初祖で重複するからという理由で除くというのは他には全く例がなく、他の文献では、次の二つの方法のいずれかが採用された。その第一は、『歴代法寶記』で阿難を嗣いで第三祖とされていた末田地を除こうとするものであり、『圓覺經大疏鈔』が説く、

迦葉—阿難—商那和修—優婆掬多—提多迦—彌遮迦—佛陀難提—佛陀蜜多—脇比丘—富那奢—馬鳴菩薩—毘羅尊者—龍樹菩薩—迦那提婆—羅睺羅—僧伽難提—僧伽耶舍—鳩摩羅駄—闍夜多—婆修槃陀—摩拏羅—鶴勒那夜遮—師子比丘—舍那婆斯—優婆掘—

婆須密一僧伽羅又一達磨多羅⁽⁷⁹⁾

という西天の系譜がこれに当たり、『曹溪大師傳』の、

「忍大師告能曰。如來臨般涅槃。以甚深般若波羅蜜法。付囑摩訶迦葉。迦葉付阿難。阿難付商那和修。和修付憂波掬多。在後展轉相傳。西國經二十八祖。至於達磨多羅大師。漢地爲初祖。」⁽⁸⁰⁾

という記載も、これと矛盾しない。また、これは『内證佛法相承血脈譜』の系譜とも基本的に一致する。もっとも、『内證佛法相承血脈譜』では、最後の三人の順序が入れ替わっているが、恐らく、これは寫誤に基づくものであろうから、問題にするには当たらないであろう。末田地を除いたのは、恐らく『歷代法寶記』で第四祖とされる商那和修と同學であるということが理由であり、神會の「一代は一人に限る」という思想に沿ったものと考えることができる。

第二の方法は、理由は不明ながら、『歷代法寶記』で第七祖とされていた彌遮迦を除くとするものである。敦煌本『六祖壇經』の、

「六祖言。初傳受七佛。釋迦牟尼佛第七。大迦葉第八。阿難第九。末田地第十。商那和修第十一。優婆鞠多第十二。提多迦第十三。佛陀難提第十四。佛陀蜜多第十五。脇比丘第十六。富那奢第十七。馬鳴第十八。毘羅長者第十九。龍樹第二十。迦那提婆第二十一。羅睺羅第二十二。僧伽那提第二十三。僧伽耶舍第二十四。鳩摩羅駄第二十五。闍耶多第二十六。婆修盤多第二十七。摩拏羅第二十八。鶴勒那第二十九。師子比丘第三十。舍那婆斯第三十一。優婆堀第三十二。僧伽羅第三十三。須婆蜜多第三十四。南天竺國王子第三太子菩提達摩第三十五。唐國僧慧可第三十六。僧璨第三十七。道信第三十八。弘忍第三十九。慧能自身當今受法第四十。」⁽⁸¹⁾

がこれに当たる。ただ、この説は敦煌本『六祖壇經』のみに見られる特殊なものであり、他の文獻との影響関係は探り得ない。

以上に見たように、西天の系譜は、「八祖説」から「二十九祖説」に展開し、さらに「二十八祖説」へと轉じたのであるが、『内證佛法相承血脈譜』の「二十八祖説」は、神會晩年の説の展開であり、『圓覺經大疏鈔』や『曹溪大師傳』と基本的に一致するものであった。恐らく、神會の歿後間もない頃に荷澤宗内部で「西天二十八祖説」を説く何らかの文獻が作られ、それを最澄や宗密、『曹溪大師傳』は承けているのである。

最澄が直接に基づいたものが『達磨系圖』であったとしても、『達磨系圖』の西天の系

譜そのものが『西國佛祖代代相承傳法記』に基づくものであった可能性は強い。西天の系譜を述べるに当たって宗密や『曹溪大師傳』に基づいた著作が『西國佛祖代代相承傳法記』そのものであった可能性は非常に高いと言えよう。

むすび

以上に述べてきたように、東土と西天の祖師の傳記と系譜を明らかにしようとした『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』が、荷澤宗の内部で770年前後に相互補完的な役割を負わせる形で相次いで成立したのであれば、それは誰が中心となって行ったもので、どのような目的で編輯されたのかということが問題となる。これについては、その時代の荷澤宗の置かれた状況から判断する以外には方法がない。

760年代の荷澤宗の活動で注目されるのは、乾元二年(759)に李巨(?-761)が中心となって神會の遺體を荊州から龍門に迎えたのを承けて、寶應二年(763)には高輔成(生歿年未詳)と張令珍(生歿年未詳)の上表によって敕命で神會の墓所に寶應寺を建立し、度僧が行われ、永泰元年(765)には龍門の龍首腹に神會の塔が建てられたということである。つまり、この時期は、正しく北宗の壓力によって貶逐された荷澤神會の復権が慧堅や慧空(生歿年未詳)らの弟子によって着々と進められていた時期に当たるのである。つまり、『付法簡子』や『西國佛祖代代相承傳法記』の編輯の背後には、こうした荷澤宗を巡る情勢の變化があり、荷澤宗の正統性の確保が大きな目的であったと考えられるのである。

『付法簡子』において、道信に對してしばしば敕召があったとし、また、『付法簡子』で東土の六祖の間で達摩の袈裟の傳授が行われたとし、『西國佛祖代代相承傳法記』が、慧能の歿後にその傳衣が入内供養されたと述べるのは、皇帝權力に迎合しようとするものであって、それは正しく、敕命によって神會の復権を遂げようとしていた慧堅ら自身の行爲の正統化に外ならない。従って、これらの編輯に彼らの意向が反映していた可能性は非常に強いと言える。

この點はなおも検討を要するが、いずれにせよ、『付法簡子』や『西國佛祖代代相承傳法記』によって、西天・東土の祖師たちの系譜と傳記を確定しようとしたことが、荷澤宗の枠を超えて後世の禪宗に大きな影響を残したことは疑いようのない事實である。荷澤宗が禪宗の正統の地位から脱落してしまったため、これまで禪宗の祖統や各祖師の傳記が形成されるうえで荷澤宗が果たした役割は過小評價されてきたが、今一度、考え直す必要があるであろう。

【注】

(1) 拙稿「最澄による『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」(『東洋思想文化』9、2022年)を参照。
- (2) 拙稿「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)を参照。
 - (3) 柳田聖山『初期の禪史I』(筑摩書房、1971年)25頁、拙稿「東山法門の人々の傳記について(上)」(『東洋學論叢』34、2009年)42-43頁、拙稿「東山法門と國家權力」(『東洋學研究』49、2012年)145頁、162頁注(14)等を参照。
 - (4) 拙稿「東山法門の人々の傳記について(中)」(『東洋學論叢』35、2010年)45頁を参照。
 - (5) 拙稿「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」(『東洋思想文化』7、2020年)112-111頁を参照。
 - (6) 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」111-104頁を参照。
 - (7) 前掲「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」97頁を参照。
 - (8) 柳田聖山は、『歷代法寶記』の存在を意識して『曹溪大師傳』(781年)が書かれたとし(柳田聖山『初期の禪史II』筑摩書房、1976年、7-8頁)、775年頃の成立と見ているようであるが、『曹溪大師傳』と『歷代法寶記』の前後關係を決定する明確な根據は存在せず、また、『歷代法寶記』が四川で成立したとすれば、それから6年も立たずに、その内容を承けて『曹溪大師傳』が撰述されたとするのは不自然である。本書の末尾に「大曆保唐寺和上傳」を収めているため、無住の歿後間もなくの成立であることは動かないが、それ以上の絞り込みは難しい。今、假に780年前後の成立と見ておく。
 - (9) 拙稿「『六祖壇經』の成立に関する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意味」(『國際禪研究』7、2021年)16頁、30-31頁を参照。
 - (10) 拙稿「敦煌本『壇經』から『曹溪大師傳』へ」(『印度學佛教學研究』70-1、2021年)を参照。
 - (11) 田中良昭『寶林傳譯注』(内山書店、2003年)、並びに椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」(『駒澤大學佛教學部論集』11、1980年)を参照。
 - (12) 傳教大師全集1、205頁。
 - (13) 前掲『初期の禪史I』360頁。
 - (14) 楊曾文『神會和尚禪話錄』(中華書局、1996年)104頁。
 - (15) 前掲『初期の禪史II』68-69頁。
 - (16) 前掲『寶林傳譯注』379頁。
 - (17) 續藏1-14-3、276d。
 - (18) 傳教大師全集1、207-208頁。
 - (19) 前掲『初期の禪史II』68頁。
 - (20) 前掲『寶林傳譯注』411-412頁。
 - (21) 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」(『禪學研究』60、1981年)82頁。
 - (22) 續藏1-14-3、276d。ただし、續藏本は「千萬」を「千方」に誤る。
 - (23) 傳教大師全集1、208-209頁。ただし、傳教大師全集本は、「債亦」の二字を「續去」に作る。
 - (24) 前掲『神會和尚禪話錄』105頁。
 - (25) 前掲『寶林傳譯注』414-415頁。
 - (26) 傳教大師全集1、209頁。
 - (27) 前掲『神會和尚禪話錄』106頁。
 - (28) 大正藏51、221c17-25。
 - (29) 傳教大師全集1、210頁。
 - (30) 前掲『初期の禪史II』86頁。
 - (31) 大正藏51、222b23-28。
 - (32) 續藏1-14-3、277a。
 - (33) 傳教大師全集1、210頁。

- (34) 前掲『神會和尚禪話錄』104頁。
- (35) 前掲『神會和尚禪話錄』107頁。
- (36) 前掲『神會和尚禪話錄』108頁。
- (37) 前掲『神會和尚禪話錄』110頁。
- (38) 前掲『神會和尚禪話錄』17頁。
- (39) 楊曾文『敦煌新本六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）43頁。
- (40) 前掲『神會和尚禪話錄』107頁。
- (41) 前掲『初期の禪史Ⅱ』86頁。
- (42) 前掲『初期の禪史Ⅰ』376頁。
- (43) 前掲『初期の禪史Ⅱ』186頁。
- (44) 前掲『初期の禪史Ⅰ』298頁。
- (45) 前掲『敦煌新本六祖壇經』15頁。
- (46) 大正藏 51、236b2-8。
- (47) 駒澤大學禪宗史研究會『慧能研究—慧能の傳記と資料に関する基礎的研究』（大修館書店、1978年）378-379頁を参照。
- (48) 大正藏 74、314b17-c8。
- (49) 傳教大師全集 1、201頁。
- (50) 大正藏 53、337b22-24。
- (51) 大正藏 53、337b26-27。
- (52) 大正藏 53、345c16-22。
- (53) 大正藏 53、1028a20-b21。
- (54) 傳教大師全集 1、202-203頁。
- (55) 大正藏 50、321c14-18。
- (56) 前掲『寶林傳譯注』294頁。
- (57) 前掲『寶林傳譯注』307頁。
- (58) 續藏 1-14-3、276c-d。ただし、續藏本は「言訖」の「訖」を「説」に誤る。
- (59) 前掲『初期の禪史Ⅱ』59頁。
- (60) 傳教大師全集 1、203-204頁。
- (61) 前掲『初期の禪史Ⅱ』68頁。
- (62) 鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』（筑摩書房、1971年）116-117頁。
- (63) 傳教大師全集 1、204頁。
- (64) 前掲『神會和尚禪話錄』18頁。
- (65) 前掲『初期の禪史Ⅱ』68頁。
- (66) 前掲『敦煌新本六祖壇經』37-38頁。
- (67) 前掲『寶林傳譯注』371-372頁。
- (68) 傳教大師全集 1、204頁。
- (69) 前掲『慧能研究—慧能の傳記と資料に関する基礎的研究』54-57頁。
- (70) 大正藏 51、236c12-237a2。
- (71) 前掲『初期の禪史Ⅱ』129-130頁。
- (72) 前掲『初期の禪史Ⅱ』155-156頁。
- (73) 傳教大師全集 1、201-202頁。
- (74) 前掲「最澄による『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」を参照。
- (75) 『神會和尚禪話錄』33頁。
- (76) 『全唐文』320。
- (77) 前掲『初期の禪史Ⅱ』59頁。
- (78) 前掲『初期の禪史Ⅱ』59頁。

- (79) 續藏 1-14-3、275d-276d。
- (80) 前掲『慧能研究—慧能の傳記と資料に関する基礎的研究』34頁。
- (81) 前掲『敦煌新本 六祖壇經』66頁。

キーワード：最澄、『内證佛法相承血脈譜』、『付法簡子』、『西國佛祖代代相承傳法記』、荷澤宗