

## 荷澤宗による「東土六祖」の碑文の創成

伊 吹 敦

はじめに

後世の禪宗史の常識とされるものの多くが、荷澤神會(684-758)、あるいは荷澤宗の人々による創作であることは、筆者がこれまでにしばしば論じてきたところである。すなわち、「傳衣」「南頓北漸」「西天の祖統」等の説が神會の創作であることは早くから論じられているが、それに加えて、慧能の言行録とされる『六祖壇經』等も荷澤宗の人々による編輯と見るべきことは別に論じた通りなのである<sup>(1)</sup>。

本拙稿は、これを承けて、初期禪宗において重要な意味を與えられていた「東土六祖」の碑文について、それらが出現した経緯について検討を加え、それらがやはり荷澤宗の人々によるものであったことを明らかにしようとするものである。

### 一 「東土六祖」の碑文に関する諸文献の記載の整理

先ず、先行研究等に基づいて<sup>(2)</sup>、東土の六代の祖師の碑文に言及する資料とその言及内容、碑文の引用の存否等について整理すると、下に掲げる【圖表1】のようになる。

なお、菩提達摩については、「達摩」と標記する文献と「達磨」と標記する文献とがあり、時代を経るにつれて、「達磨」と標記する例が多くなる傾向を示すが、本拙稿においては、この問題は重要とは言えないので、原文を引くとき以外は、便宜上、「達磨」も「達摩」の標記に統一することにしたい。また、慧可についても「惠可」という標記がしばしば行われるが、この場合も「慧可」に統一する。

諸文献のテキストとしては、以下のものを用いた。

1. 撰者未詳『導凡趣聖心決』：ペリオ 3664 號寫本。
2. 杜拙『傳法寶紀』：柳田聖山『初期の禪史 I』（筑摩書房、1971 年）所收本。
3. 淨覺『注般若波羅蜜多心經』：柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、1976 年）所收本。
4. 神會『師資血脈傳』：楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996 年）所收本。
5. 神會『菩提達摩南宗定是非論』：前掲『神會和尚禪話錄』所收本。以下、『定是非論』と稱す。

6. 撰者未詳『六祖壇經』：楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）所收本。
7. 獨孤及「舒州山谷寺覺寂塔故鏡智禪師碑銘并序」：『全唐文』390所收本。
8. 撰者未詳『歷代法寶記』：柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、1976年）所收本。
9. 撰者未詳『曹溪大師傳』：駒澤大學禪宗史研究會『慧能研究』（大修館書店、1978年）所收本。
10. 慧（智）炬『大唐韶州雙峰山曹侯溪寶林傳』：田中良昭『寶林傳譯注』（内山書店、2003年）所收本。以下、『寶林傳』と稱す。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）所引本。以下、「逸文」と稱す。
11. 最澄『内證佛法相承血脈譜』：『傳教大師全集』1所收本。以下、『血脈譜』と稱す。
12. 宗密『圓覺經大疏鈔』：續藏1-14-3所收本。
13. 光定『傳述一心戒文』：『傳教大師全集』1所收本。
14. 圓珍『福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄』『日本比丘圓珍入唐求法目錄』『智證大師請來目錄』：大正藏55所收本。
15. 崔致遠「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」：『唐文拾遺』44所收本。
16. 延壽『宗鏡錄』：大正藏48所收本。
17. 贊寧『宋高僧傳』：大正藏50所收本。
18. 道原『景德傳燈錄』：大正藏51所收本。
19. 契嵩『傳法正宗記』：大正藏51所收本。
20. 契嵩『鐔津文集』：大正藏52所收本。

【圖表1】

成立時期	撰者名	文献名と出處	碑文に関する記載	文献に関する補足的説明
716年頃	未詳	『導凡趣聖心決』	道信(580-651)には杜正倫(?-658)の碑文があると述べる。	法如=元珪(644-716)系と見られる短篇の綱要書。本書の成立時期は元珪の歿年前後と見られる。本書については拙稿を参照 <sup>(3)</sup> 。
720年頃	杜拙(?-?)	『傳法寶紀』(380頁)	「道信傳」において杜正倫の碑文が存在することに言及する。	法如(638-689)に師事した経験を持つ杜拙が義福のために書いた禪宗史書。本書の成立等については、柳田聖山と楊曾文の著書、ならびに拙稿を参照 <sup>(4)</sup> 。
727年頃	淨覺(683-?)	『注般若波羅蜜多心經』(608頁)	杜正倫の道信碑の一部を引く。	淨覺が李知非(?-?)のために書いた『般若心經』の注釋書。本書の成立年は不明であるが、『注金剛般若理鏡』(705年)と『楞伽師資記』(722年頃)の間と見られる。本書については、拙稿を参照 <sup>(5)</sup> 。

732年頃	荷澤神會	『師資血脈傳』 (104-108、111 頁)	各祖師の傳記において、菩提達摩(?-?)には梁武帝(464-549)撰の碑文があるとし、慧可(?-?)については、碑文に言及せず、楊楞伽(?-?)の『鄴都故事』の第十卷にその事跡が詳しく述べられているとする。 僧璨(?-?)については、山谷寺に碑銘と形像があるとし、道信については、山中に杜正倫の碑文があるとし、弘忍については、閻丘均(?-?)が碑文を造り、それは現在も黄梅にあると言い、慧能(638-713)については、開元七年(719)に磨改された殿中丞韋據(?-?)の碑文があると述べる。	滑臺の宗論と前後する頃に神會が『傳法寶紀』等に基づいて纏めた東土の六祖の傳記。成立等については拙稿を参照 <sup>(6)</sup> 。
745年頃	荷澤神會 (684-758)	『定是非論』 (31頁)	慧能について、その碑文が普寂が遣わした「門徒」の武平一(?-?)によって磨改されたことに言及する。また、それとは別に、碑文が二度にわたって削られたとも述べる。	開元二十年(732)頃に行われた「滑臺の宗論」の内容を、神會が天寶四載(745)に洛陽の荷澤寺に住した後に纏めたものと見られ、弟子の獨孤沛(?-?)が編輯したという形を取る。本書の成立等については拙稿を参照 <sup>(7)</sup> 。
770年頃	未詳	『六祖壇經』 (72頁)	韶州刺史韋據が慧能の碑文を建てたとのみ述べる。	六祖慧能の言行録とされるが、神會の弟子、慧堅(719-792)の周圍で纏められたものと見られる。本書の成立等については拙稿を参照 <sup>(8)</sup> 。
773年	獨孤及 (726-777)	「舒州山谷寺 覺寂塔隋故鏡 智禪師碑銘并 序」	僧璨に薛道衡(540-609)撰と房瑄(697-763)撰の二つの碑文があることに言及する。	普寂(651-739)門下の宏正(?-?)の弟子たちの意向に沿って撰述された僧璨の碑文で、神會への對抗意識が露骨に現われている。
780年頃	未詳	『歷代法寶記』 (69、78、83、 87、93、99頁)	各祖師の傳記において、達摩には武帝の碑文、慧可には法琳(572-640)の碑文、僧璨には薛道衡の碑文、道信には杜正倫の碑文、弘忍には閻丘均の碑文、慧能には太常寺丞韋據の碑文があると説く。 特に慧能の碑文については、開元七年(719)に磨改されて別の碑が彫られ、近年になって宋鼎(?-?)が碑文を新たに撰述したと述べる。	無住(714-774)の弟子たちが師の歿後に纏めた保唐宗の燈史。東土の六祖の傳記は基本的には『師資血脈傳』に基づくが、新たな資料で補われた部分もある。本書の成立時期は無住歿後間もなくと見られる。
781年	未詳	『曹溪大師傳』 (53頁)	慧能の碑文を殿中侍御史韋據が建てたが、開元七年に武平一がそれを削って、自分の文章を彫りつけたという。	先に発表した拙稿では、荷澤宗慧堅派の著作であろうと論じたが <sup>(9)</sup> 、慧能系の別系統の著作と考えるべきである。その詳細は別に発表する予定である。

801年	慧炬(智炬) (?-?)	『寶林傳』 (400-405、418- 424、432-439 頁) 「逸文」(247 頁)	「達摩章」に武帝撰の碑文の全文を載せる。 「慧可章」に法琳撰の碑文の全文を載せる。 「僧璨章」に房瑄の碑文を載せる。 「道信章」と「弘忍章」は散逸。現在知られている逸文には碑文に関する記載はない。 「慧能章」も散逸したが、逸文によって前韶州刺史兼御史兼御史中丞の章據が書いたとされる碑文が引用されていたことが知られる。	洪州宗によって纏められた燈史で、洪州宗と石頭宗を正統とする。それ以前の種々の初期禪宗文獻を総合しており、後世の燈史に大きな影響を與えた。
819年	最澄 (767-822)	『血脈譜』 (205-206、206- 207頁)	梁武帝撰の達摩の碑文と撰者未詳の慧可の碑文が引用される(それらの内容は、基本的には『寶林傳』のものとは一致する)。また、道信の碑文には「傳衣」についての記載があると述べられている。	最澄が朝廷に對して自らの傳承した教學の正統性を證明するために編輯したものに、成立等については拙稿を参照 <sup>(10)</sup> 。
830年頃	圭峰宗密 (780-841)	『圓覺經大疏鈔』卷三之下 (1-14-3-276d)	「達摩傳」にその碑文があつて、諡號等について書かれていと記す。	宗密自らが撰述した『圓覺經大疏』に對する複注で、禪に関する情報が大量に補足されている。成立年は不明であるが、晩年の著作と見られる。
835年頃	光定 (779-858)	『傳述一心戒文』(617頁)	梁武帝の達摩碑を引く。『血脈譜』の引用と重ならない部分の引用も含み、『血脈譜』からの孫引きではない。	最澄の弟子の光定が、師の主張が天皇に認められたことの経緯を後になって纏めた著作。
854年	圓珍 (814-891)	『福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄』 (1093a14)	「禪門七祖行狀碑銘」という著作を掲げる。	圓珍が福州等で入手した佛典を天台山で記録した目錄。
856年	圓珍	『日本比丘圓珍入唐求法目錄』 (1101a10-24)	「南宗祖師諡號」、ならびに「東土六祖」と神秀の碑文を列挙するため、當時、それらの碑文が實在したことが確認される。特に道信の碑文のみは「信禪師碑文一本」と「杜正倫送雙峯山信禪師碑文一本」の二種を載せていることが注目される。	圓珍が長安を訪れて密教を學んだ後に新たに編輯した請來目錄。

859年	圓珍	『智證大師請來目錄』(1106c03-18)	「南宗祖師諡號」、ならびに「東土六祖」と神秀の碑文を掲げる點は、『日本比丘圓珍入唐求法目錄』と同じであるが、特に達摩と慧可の碑文、「信禪師碑文一本」とには、それぞれ「梁武」、「琳」、「杜正倫」と撰者名を注記している。これによって一部の碑文の撰者が知られ、特に道信の二種の碑文はいずれも「杜正倫撰」とされていたことが明らかになる。	圓珍が歸國後に朝廷に奉るために編輯した請來目錄。
893年	崔致遠(858?-?)	「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」	道信の弟子で新羅出身の法朗(?-?)の傳記を述べるに際して杜正倫の碑文を引く。	
961年	永明延壽(904-976)	『宗鏡錄』(447c19-24)	「杜正倫云」として道信の碑文らしきものを引く。	
988年	贊寧(919-1001)	『宋高僧傳』(754b21-22)	「弘忍傳」に關して閻丘均が塔碑を造ったと述べる。	
1004年	道原(?-?)	『景德傳燈錄』(220b18-20、236c10-11)	「達摩章」で梁武帝が達摩の碑文を書いたこと、「慧能章」で韋據が碑文を書いたことに言及。	
1061年	契嵩(1007-72)	『傳法正宗記』(743c03-12、745b03-06、08-09、745c14-15、18-19、748b27)	「達摩章」「慧可章」「僧璨章」で梁武帝撰の達摩碑、法琳の慧可碑、房瑄の僧璨碑に言及し、その一部を引くが、その内容は基本的には『寶林傳』所引のものと一致する。また、「慧能章」で前韶州刺史の韋據撰の碑文に言及する。	
1070年頃	契嵩	『鐔津文集』(722a01-07)	「評唐續僧傳可禪祖事附」で法琳撰の慧可碑を引用するが、その内容は基本的には『寶林傳』所引のものと一致する。	

これを見ると、道信の碑文への言及、ならびに碑文そのものの出現が飛び抜けて古いことが知られる。他の碑文への言及が荷澤神會以降であるのに、道信の碑文のみは8世紀前半の複数の初期禪宗文獻において言及され、その引用も認められるのである。ここから考えると、杜正倫(?-658)が道信(580-651)の碑文を書いたというのは、恐らくは史實であろう。

これについて柳田聖山は『初期禪宗史書の研究』において、

「五祖以前の碑文が先ず法如や神秀の碑文に倣って、これに近いものより出現し始めたことを推してよいのではなかろうか。」<sup>(11)</sup>

と述べて、この杜正倫撰の道信碑も後代の偽撰であり、法如や神秀に近いものから碑文が

偽撰され始めたことを示すものであると説く。しかし、それならば、五祖弘忍の碑文から偽撰されるべきで、道信の碑文が初出であるというのは理解しがたい。また、道信の碑文の出現と道信以外の碑文の出現の間に大きな空白があり、しかも道信以外の碑文の存在がほぼ同時に知られるようになったことの説明もつかない。

杜正倫は佛教の信奉者で、波頗(574-633)・慧浄(577-645)・僧鳳(?-?)・道岳(579-636)・法護(576-643)・静琳(565-640)・智首(567-635)・玄琬(562-636)・慧満(589-642)・智實(601-638)・法沖(586-?)等といった當代を代表する名僧たちとの交流が知られる<sup>(12)</sup>。しかも、杜正倫は、貞観十七年(643)の太子失脚に絡んで驩州に貶逐されて後、石・鄂二州の刺史を授けられたとされるが<sup>(13)</sup>、鄂州は現在の湖北省鐘祥市で長江流域にある。その時期は顯慶元年(656)以前に戸部侍郎となって中央に復歸するまでの間で、道信(580-651)の寂年と正しく符合する。従って、もし杜正倫が実際に鄂州に赴任したのであれば、その間に長江流域で名高かった道信に私淑し、その碑文を書いたということは十分にありうることである。また、『續高僧傳』の「道信傳」では、その支持者として崔義玄(585-656)がいたことが明記されている<sup>(14)</sup>。崔義玄と杜正倫との特別の関係は知られてはいないものの、何らかの傳手で杜正倫が道信の碑文を書くことになったということもあり得たであろう。

問題は、道信以外の碑文について、その存在に言及される時期と、その碑文の實在が確認できる時期との間にかかなりの時間のずれが存在するということである。この場合、碑文が現に存在したためにそれに言及したのではなく、先ず、その碑文の存在が主張され、その後、それに呼應する形で碑文の文章が偽撰されたと考えられている<sup>(15)</sup>。すなわち、杜正倫撰の道信碑のような実例があったために、同時代の著名人によって碑文が書かれたということが、その祖師の存在が廣く知られていたことの證となると考えられるようになり(『傳法寶紀』等がしばしば杜正倫撰の道信碑に言及したのは、正しくそのためであろう)、歴代の祖師に碑文があったとする言説が生まれ、それに相應しい人物が撰者として充てがわれ、更には、その碑文そのものが偽撰されて出現したと考えられるのである。

ただし、祖師によって、その碑文の存在に言及され始めた時期には相違が見られ、その碑文の必要性やその祖師の傳記との整合性等がその時間差に影響を與えたと考えられる。それが何であったのかは確かに問題である。しかし、いずれにせよ、道信以外の碑文の存在が確認されるのは『寶林傳』においてであって、それらの碑文は、ほぼ同じ時期に偽撰されたと考えることができる(なお、9世紀以降、道信の碑文が二種類存在したことも、これと併せ考えるべき問題である)。ただ、ここに一つの大きな問題がある。それは、これらの碑文の偽撰は『寶林傳』の編纂に際して行われたものなのか、それともそれ以前に成立していたものを『寶林傳』が取り込んだに過ぎないのかという問題である。『寶林傳』は洪州宗によって編纂された燈史であるから、この問題は碑文の偽撰を行った主體を洪州

宗と見てよいかという問題に直結するものである。

そこで、まずは道信以外の碑文が偽撰された経緯と道信の碑文が二種類存在した理由とについて考えてみたいが、その前に、關聯する初期禪宗文獻の相互關係について検討しておきたい。

## 二 關聯する初期禪宗文獻の相互關係の再検討

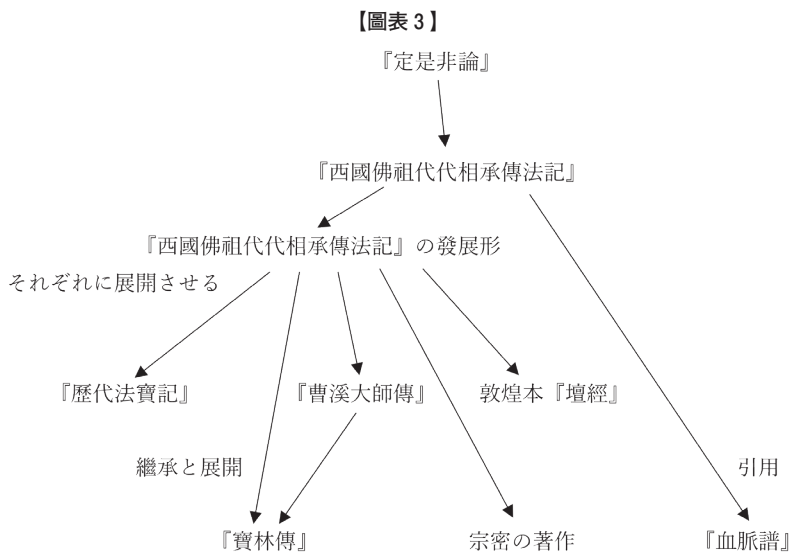
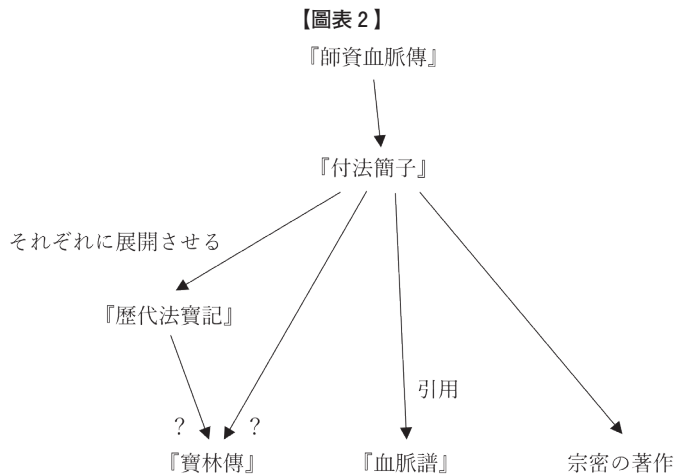
「東土六祖」の碑文そのものを載せる現存最古の資料は『寶林傳』である。しかし、それらの碑文の偽撰が『寶林傳』の編纂に際して行われたと見るのは難しい。なぜなら、『寶林傳』はそれ以前に存在した種々の初期禪宗文獻を綜合することで成立したものと見られるし、『寶林傳』の成立は801年であるが、『血脈譜』で『寶林傳』と同じ碑文を引く最澄が在唐したのが804年から805年にかけてであって、『寶林傳』で偽撰された碑文がそのような短期間に廣く流布し、それをたまたま入唐した最澄が入手したというのは容易には考えにくいからである。

最澄の著作に引かれる初期禪宗文獻の相互關係については、古く、「最澄が傳えた初期禪宗文獻について」と稱する拙稿で最初の検討を行ったが、最近、荷澤宗研究の一環として、再びこの問題を取り上げて、

「『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』の史的意義」<sup>(16)</sup>

「『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」<sup>(17)</sup>

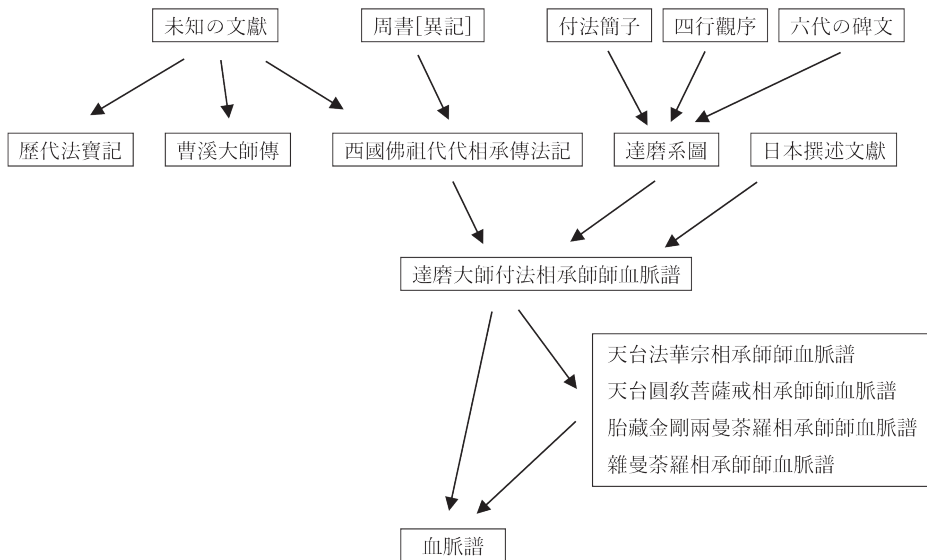
という二つの拙稿を發表した。そして、前者では、最澄が『血脈譜』で引用する『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』とについて、その内容の検討を行い、他の初期禪宗文獻との相互關係を、次に掲げる【圖表2】【圖表3】という二つの圖表に纏めた。



一方、後者では、最澄が『血脈譜』を編集する際に用いた『付法簡子』と祖師の碑文が、實は彼の請來目録に見られる『達磨系圖』からの孫引きであることを明らかにするとともに、『西國佛祖代代相承傳法記』等の初期禪宗文獻との關係を検討し直し、次の【圖表 4】のような結論を提示した。



【圖表 4】



ところで、現在、この二つの拙稿を見直してみると、『西國佛祖代代相承傳法記』の成立年を前者では770年前後としながら、後者では780年前後とする矛盾が存在する。しかも前者では敦煌本『壇經』に『西國佛祖代代相承傳法記』の發展と見做し得る点があることを指摘しているが、別に論じたように、敦煌本『壇經』の成立は770年前後と見られるから<sup>(18)</sup>、これでは、後者の『壇經』の成立年代が完全に成り立たなくなっている。前者の説についても、敦煌本『壇經』と『西國佛祖代代相承傳法記』がともに同じ荷澤宗内で作られたとしても、その間に發展が認められるのであれば、或る程度の時間の経過が必要はらずで、両者を同じく770年頃の成立とするのは無理がある。

もう一つの問題として、達摩はインドから先ず佛陀耶舎を中國に派遣したが理解されなかったので自ら中國に來て武帝と問答を交わしたとする説話について、前者の論文においては、『西國佛祖代代相承傳法記』の發展形態のテキストがあって、それが『歴代法寶記』に影響を與えたと見たのに対して、後者の論文においては、両者に共通に據ったテキストがあったのではないかと推測しているという点、また、慧能に伝えられた袈裟が乾元年間(『西國佛祖代代相承傳法記』の記載、『曹溪大師傳』では、乾元二年とする)に皇帝に召し上げられたとする説話について、前者の論文では『西國佛祖代代相承傳法記』が『曹溪大師傳』に影響したと見たのに対して、後者の論文では、やはり両者が共通に據ったテキストがあり、そのテキストの成立が乾元二年(759)以降であると論じているという点も問題である。これらも相互に矛盾し、いずれかに決しなければならない。

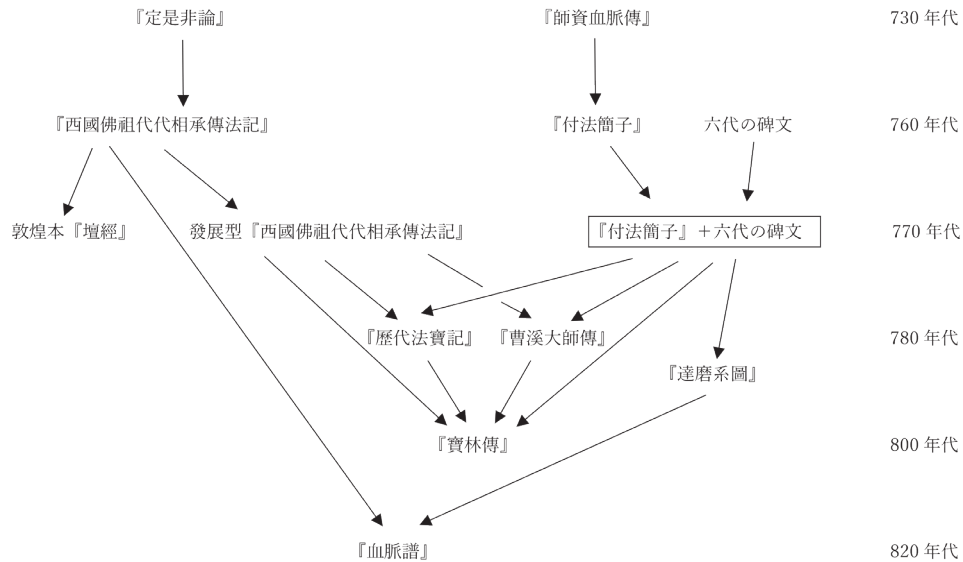
今、再検討してみるに、後者の論文は最澄が『血脈譜』を編輯した方法に焦點を当てたもので、初期禪宗文獻の記載の比較という点では至らないところがあり、いずれについて

も前者の論文の説を採用すべきであると考えられる（なお、【圖表3】において、敦煌本『壇經』を『西國佛祖代代相承傳法記』の發展形の影響下に成立したとするのは単純な誤りで、『西國佛祖代代相承傳法記』そのものの影響下に成立したと訂正されるべきである）。

また、初期禪宗文獻相互の關係ということでは、後者の論文には、もう少し突っ込んで論ずべき點もあった。それは、『付法簡子』や碑文は孫引きで、最澄が直接に基づいたものが『達磨系圖』であったという問題である。後の圓珍が中國の歴代の祖師の傳記（行狀）と碑文をセットにした文獻（『禪門七祖行狀碑銘』）を將來していることを考えると、同種の文獻が古くから存在し、『達磨系圖』はそうした文獻に基づいて編纂されたと考えるのが自然である。であれば、同じく歴代の祖師の傳記と碑文に言及する『歷代法寶記』や『寶林傳』も『付法簡子』との直接的な影響關係を考えるよりも、そうした六代の傳記と碑文をセットにした文獻に基づいたと考えるべきであろう。

以上のような考えに立って、再度、神會の著作から『寶林傳』に至る種々の禪宗文獻の相互關係を圖示すると次のようになる（なお、右端の年代は、おおよその目安である）。

【圖表5】



以上のように見てくるなら、實は『寶林傳』より遙か以前に六代の碑文が創作されていたと考えるべきことが知られる。即ち、『歷代法寶記』や『曹溪大師傳』が780年代の初めに成立していたことが確實である以上、その成立は760年代、あるいは770年代頃までに遡ると見てよいのである<sup>(19)</sup>。

では、この六代の碑文と圓珍が將來した『禪門七祖行狀碑銘』に収録された七祖の碑文

との関係はいかに考えるべきであろうか。また、『禪門七祖行狀碑銘』に道信碑のみが二篇含まれているのは何故なのか。次にこれらの問題について考えてみたい。

### 三 圓珍將來『禪門七祖行狀碑銘』の成立の層と二種の道信の碑文

先の【圖表 1】で示したように、圓珍は、『福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄』に「禪門七祖行狀碑銘一卷複一十三卷」という文献を著録しており、『智證大師請來目錄』にその内容を、

南宗祖師諡號一本  
達磨尊者行狀一本  
菩提達磨碑文一本梁武  
中岳少林寺釋惠可本狀一本  
可和尚碑文一本琳  
舒州峴公山釋智璿事迹一本  
璿禪師碑文一本  
唐蕪州雙峯山釋道信蹤由一本  
信禪師碑文一本杜正倫  
杜正倫送雙峯山信禪師碑一本  
唐蕪州東山釋弘忍議行一本  
蕪州忍禪師碑文一本  
唐荊州玉泉寺大通和上碑文一本  
唐韶州曹溪釋慧能實錄一本  
大唐韶州廣果寺悟佛知見故能禪師之碑文一本上一十五本合册子<sup>(20)</sup>

と明示している。

ここで注意されるのは、これがこの文献の元來の形ではないということである。というのは、冒頭の「南宗祖師諡號」は、全體の序文のような役割を果たしていると思われるが、以下に掲げられている行狀や碑文を見ると、「南宗」とは言えない神秀の「唐荊州玉泉寺大通和上碑文」が含まれているからである（これは張説が書いた有名な「唐玉泉寺大通禪師碑」<sup>(21)</sup> そのものを指すと見られる）。このほか、神秀については「行狀」が収録されていないという点も異例で、これらのことから見て、神秀の碑文は明らかに後代の附加と知られる。

「南宗祖師諡號」の「南宗」という言葉は、元來、慧能についてのみ言われるべきものであるが、慧能一人の諡號を掲げるだけで「一本」となるはずがないので、ここでは、達

摩から慧能に至る六人の祖師に対する諡號の下賜に關わる史實を纏めた文獻であったと考えられる。従って、恐らく、達摩から慧能に至る六人の行狀と碑文を集めた文獻が編輯された後、その冒頭にこの「南宗祖師諡號」が「序」のような形で付されたと見るべきである。従って、その原文獻の名稱は「禪門七祖行狀碑銘」であったはずはない。そこで、いま假にこれを「禪門六祖行狀碑銘」と呼ぶこととしよう。そして、780年頃に成立した『歴代法寶記』、8世紀の初めに広く流布していた『達磨系圖』が六代の祖師の傳記と碑文とに言及するのは、直接にはこれに基づくものと見做せるから、その成立は770年前後と見てよいであろう。更に、六代の祖師への諡號の下賜は元和十一年(816)の慧能への「大鑒禪師」下賜が最後と見られるから<sup>(22)</sup>、「南宗祖師諡號」は『禪門六祖行狀碑銘』(擬題)が成立した770年前後の時點では存在しなかったはずであり、これが付されたのは816年以降と見るべきである。

この『禪門六祖行狀碑銘』は、基本的には上記の一覽から神秀の碑文を除いた形で存在したと考えられるが(後に論ずるように、「杜正倫送雙峰山信禪師碑」もなかった可能性が強い)、それでもなお、その文獻は一度に成ったものとは見られない。何とならば、碑文に關して次のような相違が認められるからである。

- a. 道信の碑文のみが2種類掲げられている(假にここでの掲載順に「第一碑文」「第二碑文」と稱す)。
- b. 道信の第二碑文と慧能の碑文だけが名稱を異にする。

先ず、aについて考えてみると、第二碑文の「杜正倫送」の意味は明らかでないものの、撰者が杜正倫とされていたことは間違いないであろう。従って、杜正倫という同一人物が道信の碑文を二度も書いたという極めて不自然な状況になっている。ここには何らかの理由があるものと考えられる。

次に、bについて考えてみると、達摩の碑文、慧可の碑文、僧璨の碑文、道信の第一碑文、弘忍の碑文は、いずれも「○○○○碑文」という名で呼ばれており、同じ性格のものと考えられるが、道信の第二碑文と慧能碑文だけ名稱が特異であることが知られる。この場合、この2つの碑文のみが來歴を異にすることを示すものと見てよいであろう。何とならば、この2つの碑文は、初期禪宗文獻における言及という點で、明らかに他と性格が異なるからである。

先ず、道信の碑文が極めて早い時期に存在しており、それが實際に杜正倫によって撰述されたものであったと見てよいことは先に述べた通りであるから、第二碑文は、この碑文であったと考えることができる。だとすれば、第一碑文は他の達摩、慧可、僧璨、弘忍の碑文とともに後世に創作された僞撰と見るべきものということになる。この場合、實際に

杜正倫が撰述した碑文があったにも拘わらず、新たに杜正倫の碑文が偽撰されたのは、元來の碑文が「南宗」の傳承の正統化という點で十分な役割を果たし得ないものであったためであろう（現に、この碑文はいわゆる「北宗文獻」にも引用や言及がある）。つまり、この碑文が偽撰された段階で元來の杜正倫碑は排除されたはずであって、当初に編輯されたであろう『禪門六祖行狀碑銘』（擬題）には、實際に杜正倫が撰述した第二碑文は含まれていなかったはずである。

一方、慧能の碑文への最初の言及は『師資血脈傳』であって、その點では、達摩、僧璨、弘忍の碑文と同時期ということになるが、その後も、『定是非論』、『六祖壇經』等の荷澤宗の文獻で常に言及されている。慧能の碑文は、弘忍から認められた後繼者は神秀か慧能かという極めて重要な問題に絡むものであるから、特別な意味を持ったのである。従って、その碑文が他の碑文に先だって偽撰されたという可能性は極めて高いと言わねばならない。

つまり、各碑文の名稱から考えるに、当初は杜正倫撰の道信の碑文（第二碑文）のみが存在したが、その後、南宗の正統性を保證するために慧能の碑文が偽撰され、更に杜正倫撰の道信の碑文（第二碑文）は放棄され、新たに達摩の碑文、慧可の碑文、僧璨の碑文、道信の第一碑文、弘忍の碑文が偽撰されて、それが各祖師の傳記とともに一書に纏められて流布し（これが770年前後に成立したと見られる『禪門六祖行狀碑銘』（擬題）である）、『歷代法寶記』等の初期禪宗文獻において資料として用いられたのである。その後、816年以降に冒頭に「南宗祖師諡號」が冠せられ、更に、時代を経ると、元來の意圖が忘れられて、本來、含まれるべきではない道信の第二碑文や神秀の碑文も挿入されて『禪門七祖行狀碑銘』が成立したものと考えられるのである。

以上によって、六代の碑文の成立の順序、それらに言及する諸文獻の相互關係等の大凡は掴むことができた。特に慧能の碑文の出現が他の偽撰の碑文に先立つであろうという推定は、これら一連の碑文の偽撰が荷澤宗の人々の手に成るものであることを強く示唆するものであると言えよう。ただ、依然として残された問題は多い。すなわち、

1. 同時期の偽撰と見られる達摩の碑文、慧可の碑文、僧璨の碑文（薛道衡撰）、道信の碑文（第一碑文）、弘忍の碑文の間に内容上の關聯性は認められるか。
2. 慧能の碑文はこれらに先だって成立し、これらが偽撰される契機となったと見られるが、これらの碑文との關聯性は窺えるか。
3. 杜正倫撰とされる道信の碑文には、眞撰のもの（第二碑文）と偽撰のもの（第一碑文）があったことになるが、諸文獻に引用されるものは、果たしてどちらからの引用なのか。
4. 僧璨については古くから薛道衡撰の碑文があるとされてきたのに、どうして『寶

林傳』には房瑄(697-763)撰の碑文が収められたのか。

5. 慧能の碑文は韋據撰とされるが、それと武平一によって磨改されたとされる記載との関係はどのように考えるべきか。

等の問題が解決されねばならないのである。以下、碑文ごとにこれらの問題について検討して行きたい。

#### 四 六代の祖師の碑文の内容の検討

##### a. 達摩碑と慧可碑

同時期に偽撰されたと考えられる碑文では、達摩と慧可の碑文のみ、ほぼ完全な形で知ることができる。杜正倫撰の道信碑とされるものについても逸文がいくつか知られるが、これらについては偽撰のものからの引用か、真撰のものからの引用かという問題があるため、これについては節を改めて論ずることとし、ここでは達摩碑と慧可碑の内容を検討してみたい。

先の【図表1】に記したように、達摩碑からの引用は『血脈譜』や『傳述一心戒文』、更には『傳法正宗記』にも見え、また、慧可碑からの引用は『血脈譜』『傳法正宗記』『鐺津文集』等にも見えるが、いずれも基本的には『寶林傳』に引かれる碑文と同一のものからの引用と見做すことができる。それゆえ、『寶林傳』所載の達摩碑と慧可碑を比較すればよいことになる。

達摩碑と慧可碑を見て、すぐに気づくことは、両者がともに偽撰であるということである。先ず梁の武帝撰という達摩碑には、

「嗟呼。見之不見。逢之不逢。今之古之。悔之恨之。」<sup>(23)</sup>

という記述が見られるが、これは明らかに『定是非論』の「獨孤沛序」に初出の達摩と梁武帝の間答において、武帝が達摩の価値を理解できなかったとされることを前提としたものである<sup>(24)</sup>。また、達摩碑に、

「嗟呼。法身示現無方。骸葬茲墳。形游西域。亦爲來而不來。去而不去。非聖知者。焉得知之乎。」<sup>(25)</sup>

というのは、宋雲(生歿年未詳)が葱嶺でインドに歸る途中の達摩を見たとする傳説を前提とするものであるが、これは『傳法寶紀』が初出で<sup>(26)</sup>、『續高僧傳』などの、より古い傳記には見えないものである。これらのことから、この達摩碑が後世の偽撰であることは

疑えないのである。

一方、法琳撰という慧可碑には、「東山之法。於是流焉」という句がみえるが<sup>(27)</sup>、道信(580-651)は入滅に際して弘忍(601-674)に法門を委ね、その後、東山に住した弘忍が有名になって「東山法門」と呼ばれるようになったのであるから、「東山法門」という呼称が651年以前にあったはずがない。ところが、法琳(572-640)は、その十年以上前に既に世を去っているから、彼が碑文に「東山之法」などと書くはずはない。このことから、慧可碑の偽撰たることも疑う餘地がないのである。

もう一つ、達摩の碑文と慧可の碑文を比較して気づくのは、以下に見るように、両者に共通する表現がしばしば認められるということである。

1. 「心」と「口」、「心河」と「禪河」、「口海」

達摩碑「惣三藏於心河。蘊五乘於口海。」<sup>(28)</sup>

慧可碑「決禪河於口海。朗慧日於心端。」<sup>(29)</sup>

2. 「即心是佛」と「心惟佛心」

達摩碑「指一言以直説。即心是佛。絶萬縁以泯相。即身離衆生。」<sup>(30)</sup>

慧可碑「心惟佛心。事惟佛事。」<sup>(31)</sup>

3. 「刹那妙覺」「超聖刹那」と「曠劫凡夫」「滯凡曩劫」

達摩碑「心無也。刹那而登妙覺。心有也。曠劫而滯凡夫。」<sup>(32)</sup>

「刹那而登妙覺心。躍鱗慧海超先哲。」<sup>(33)</sup>

慧可碑「超聖刹那。滯凡曩劫。究妙覺於情界。得眞如於俗凡。」<sup>(34)</sup>

4. 達摩の慧可への傳法の言葉

達摩碑「(達摩) 大師乃舒容而歎曰。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。」<sup>(35)</sup>

「一眞之法盡可有。未悟迷徒茲是謁。」<sup>(36)</sup>

慧可碑「(達摩) 大師乃喜曰。我心將畢。大教已行。一眞之法。盡可有矣。命之已執手。默付以心燈。」<sup>(37)</sup>

文字の類似は、慧可碑の作者が、先行する達摩碑を見て、その影響を受けたためとも説明しうるが、両者がともに偽撰であることが確かであり、また、その實物の出現が同時期と見られるのであるから、両者が同一人物、あるいは同一グループによる制作であることを示唆するものと見るべきであろう。

このことから考えると、『禪門七祖行狀碑銘』において、達摩の碑文、慧可の碑文と同様の呼称で提示されている道信の第一碑文、弘忍の碑文についても、同一時期に同一人物、あるいは同一のグループ内で製作されたものである可能性が強いと言える。ただし、

道信の第一碑文の逸文は少量しか知られず、弘忍の碑文は完全に散逸したから、そのテキストから相互関係を確認することはできない。

#### b. 僧璨碑

僧璨碑からの引用は『寶林傳』『傳法正宗記』に見えるが、いずれも房瑄撰の碑文であって、獨孤及撰「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」や『歷代法寶記』が言及する「薛道衡撰」のものではない。ここで問題となるのは、薛道衡撰の碑文なるものが、假に偽撰であれ、実際に存在したかどうかということである。即ち、圓珍が齎した『禪門七祖行狀碑銘』やその母體となったであろう『禪門六祖行狀碑銘』（擬題）に含まれていたであろう僧璨碑は、「薛道衡撰」とされるものであったか、それとも「房瑄撰」のものであったかという問題である。

先ず僧璨に薛道衡撰の碑文があると説く二つの文献の記載を確認して見ると、

##### 1. 獨孤及「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」

「碑版之文隋內史侍郎河東薛公道衡・唐相國刑部尚書贈太尉河南房公瑄繼論撰之。」<sup>(38)</sup>

##### 2. 『歷代法寶記』

「薛道衡撰碑文。」<sup>(39)</sup>

となっている。これについて柳田聖山氏は、『初期禪宗史書の研究』において次のように述べている。

「次に、三祖僧璨の場合は、『神會語錄』に山谷寺の後に墓塔があり、寺内に碑銘と形像があるとするのは、玄宗の天寶年間（742-756）に於ける、神會その人の三祖僧璨顯彰運動の成果を示すものであり、『歷代法寶記』が、隋の薛道衡の撰文を言うのは、恐らく神會以後の他の派の新しい説に屬する。此の點について、少しく考えてみよう。……獨孤及に至って、曾て隋の內史侍郎河東の薛道衡が、僧璨の碑文を撰したとする説が始めて出現する。此は極めて注意すべき點である。獨孤及等の三祖僧璨顯彰運動は、代宗即位の五年、即ち大曆五年（770）に始まって居り、此は後述のように、北宗系の人々が中心となって興したもので、前の神會のそれに對決する意味を持つことは明かであるが、……神會の依頼で書かれた房瑄の三祖碑文を認め乍ら、敢えてより古い隋の薛道衡の碑文なるものを持ち出す事情を伺わしめる。」<sup>(40)</sup>

つまり、先に神會の三祖僧璨顯彰運動があり、それに絡んで房瑄が僧璨の碑文を書いた



が、宏正門下の北宗の人々はそれに對抗し、その価値を減殺するために、房瑄以前に既に薛道衡が撰した碑文があったと言い出したのであって、『歴代法寶記』もそれを承けたのであろうというのである。

しかし、禪宗史において、そうした虚誕を垂れるのは、ほとんどが荷澤神會やその門下であって、いわゆる「北宗」の人々がそうしたことを行った例は極めて稀である。また、以前に薛道衡の碑があったと言うことで房瑄の碑文の価値が失われるとも思えない。房瑄の碑文の価値を否定するなら、そもそもその存在に言及しなければよかつたのではないか。いったい『歴代法寶記』は、荷澤宗の説をそのまま受け継いでいる場合が多いから、この場合も、荷澤宗の人々が先に吹聴していた説を『歴代法寶記』が受け継ぎ、また一方で、「北宗」の人々もそれを取り込んだと見るべきであろう。即ち、神會の盡力で房瑄の碑文は成ったものの、神會の弟子たちは僧璨が同時代人にも認められていた證據が必要であると考へ、薛道衡撰の碑文があると主張するようになり、その後、その碑文の實在を示すために、その本文が偽撰されたということは十分に考へうることなのである。ただし、圓珍は『禪門七祖行狀碑銘』所收の僧璨の碑文の作者を明示していないから、残念ながら、資料的にそれを確認することはできない。

しかし、もしそうであったとすれば、どうしてそれが『寶林傳』に取り込まれず、房瑄撰の碑文が收められたのであろうか。この房瑄の碑文には、荷澤神會が唱えた「傳衣説」や「西天八祖説」に言及されており、神會の依頼によって撰述されたものであることが明らかであるが、「西天八祖説」は神會の初期の説で、當時は既に時代遅れになっていたはずのものである。また、この碑文には、神會による三祖僧璨の顯彰活動に絡む李常（生歿年未詳）による僧璨塔建立の事跡が述べられているのであるから、洪州宗の燈史である『寶林傳』がこれを採用したのは不可解であって、このことは薛道衡撰という碑文が実際には存在しなかったのではないかという疑念を我々に懐かせるのである。

しかし、思うに、そうしたことよりも、洪州宗のみならず禪宗全體にとって重要であったのは、僧璨の實在性を強調することであつたのであろう。中央に進出した東山法門では、『續高僧傳』の「道信傳」で、

「又有二僧莫知何來。入舒州峽公山靜修禪業。聞而往赴便蒙授法。隨逐依學遂經十年。師往羅浮不許相逐。但於後住必大弘益。國訪賢良許度出家。因此附名住吉州寺。」<sup>(41)</sup>

と述べられていた道信の匿名の師二人の内の一人を、「法沖傳」に、

「可禪師後。祭禪師。惠禪師。盛禪師。那老師。端禪師。長藏師。眞法師。玉法師  
已上竝口說玄理不出文記」<sup>(42)</sup>

と述べられている「祭禪師」＝「僧璨」と決めつけ、慧可一僧璨一道信と系譜を繋いだわけだが、その僧璨が羅浮山に行ったままでは、その實在性を主張するのに不便であった。そこで、淨覺の『楞伽師資記』では、羅浮山に行ったという事跡に觸れずに、舒州の司空山の峽公寺で立化し、寺に廟と影が残っているとされ<sup>(43)</sup>、更に神會の『師資血脈傳』では、羅浮山に行った後に峽公山に戻って立化したとし、そこには僧璨の碑銘と形像があり、今も供養が続いているとされるようになったのである<sup>(44)</sup>。『楞伽師資記』と『師資血脈傳』に共通する内容があるため、僧璨が峽公山で立化したとする説話は、8世紀前半の東山法門でかなり廣く行われていたであろう。また、「祭禪師」は『續高僧傳』の「辯義傳」にも廬山の獨山にいた僧として登場するが<sup>(45)</sup>、舒州（現在の安徽省安慶市）と廬州（現在の安徽省合肥市）はそれほど離れていないから、その一帯で活躍した僧に「祭禪師」なる者が存在したことも確かである。従って、その廟が峽公山に實在した可能性は強い。ただし、この時点では、祭禪師の存在は單なる傳聞に過ぎず、この「祭禪師」を「僧璨」と確認する必要があるし、それを證明するための碑文の存在も必要であった。それを現實のものにしたのが神會の意を受けた李常の活動だったのである。

この神會と李常の活動は、房瑄の碑文を介して北宗の人々にも廣く知られていたのであって、獨孤及の「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」がそれを前提に書かれていることは上に見た通りである。つまり、神會と李常・房瑄による僧璨顯彰活動は、荷澤宗だけに留まらない、禪宗全體にとっての大きな業績と見られていたのであり、『寶林傳』がこの房瑄の碑文を引いた後、僧璨の南遷を證明するものとして、韶州の禪居寺内に僧璨が一年間居住した「三祖大師堂」があるとする新たな主張を行った後に、神會と李常の事跡を委しく述べるのは、洪州宗にとっても、それが高く評價すべき業績であったことを示すものと言える。

ただし、房瑄碑に述べられる「西天八祖説」は、洪州宗の人々にとって受け入れがたいものであったため、『寶林傳』では、次のような「捷那」なるインド人の三藏と李常との問答を新たに創作して、自らが採用する般若多羅を第二十七祖とする「西天二十八祖説」に置き換えようとしている。

「時天寶五載十二月八日。李尹設舍利齋。時有西國三藏二人。同赴此會。李尹問曰。師名云何。三藏曰。名捷那。尹問曰。西天有多少祖師。捷那曰。四十九祖。李尹曰。爲是一宗直下。更合別宗。三藏曰。其數居多。尹曰。多少。三藏曰。若從迦葉爲首。直下血脈相承。至于般若多羅。卽有二十七師。若取罽賓師子比丘依止弟子。達摩四代二十二師。編入此前二十七師。數內卽是四十九。若取七佛并迦葉二十七師。至此土璨禪師。卽三十七祖也。」<sup>(46)</sup>

これらの點から考えると、假に「薛道衡撰」とされる偽撰の碑文が實在したとしても、僧璨の實在性を證明し、その事跡を示すという意味において、房瑄の碑文はそれに優る価値を持ったのではないだろうか。従って、『寶林傳』に房瑄撰の碑文が採用されたことをもって「薛道衡撰」とされる僧璨碑が存在しなかったとは言い切れず、『禪門七祖行狀碑銘』に收められていたものも、「薛道衡撰」のものであった可能性は十分にあると言えるのである。

### c. 道信碑と弘忍碑

閻丘均撰の弘忍碑があったとは、古く『師資血脈傳』以來、しばしば主張されてきたところであるが、弘忍碑については他の撰者の作品は知られていないから、『禪門七祖行狀碑銘』に收められていた弘忍碑も閻丘均のものであったと見るほかはないが、残念なことに逸文やその内容への言及が全く知られないから、その素性を考える術がない。これに對して道信の碑文からの逸文、あるいはその内容への言及と見られるものは纔かながら存在する。今、これまでに指摘されているものを整理すると以下のようになる。

#### 1. 淨覺撰『注般若波羅蜜多心經』

「杜正倫碑云。眞如性淨。非三際之有殊。正覺道成。無一法之可得也。」<sup>(47)</sup>

#### 2. 最澄撰『血脈譜』

「信大師碑銘。亦具載傳衣所由。」<sup>(48)</sup>

#### 3. 崔致遠撰「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」

「案杜中書正倫纂銘敘云。遠方奇士。異域高人。無憚險途。來至珍所。則掬寶歸止。」<sup>(49)</sup>

#### 4. 延壽撰『宗鏡錄』

「杜正倫云。心是如來之言。高推聖地。身即菩提之說。自隔凡倫不悟。夫功德無量。唯在方寸之中。相好宛然。不出陰界之外。又碑詞云。性平等實。法慧虛通。我同於異。人異於同。不壞於有。無取於空。道非心外。佛即心中。」<sup>(50)</sup>

ただ、ここで問題となるのは、道信の碑文には、同じく杜正倫撰とされる二種の碑文が存在したということである。この内、偽撰と見られる第一碑文の成立は8世紀後半と見られるから、淨覺の『注般若波羅蜜多心經』所引のものは眞撰の第二碑文からのものと考えざるを得ない。内容的にも、眞如における過・現・未の三時の別を否定し、萬物の空を強調するのみで、8世紀後半の禪思想の反映と見ねばならないようなものは存在しない。

これに對して、最澄が引く道信の碑文は、「傳衣」について書かれていたというのであるから、明らかに偽撰の第一碑文への言及と認めることができる。

問題は、崔致遠の「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」と延壽の『宗鏡錄』に引かれる碑文である。前者については、一般的な敘述に留まっており、いずれの碑文か判定しがたいが、後者については、

- a. 「心是如來之言。高推聖地。身即菩提之說。自隔凡倫不悟」のように、「聖」と「凡」を對比する表現が、先に引いた慧可碑の「超聖刹那。滯凡纍劫。究妙覺於情界。得眞如於俗凡」等と一致する。
- b. 「道非心外。佛即心中」のように、「佛」を「心中」に求めようとする思想が、先に達摩碑と慧可碑の共通点として掲げた「即心是佛」「心惟佛心」等と一致する。

等の点から見て、偽撰の第一碑文と見做すべきである。つまり、偽撰の第一碑文には、内容上、達摩や慧可の碑文と通ずる点があったということであって、これらがほぼ同時期に、同一の作者によって、あるいは同一のグループ内で生み出されたことを示唆するものと言える。

道信の第一碑文で注目すべきは、最澄が言及するように、いわゆる「傳衣」説が含まれていたということである。これは達摩碑や慧可碑には見られなかったものであるが、弘忍の碑文にもなかったようである。というのは、最澄が弘忍の傳記を敘述するに当たって道信の碑文に言及するのは、弘忍の碑文に「傳衣」説がなかったためと考えざるを得ないからである。いずれにせよ、偽撰の第一碑文に「傳衣」説があったということは、これが荷澤宗の人々による偽撰であったことを證するものであって、内容的に通じる達摩碑、慧可碑も同様のものと見做すべきである。

#### d. 慧能碑

「韋據撰」という慧能の碑文は、『寶林傳』の卷十にその全文が引かれていたようであるが、残念ながら、卷十は散逸し、現在は缺本となっている。ただ、椎名宏雄によってその逸文が発見されているので、纔かではあるが、その内容を窺うことができる。先ず、その逸文を引くと以下の通りである。

「寶林傳。開元二年甲寅之歲。有能大師之高足曰崇一。請前韶州刺史兼御史兼御史中丞韋公名據撰大師碑文。今現在廣果寺。略云。

原夫正覺圓明。非同異於三界。眞如性淨。不背忘於六入。故涅槃無相而常住而無住。般若無生而常生於寂滅。至如三千法界。八萬法門。竝諸佛應機。如來利見。傍洎像教。近取諸身。不出言語之端。遂溺文章之口。大朴交喪。能仁且施。下士撫掌而莫歸。中人流遯而忘返。自非大悲潛運。妙垂意生。乘莫二之眞心。吐不一

之殊教。則何以紹隆三寶。匡洽四生。拯幽鍵之一類。嗣眞乘之再細。

大師。諱惠能。俗姓盧氏。先祖徙爲新州新興人也。終未詳其根矣云云。

其調略曰。

惠燈誰嗣。衣法相傳。龕扇逐日。松肆留烟。海水號從滅。青山號幾年。眞如號惠範。匡地號包天云云。」<sup>(51)</sup>

この「韋據撰」とされる慧能碑について先ず注意すべきは、これが圓珍の將來目錄に「大唐韶州廣果寺悟佛知見故能禪師之碑文一本」として掲げられているものに外ならないであろうということである。『寶林傳』において碑文を掲げるに先だって「今現在廣果寺」と述べるのは、碑文に「廣果寺」という文言が入っていたことに依るに違いないからである。

なお、韋據の肩書きを「前韶州刺史兼御史兼御史中丞」とするのも、碑文にそのように記されていたことを示唆するが、これは韋據の肩書きを『師資血脈傳』が「殿中丞」、『六祖壇經』が「韶州刺史」、『歷代法寶記』が「太常寺丞」、『曹溪大師傳』が「殿中侍御史」とするのを合採したものと言うべきであって、『寶林傳』がこれらの著作に依據していることを考え合わせれば<sup>(52)</sup>、『寶林傳』の作爲となすべきである。

韋據撰の慧能碑が、他の祖師の碑文と異なるのは、早くからそれが磨改されたものだとされてきたという点である。つまり、『寶林傳』に載せられる韋據撰の慧能碑と磨改との関係が問題にされざるをえないのである。

慧能碑の磨改については、最初にその存在に言及する『師資血脈傳』に既に、

「殿中丞韋據造碑文。至開元七年。被人磨改。別造文報鑄。略敘六代師資相授及傳袞娑所由。其碑今見在漕溪。」<sup>(53)</sup>

と記されており、續く『定是非論』にも、

「開[元]二年中三月内。使荊州刺客張行昌詐作僧取能和上頭。大師靈質被害三刀。盛續碑銘經磨兩遍。又使門徒武平等磨却韶州大德碑銘。別造文報。鑄向能禪師碑上。立秀禪師爲第六代。師資相授及傳袞娑所由。」<sup>(54)</sup>

と述べられている。『師資血脈傳』の文章と比較すると、『定是非論』の文章は「師資相授及傳袞娑所由」の上に「略敘」(叙するを略す)、あるいは「除」(除く)、「削」(削る)等の言葉が脱落していることが知られる。つまり、碑文が削られた後に別の文が刻まれ、神秀を「第六祖」とする記載が書き込まれ、もともと存在した達摩から慧能に至る傳法と袞

婆の傳授に関する記載は逆に除かれたというのである。

『師資血脈傳』では、磨改前の碑文の撰者と磨改の時期が明示される一方、磨改した人物の名や磨改後の文に神秀を六祖と認める記載があったかどうかについての言及がないが、『定是非論』では、磨改前の碑文の撰者や磨改の時期は明言されないものの、磨改の犯人を武平一であると明示し、神秀を「第六祖」とする記載が書き込まれたとするところに相違がある。

このことが示唆するのは、当時、実際に存在した碑文が武平一撰のものであったということであり、その碑文の内容が、神秀を「第六祖」と認めるなど、荷澤神會にとって望ましくないものであったために、やむなく神會は、これを元來のものでなく、磨改された後のものだという虚誕を吐くようになったのであろうということである。神會は碑文の磨改を主張するとともに、王維（699-761）や宋鼎（生歿年未詳）に慧能の碑文の撰述を頼んだのであるが、それは要するに、もともと神秀を「第六祖」と認める、開元七年（719）に武平一が撰述した碑文しか存在しなかったためなのである。この碑文が実際に韶州の廣果寺に存在したことは、『寶刻叢編』（1232年）の卷十九の「韶州」の項に、

「唐東果寺能大師碑 唐武平一撰。正書無姓名。開元七年立諸道石刻錄」<sup>(55)</sup>

とあることによって確認できる（「東果寺」は「廣果寺」の誤りと見られる）。

しかし、それが武平一によって磨改された後のものであると主張するのであれば、元來の碑文も韶州の廣果寺にあったことにならざるを得ないし、その碑文の撰者も必要となる。そこで、「韋據」という架空の人物を持ち出したのである。つまり、『禪門七祖行狀碑銘』が慧能の碑文に「大唐韶州廣果寺」を冠するのは、武平一の碑文が韶州廣果寺にあることがよく知られていたことを示唆するものなのである。

神會は『定是非論』で武平一を北宗の「門徒」と呼んでいるが、實際のところ、武平一は神龍年間（705-706）に中宗の意を受けて普寂に開法を請い、あるいは使いとして嵩山の舍利塔に赴くなど、神秀＝普寂の師弟と密接な関係にあった<sup>(56)</sup>。従って、彼の撰述した慧能碑に神秀を「第六祖」とする記載があったのは當然と言える。また、慧能の弟子たちが彼に師の碑文の撰述を依頼したのであれば、慧能も曹溪の弟子たちも、神秀を東山法門の代表として「第六祖」と認めていたと考えるべきである。要は、これに異を唱えたのは神會のみであったのである。

以上のように考えてくると、韋據の碑文なるものは最初からなかったと考えざるを得ない。つまり、『寶林傳』に載せられていたものは、神會の主張に沿って偽撰されたものであって、さればこそ、その中に、武平一によって削られたとされる「傳衣説」が「惠燈誰嗣。衣法相傳」と盛り込まれているのである。

しかし、現存する韋據撰の達摩碑に「傳衣」等の説があるのであれば、それは磨改以前の文を伝えるものであるはずであって、どうしてそのような文章が伝わっているのか、その説明がつかなくなってしまう。慧能が第六祖であることを主張する韋據の碑文が存在するという事は、荷澤神會が唱えた碑文の磨改説と矛盾するのである。韋據の碑文が偽撰された後は、碑文の磨改への言及が行われなくなっていったが、それはここにその理由があったためと見るべきであろう。

武平一が撰述した慧能の碑文が神秀を「第六祖」とするものであったがゆえに、神會や荷澤宗の人々にとって、それを否定することが喫緊の課題であった。そのため、碑文が磨改されたものであるという主張とは別に、慧能が弘忍の後継者であることを証明する碑文がどうしても必要であった。その點を考えると、慧能の碑文の必要性は他の偽撰の碑文よりも緊急性が高かったはずであって、その出現も一足早かったと考えるべきであろう。圓珍が將來した『禪門七祖行狀碑銘』において、杜正倫の眞撰とみられる道信の第二碑文とともに、慧能の碑文が特別の名稱で呼ばれているのはそのためと考えるべきである。

そうしたこともあって、慧能の碑文を偽撰するに当たって、当時、「東土六祖」の碑文の中で唯一實在したであろう杜正倫撰の道信の碑文（第二碑文）が参照された可能性は高い。というのは、逸文によって知られる慧能碑の、

「原夫正覺圓明。非同異於三界。眞如性淨。不背忘於六入。」

という文と、淨覺が『注般若波羅蜜多心經』で引用する道信の第二碑文の、

「眞如性淨。非三際之有殊。正覺道成。無一法之可得也。」

という文との間には無視し難い類似が認められるからである。

## 五 碑文の創作から諡號の下賜へ

以上に記したように、碑文が存在するとされるようになった順序は以下の通りである（なお、括弧内は、それに言及する最古の現存文献）。

- ①杜正倫の道信第二碑（『傳法寶紀』）
- ②梁武帝の達摩碑・撰者未詳の僧璨碑・閻丘均の弘忍碑・韋據の慧能碑（『師資血脈傳』）
- ③法琳の慧可碑・薛道衡の僧璨碑（『歷代法寶記』）

①～③の時期を通じて、道信には「杜正倫撰」の碑文が存在すると主張されていたが、③の時期では、その内容は、主として①の杜正倫撰の第二碑ではなく、後代の偽撰である第一碑を中心に捉えられていたと考えられる。

一方、実際にその碑文とされるものが出現した順序は、

①杜正倫の道信第二碑

②韋據の慧能碑

③梁武帝の達摩碑・法琳の慧可碑・薛道衡の僧璨碑・杜正倫の道信第一碑・閻丘均の弘忍碑

と見られ、①は『傳法寶紀』以前に既に成立していたはずであるが、②と③は、いずれも770年前後の成立と見られる『禪門六祖行狀碑銘』（擬題）以前に相次いで成立したものと見ることができる。

このように「東土六祖」の碑文が偽撰されたのは、実際に道信に杜正倫撰の碑文があり、同時代の著名人が書いた碑文が存在することが、その祖師の實在性と活躍を示すものとして非常に有効であると認識されていたためであろう。そこで、『師資血脈傳』では、梁武帝撰の達摩碑、撰者未詳の僧璨碑、閻丘均撰の弘忍碑、韋據撰の慧能碑の存在が主張されるようになったのである。『師資血脈傳』で慧可碑の存在に言及しなかったのは、その「慧可傳」が、

「可大師謂璨曰。吾歸鄴都還債。遂從崦山至鄴都說法。或於市肆街巷。不恆其所。道俗歸仰。不可勝數。經一十年。時有災難。競起扇亂。遞相誹謗。爲妖邪壞亂佛法。遂經成安縣令翟仲偁。其人委所由。乃打殺慧可。死經一宿重活。又被毒藥而終。楊楞伽鄴都故事第十卷具說。」<sup>(57)</sup>

と述べるように、その晩年が著名人によって碑文が書かれるようなものとして描かれておらず、『周書異記』に慧可の事跡が詳しく記されているという記載があるために、碑文の存在を強く主張する必要がなかったためであろう。もっとも、『周書異記』は偽書で、慧可の事跡が書かれていたとするのも虚言であったから、その事跡を証明するという目的には相應しくないものであった。後に慧可の碑文が必要と考えられるようになった理由はここにあったであろう。

僧璨については、先に見たように、その傳記そのものに問題があり、その實在性を確認することが急務であったため、羅浮山に行った後、崦公山に歸って立化したという主張が行われるようになり、取りあえず、『師資血脈傳』で碑文の存在が主張されたが、崦公山



で入寂したという事跡そのものが定着しない中で、碑文の撰者として相應しい人物まで考え出すことは難しかったのであろうか、撰者の記載は見られない。いずれにせよ、『師資血脈傳』の段階では、碑文の重要性が認識されるようになったが、慧可のように他にその事跡を証明するものがあればよかったのであり、各祖師に碑文がなくてはならないと考えられていたわけではなかったのである。

その後、法琳撰の慧可碑の存在が説かれるようになり、また、僧璨の碑文の撰者が薛道衡であるとされるようになったのであるが、ここで重要なことは、慧可の碑文の撰者とされる法琳は慧可の同時代人ではないということである。これは、先にも言うように、慧可の傳記が、同時代の著名人に碑文が撰述されるようなものではなかったということが関係していようが、假に同時代人でなくても、各祖師に碑文があるべきだという考えが強まったことを示すものと言える。つまり、祖師の事跡の証明となるならに關わりなく、各祖師に碑文があること自體が重要と見られるようになったのである。

實際の碑文の偽撰は慧能碑に始まるが、それは南宗の正統性を確保するために、現實に存在する武平一の碑文の存在を否定しなければならなかったからである。早くから「磨改」が主張されたのもそのためであるが、偽撰された韋據の碑文は磨改以前のものとのせざるを得ず、そのような碑文が伝わっていることの不自然さを隠すために、その後は「磨改」は強調されなくなった。

つまり、杜正倫撰の道信第二碑文の存在が契機となって、各祖師に碑文があるという主張が行われるようになり、その後、慧能の正統化のためにその碑文が偽撰されたことが契機となって、他の祖師の碑文も偽撰されるようになったのであるが、特に道信については、もともと存在した杜正倫の碑文とは別に「傳衣説」を書き込んだ荷澤宗に都合のよい道信第一碑文が偽撰されて、同じく「杜正倫撰」に假託されたのである。

このように、荷澤宗の人々は、多大の努力を拂って各祖師の事跡を証明するものとして碑文を偽撰した。そして、それが洪州宗の燈史、『寶林傳』にも受け継がれたわけであるが、その後、五代の南唐で編輯された『祖堂集』(952年)では、次のように、菩提達摩、慧可、道信の三人については、碑文の存在と撰者への言及が認められるもの(下線部を参照)、他の僧璨、弘忍、慧能については、全くこれへの言及を缺いている。

「時後魏第八主孝明帝大和十九年入涅槃。壽齡一百五十。葬在熊耳吳坂也。武帝勅昭明太子而述祭文。滅度後三年。魏使時有宋雲。西嶺爲使却廻。逢見達摩手携隻履。語宋雲曰。汝國天子已崩。宋雲到魏。果王已崩。遂聞奏。後魏第九主孝莊帝乃開塔。唯見一隻履。却取歸少林寺供養。因武帝自製師碑文。代宗皇帝謚號圓覺大師。勅空觀之塔。自魏丙辰之歲遷化。迄今壬子歲。得四百一十三年矣。」(「達摩章」)<sup>(58)</sup>

(189)

「葬在磁州滏陽東北七十餘里。壽齡一百七歲。示于時滅。當隋第一主文帝開皇十三年癸丑之歲。唐內供奉沙門法琳撰碑文。德宗皇帝諡號大弘禪師大和之塔。自隋癸丑歲遷化。迄今唐保大十年壬子歲。得三百五十九年矣。」(「慧可章」)<sup>(59)</sup>

「師自隋第二主煬帝大業二年丙寅歲遷化。迄今唐保大十年壬子歲。得三百四十六年矣。大明孝皇帝諡號智鏡禪師覺寂之塔矣。」(「僧璨章」)<sup>(60)</sup>

「師付法已。時當高宗永徽二年庚戌之歲閏九月四日。掩然而滅。壽年七十二。葬後三年四月八日。塔門無故自開。容兒端然。無異常日。自茲已後。門人更不敢閉。至大歷年中。代宗諡號大醫禪師慈雲之塔。中書令太子賓客襄陽公杜正倫撰碑文。」(「道信章」)<sup>(61)</sup>

「大師付法後。高宗在位二十四年壬申之歲二月十六日滅度。春秋七十四。代宗諡號大滿禪師法雨之塔。自上元壬申滅遷化。迄今唐保大十年壬子歲。得二百八十年矣。」(「弘忍章」)<sup>(62)</sup>

「師言訖。便往新州國恩寺。飭食訖。敷坐被衣。俄然異香滿室。白虹屬地。奄而遷化。八月三日矣。春秋七十六。當先天二年。達摩大師傳袈裟一領。是七條屈胸布。青黑色。碧絹爲裏。并鉢一口。中宗勅諡大鑑禪師元和靈照之塔。癸丑歲遷化。迄今唐保大十年壬子歲。得二百三十九年矣。」(「慧能章」)<sup>(63)</sup>

これに對して、唐の皇帝による諡號と塔號の下賜に関する記載は全ての傳記に認められ、碑文の存在よりも遙かに重視されていることが窺われる(破線部を参照)。この傾向は、宋代に編輯された『景德傳燈錄』でも同様であって、以下に掲げるように全ての祖師傳の末尾に皇帝による諡號の下賜への言及があるが(ただし、慧可のみ『祖堂集』と諡號を異にし、また、塔號への言及を缺く。また、慧能に諡號と塔號を賜った皇帝を憲宗とするなどの相違が認められる)、碑文については、武帝撰の達摩碑文と韋據撰の慧能碑文に言及するのみである(下線部、ならびに破線部を参照)。

「初梁武遇師因緣未契。及聞化行魏邦。遂欲自撰師碑而未暇也。後聞宋雲事乃成之。代宗諡圓覺大師。塔曰空觀。」(「達摩章」)<sup>(64)</sup>

「後葬於磁州滏陽縣東北七十里。唐德宗諡大祖禪師。」(「慧可章」)<sup>(65)</sup>

「唐玄宗諡鑑智禪師覺寂之塔。」(「僧璨章」)<sup>(66)</sup>

「代宗諡大醫禪師慈雲之塔。」(「道信章」)<sup>(67)</sup>

「建塔於黃梅之東山。代宗皇帝諡大滿禪師法雨之塔。」(「弘忍章」)<sup>(68)</sup>

「時韶州刺史韋據撰碑。(中略) 憲宗諡大鑒禪師。塔曰元和靈照。」(「慧能章」)<sup>(69)</sup>

『景德傳燈錄』が『祖堂集』を参照した形跡は認められず、しかも、この場合、両者にいくつかの相違が認められるのであるから、両者の間に影響関係を考える必要はない。従って、これは時代の變化に伴う禪宗の人々の認識や價值觀の相違と見るべきであり、皇帝による諡號や塔號の下賜によって各祖師が公的に認められたことで、碑文が祖師の實在性や活躍を證明するという點で果たした役割が意味を失ったことを示すものと言えるであろう。

### むすび

上に論じたように、先ず、

1. 實際に四祖道信に杜正倫撰の碑文が存在し、それが祖師の權威づけに有效であるという事實があり、それが禪宗の人々によって注目されていた。

という事實があった。そこで、神會を初めとする荷澤宗の人々は、「東土六祖」の實在性の證明と顯彰、「南宗」の正統化のために碑文を利用することを思い立ったものの、

2. 實在した杜正倫による道信の碑文は、「南宗」の正統性を保證する上で必ずしも有效なものではなかった。
3. 實在した武平一撰の慧能の碑文が神秀を「第六祖」と認める内容を含み、「南宗」の人々にとって都合の悪いものであった。

等の理由によって、荷澤宗の人々は「東土六祖」の碑文を次々に偽撰していったのである。

一方で荷澤宗の人々は、神會の『師資血脈傳』の記載を發展させる形で、六代の祖師の「行狀」と呼ぶべきものを制作した。そして、六代の祖師の碑文とそれら行狀とをセットにした文獻(擬題『禪門六祖行狀碑銘』)も編輯されるようになり、それが廣く流布して、『曹溪大師傳』『歴代法寶記』『達磨系圖』『寶林傳』等の成立に大きな影響を與えたのである。

ただ、偽撰された碑文の價值は長くは續かなかつた。その後、唐の皇帝たちによって「東土六祖」に諡號や塔號が與えられ、更に五代から宋にかけての時期に、禪宗の國家權力への歩み寄りが強まると、皇帝によって認められたということだけで、その祖師の存在

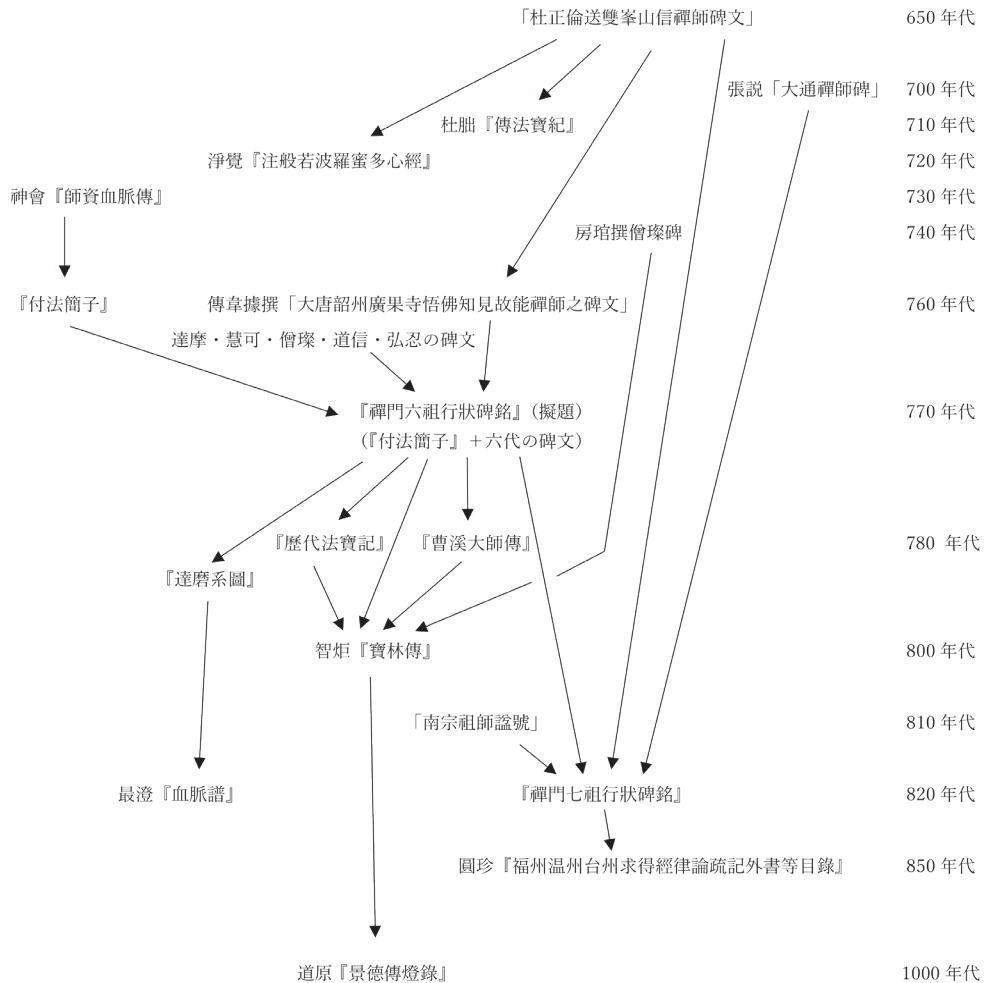
は絶対的に肯定されたことになり、碑文の意義は逡減していったのである。してみると、『禪門六祖行狀碑銘』の冒頭に「南宗祖師諡號」が附されたのは、その過度の時代の空気をよく伝えるものであったと言えるであろう。

このように、「東土六祖」の碑文の意義は、五代以降、次第に逡減していったわけであるが、「南宗」の立場に立った「東土六祖」の傳記が完成するに当たって、それらの碑文が果たした役割は大きく、この點で荷澤宗が後世の禪宗史に與えた影響は、従來、考えられていた以上に大きかったと言えるのである。

結局のところ、荷澤宗は洪州宗や石頭宗によって乗り超えられていったのであるが、洪州宗や石頭宗の人々は自らの正統化のために何も行う必要がなかった。それは全て荷澤宗の人々によって成し遂げられていたからである。従って、彼らが行ったことと言えば、單に荷澤宗によって「第六祖」に祭り上げられた慧能に自らの系統を繋ぐとともに、「西天の祖統」を整備することだけだったのである。

最後に本拙稿で明らかになった「東土六祖」の碑文に關わる諸文献の相互關係を纏めておくと次頁の【圖表6】のようになる。なお、右端の年代は、おおよその時期を示したものである。

【圖表 6】



【注】

- (1) 伊吹敦「『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義」(『國際禪研究』7、2021年)等を参照。
- (2) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(法藏館、1976年)320-334頁が最も代表的な研究成果である。
- (3) 伊吹敦「『觀心論』と『修心要論』の成立とその影響」(『禪學研究』94、2016)14-16頁。
- (4) 柳田聖山『初期の禪史I』(筑摩書房、1971年)24-25頁では、開元初年(713)頃の成立とするが(ただし、なぜか柳田氏は開元元年を712年に誤っている)、楊曾文は、『唐五代禪宗史』(中國社會科學出版社、1999年)141-142頁で、その成立時期が716年から732年の間であることを明らかにした。ここでは假に720年頃としておく。また、伊吹敦「東山法門の人々の傳記について(上)」(『東洋學論叢』34、2009年)41-44頁も参照されたい。
- (5) 伊吹敦「淨覺 注般若波羅蜜多心經」(渡邊章悟・高橋尚夫編『般若心經注釈集成〈中國・日本編〉』起心書房、2018年)の「解題」を参照。

- (6) 伊吹敦「『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)、同「『師資血脈傳』に見る『傳法寶紀』の影響と神會の獨自性」(『東洋思想文化』8、2021年)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」を参照。
- (8) 前掲「『六祖壇經』の成立に關する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意義」を参照。
- (9) 伊吹敦「敦煌本『壇經』から『曹溪大師傳』へ—八世紀後半の長安における荷澤宗の思想的變遷」(『印度學佛教學研究』70(1)、2021年)を参照。
- (10) 伊吹敦「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。
- (11) 前掲『初期禪宗史書の研究』327頁。
- (12) 山崎宏「初唐の名臣杜正倫と仏教」(『國學院雜誌』77(3)、1976年)94-96頁。
- (13) 前掲「初唐の名臣杜正倫と仏教」91頁。
- (14) 大正藏50、606b19-20。
- (15) 前掲『初期禪宗史書の研究』322-323、326-327頁。
- (16) 伊吹敦「『付法簡子』と『西國佛祖代代相承傳法記』の史的意義」(『東洋思想文化』10、2023年)。
- (17) 前掲「『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」。
- (18) 前掲「『六祖壇經』の成立に關する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意義」を参照。
- (19) しかるに、柳田聖山は『初期禪宗史書の研究』において、  
「ただ、『神會語錄』が、法琳の碑文なるものについて記さず、『歷代法寶記』に至って始めて現われていることや、特に「後に法琳が碑文を作った」と言っている點をみると、此の碑ももとより史實とは認め難く、今日、『寶林傳』第八に收められるものも、恐らくは、達摩の碑文と同じように、『歷代法寶記』以後の出現たることは確かである。……此の碑もまた達摩の碑と同じように、『歷代法寶記』がその存在を知って居れば、恐らくは書中に引く筈であり、法琳はなお未だ慧可の碑の作者に擬せられたにとどまるのではなからうか。」(323頁)
- と述べ、達摩や慧可の碑文の出現を780年頃に成立した『歷代法寶記』以降と見ている。しかし、  
「六代の碑文」→「『付法簡子』+六代の碑文」(『禪門六祖行狀碑銘』)→『達磨系圖』  
→『血脈譜』  
という成立の順序や、『達磨系圖』の成立が804年の最澄の入唐以前であることを考えれば、「六代の碑文」の成立は『歷代法寶記』より遡ると考える方が自然である。
- (20) 大正藏55、1106c03-18。
- (21) 『全唐文』231。
- (22) 伊吹敦「『東山法門』と國家權力」(『東洋學研究』49、2012年)416-411頁参照。
- (23) 田中良昭『寶林傳譯注』(内山書店、2003年)404頁。
- (24) 楊曾文『神會和尚禪話錄』(中華書局、1996年)18頁を参照。
- (25) 前掲『寶林傳譯注』402頁。
- (26) 前掲『初期の禪史I』360頁を参照。
- (27) 前掲『寶林傳譯注』421頁。
- (28) 前掲『寶林傳譯注』400頁。
- (29) 前掲『寶林傳譯注』422頁。
- (30) 前掲『寶林傳譯注』400頁。
- (31) 前掲『寶林傳譯注』424頁。
- (32) 前掲『寶林傳譯注』400頁。

- (33) 前掲『寶林傳譯注』405頁。
- (34) 前掲『寶林傳譯注』423頁。
- (35) 前掲『寶林傳譯注』402頁。
- (36) 前掲『寶林傳譯注』405頁。
- (37) 前掲『寶林傳譯注』420頁。
- (38) 『全唐文』390。
- (39) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』(筑摩書房、1976年)83頁。
- (40) 前掲『初期禪宗史書の研究』324-325頁。
- (41) 大正藏50、606b04-08。
- (42) 大正藏50、666b15-18。
- (43) 前掲『初期の禪史Ⅰ』167-168頁。
- (44) 前掲『神會和尚禪話録』106-107頁。
- (45) 大正藏50、510c22-24。
- (46) 前掲『寶林傳譯注』442頁。
- (47) 「三世諸佛」に對する注。前掲『初期禪宗史書の研究』608頁。
- (48) 「弘忍傳」に對する割注。『傳教大師全集』1、210頁。
- (49) 『唐文拾遺』44。また、石井公成「初期禪宗における摩尼寶珠(一)」(『駒澤短期大學佛教論集』7、2001年)125頁を參照。
- (50) 大正藏48、447c19-24。
- (51) 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)247頁。
- (52) 先に掲げた【圖表5】を參照されたい。
- (53) 前掲『神會和尚禪話録』111頁。
- (54) 前掲『神會和尚禪話録』31頁。
- (55) 『石刻史料新編 第一輯』24、18365頁。
- (56) 前掲『初期禪宗史書の研究』116頁の註⑭。
- (57) 前掲『神會和尚禪話録』105頁。
- (58) 孫昌武・衣川賢次・西口芳男點校『祖堂集』(中華書局、2007年)101頁。
- (59) 前掲『祖堂集』108頁。
- (60) 前掲『祖堂集』111頁。
- (61) 前掲『祖堂集』114-115頁。
- (62) 前掲『祖堂集』121頁。
- (63) 前掲『祖堂集』130頁。
- (64) 大正藏51、220b18-20。
- (65) 大正藏51、221a19-21。
- (66) 大正藏51、222a02。
- (67) 大正藏51、222c04。
- (68) 大正藏51、223b02-03。
- (69) 大正藏51、236c10-237a04。

キーワード：『禪門七祖行狀碑銘』 荷澤宗 『內證佛法相承血脈譜』 六代の碑文 祖統

