

西天祖統説について

瀧 瀬 尚 純

問題の所在

禪宗史における「西天祖統説」、つまり迦葉（或いは阿難）から菩提達摩に至る西天諸祖の法統説は、「唐中岳沙門釈法如禪師行状」（六八九以降、以下「法如行状」）が、

故廬山遠法師禪經序云（中略）如来泥日未久、阿難伝其共行弟子末田地、末田地伝舍那婆斯。此三庇真、冥契于昔。功在言外。經所不辯必闡軌元匠、孱然無差

と、「達摩多羅禪經」（以下「禪經」）慧遠序に見える、「阿難↓末田地↓舍那婆斯」の三祖説を採ることを嚆矢とする。その後、多様な変化を遂げ、「祖堂集」（九五二）においてようやく確立をみる。その「祖堂集」の西天祖統は、凡そ一五〇年前に編まれた「宝林伝」（八〇二）に見える二十八祖の祖統をほぼ受け継ぐ。しかし、「宝林伝」に見える二十八祖説は、その後に編まれる灯史書や敦煌発現テキストに於いても、必ずしも西天の祖統を同じくせず、「宝林伝」成立以降も曲折を経て、漸く「祖堂集」に至ったといえよう。上述した三祖説から二十八祖説に至るまでには、荷沢神会が「菩提達摩南宗定是非論」（以下「定是非論」）で主張した西天八祖説や、李華撰「左溪大師碑」（全唐文卷三

二〇)や『歷代法宝記』、或いは、神清が『北山録』にて批判した二十九祖説などがある。特に二十九祖説は、天台の「左溪大師碑」に現われるほど、禪界では一時期主流を占めることになる。

このように多様な変化を見せる西天祖統の問題に対し、胡適⁽¹⁾を始め、柳田聖山氏⁽²⁾や田中良昭氏⁽³⁾、古賀英彦氏⁽⁴⁾、伊吹敦氏⁽⁵⁾、楊會文氏⁽⁶⁾等によって敦煌写本に加え、従来知られている伝世資料や碑文資料を加味した上での研究が重ねられ、近年では齋藤智寛氏⁽⁷⁾や程正氏⁽⁸⁾による論考も見られる。しかし、神会が唱えた八祖説から二十九祖説への移行過程、つまり「誰がどのような目的で、いつ頃二十九祖説を唱え始めたか」との問題には、未だ課題が残されている。筆者が今回取り上げる「西天祖統説」とは、二十八祖説に至るまでに一時代を築いた二十九祖説を言い、本稿では「法如行状」の成立以降、二十九祖説が成立するまでの過程を考察したい。また、田中良昭氏がつとに紹介する『聖胄集』や、禪の祖統が密教的改変、或いは他宗に取り込まれるテキスト群にも視野を置かなければならないのは当然であるが、いずれも二十九祖説から二十八祖説へと移行する時期以降のテキストであり、詳細な年代設定が出来ない為、本論では考察の対象外とした。また、稿末に祖統表を添付しておいたので併せて参照いただきたい。

北宗祖統の問題について

今回検討課題とした「西天二十九祖説」に関し、先述した程正氏に「二十九祖説考」と題した論⁽¹⁰⁾がある。氏の関心は、『宝林伝』二十八祖説に至るまでの初期禪宗の西天祖統問題に向けられ、祖統の成り立ちを南北両宗から浄衆・保唐、牛頭宗へと視野を広げながら論を進める。程氏の論考は碑文資料等を渉獵しながらの二作に渡る大変な労作で、論中、「二十九祖説」の成立を北宗に端を発した西天祖統説であり、その祖統説が荷沢宗や保唐宗に受け入れられていったと結論付ける。その「北宗に端を発する二十九祖説」の根拠とするのが、龍門東山看經寺洞に彫像される二十

九體の羅漢像である。氏の論を要約すれば、看經寺洞羅漢像の制作年代を先行研究より、滑台の宗論で神会が北宗を排撃した七三二年頃と設定する。宗論の様子を収めた『定是非論』で述べられるように、神会は『禪經』本文序に基づく西天八祖説であつて、神会の批判に応える形で『付法藏因縁伝』（以下、『付法藏伝』）の二十四祖に『禪經』の八祖を組み合わせて二十九祖説を創作し、当時帝都にて絶大な権力を誇つた北宗普寂一派が、二十九祖説の表明として龍門石窟看經寺洞の羅漢像の造宮に携つたと結論付ける。この推測のもと、荷沢宗や保唐宗もその後、「二十九祖説」を取り入れると論を展開するのである。

いわゆる、「西天二十九祖説、北宗起源」と言う程氏の推測は、柳田聖山氏の「燈史の系譜」⁽¹¹⁾を受けるものであるが、極めて恣意的なものと言わざるを得ない。そもそも約一三〇〇年前の彫像物に対して、制作年代を七三二年頃と厳密に設定できるのであるか。氏の依る温玉成氏の推定も同じ看經寺洞に彫する飛天の造形や、看經寺洞外で発見された小龕の題記により看經寺洞の開鑿年代を述べた論であつて、確実な年代設定が行われているとはいえない。仮に七三二年に彫像がなつたとするならば、神会の論難が行われたまさにその年である。神会の批判に答える為とは言え、即応的に二十九祖を創作し、その後、氏の言うが如くの大規模な彫像物を造宮出来たのかとの疑問が生じる。

更に、北宗居士侯莫陳瑒の為に書かれ河南汲県六度寺に存したとされる碑文⁽¹²⁾には、

昔者如来滅後、正法常存、二十四賢、通相付囑、俱持宝印、各護明珠（崔寬「六度寺侯莫陳大師壽塔銘文并序」（以下、『侯莫陳瑒』）周紹良『唐代墓誌彙編』上海古籍出版社一九九二年 一一五六頁）

とあつて、この箇所では明らかに二十四祖説が採られており、二十四祖と言へば、『付法藏伝』を受ける祖統である。侯莫陳瑒が没したのは、開元二年（七一四）であり、没後撰された碑文では二十四祖説が採られるのだから少なくとも、おおよそ開元の段階で北宗内部には西天祖統を二十四祖説とする者がいたことになると考えられる。『付法藏伝』による二十四祖説は神会が『定是非論』中に、

遠法師問、唐国菩提達摩既称其始、菩提達摩西国復承誰後、又経幾代。菩提達摩西国承僧伽羅叉、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（楊本 三三三頁）

と『禪經』本文序を受けて創作した八祖説の約一〇〇〇年に八代しか祖統が存在しないと云う矛盾を抱えていない。滑台の宗論頃に、「侯莫碑」の合理的な二十四祖説を持ったと考えられる北宗が、神会の致命的欠陥を含む西天祖統説に対し、神会の用いた『禪經』本文序を改めて利用して、二十九祖説なる祖統を創作する必要は無いはずである。

また程氏は、「看經寺洞は普寂派の意図によって製作された」と推測する。確かに二十四祖説を採る侯莫陳琰は、神秀・慧安の法統に位置し、普寂とは同じ北宗に属するとは言っても、法脈を異にする。氏も「侯莫碑」については言及している⁽¹⁴⁾ので、その辺りを配慮し、「看經寺羅漢像」を普寂派によると推測したのであろう。しかし、普寂が二十九祖説を用いたと言う文献的資料は、管見の限り見当たらない。寧ろ「法如行状」や『伝法宝紀』に見られる『禪經』慧遠序に見られる祖統を重んじていたと考えざるを得ない資料が散見できるのである。例えば、李邕撰「大照禪師塔銘」（以下、「大照碑」）『全唐文』卷二六二では、

僧普寂、夙參梵侶、早造法筵、得彼馨珠、獲茲心宝。但釈迦流通之分、終寄於阿難。禪師開示之門、爰資於普寂
 （「大照禪師塔銘」『全唐文』卷二六一）

と、神秀から普寂への嗣法が、仏から阿難への『禪經』慧遠序にのみ見られる嗣法をなぞることによって、語られる。「大照禪師塔銘」自体は天宝元年（七四二）成立であるが、この碑銘該当部分は上述のように、神龍年間（七〇五～七〇七）の孝和皇帝中宗詔からの引用であり、神会の論難後、祖統を再考したとも考えられよう。

しかし、普寂死後も『禪經』慧遠序を重んじていたことを示す敦煌写本がある。それは、S二五二二v「第七祖大照和尚寂滅日齋讚文」（擬、以下「齋讚文」）である。このテキストは、大照和尚つまり普寂死後、その遺徳を偲ぶべく

その門徒達によつて撰された讚文であつて、普寂の没した開元二十七年（七三九）以降の成立であることは明白である。この「齋讚文」では、普寂を禪門第七祖と仰ぐ部分に西天に関する記述が現われる。

惟天為大、唯堯則之。惟佛為聖、唯禪嗣之。故西天付囑、五日照於曩辰、東夏伝燈、七祖先乎皇運。我第七祖三朝國師大照和尚、出二辺境、越諸地心、得如来慈、入仏知見（田中敦煌 五五五頁）

ここでは、「西天付囑、五日照於曩辰」と西天の祖統に付いて述べられる。ここで述べられる祖統は、田中良昭氏が指摘するように、⁽¹⁵⁾「禪經」慧遠序に見られる三人、阿難、末田地、舎那婆斯に、本来、「禪經」慧遠序では祖統に列せられない優婆曇⁽¹⁶⁾を加えた四人から達摩へ相承する五祖説と解することが出来る。この「齋讚文」は、先に述べたように普寂没後、彼の遺徳を偲ぶべく撰されたテキストであり、在世当時の普寂や普寂没後の門徒の意識・動向を探るには、極めて有用といえよう。このテキストからは西天祖統に関して、普寂が没した開元二十七年（七三九）以降も、神会に論難を受けながら、普寂門下は「禪經」慧遠序による祖統を重んじていた様子が伺える。程氏の推測する通り、「神会の論難後にその非難に応えるべく七三二年当時に普寂派が二十九祖説を創作した」のであるならば、普寂没後の「齋讚文」には、宗門一大事である西天祖統に関して、当然二十九祖説が述べられなければならない。しかし、実際は諸資料を点検するにつけ、普寂派は、「侯莫碑」に見られる二十四祖説どころか、「法如行状」にまで遡る『禪經』慧遠序による西天祖統を墨守していた様子しか伺えない。以上に挙げた「大照碑」と「齋讚文」は普寂を語る際には常に引かれる重要資料である。しかし、程氏は様々な資料を渉獵しながら、これら二つについて全く触れることなく、二十九祖説を普寂派の作であると述べる。普寂の動向を探る際に、彼の為に撰せられた碑文や讚文を考察に入れることなく、普寂派が二十九祖説を唱えたとする論には極めて疑問を感じざるを得ないのである。

上來、程氏の論を再検討する形で北宗の祖統について考察を加えてきたが、結論として次のように述べることが出来る。まず、北宗の西天祖統に関する言及は「法如行状」にて『禪經』慧遠序を用いることに始まる。この「法如行

状」の西天三祖説は、法如を東土の歴代とする『伝法宝紀』や普寂の為に撰せられた「大照碑」に見える神龍年間の中宗詔、或いは「齋讀文」に受け継がれ、北宗下で広く尊重され続けることになる。一方、神秀・慧安下の侯莫陳瑒の為に撰せられた「侯莫碑」には「付法藏伝」が述べる二十四祖の祖統説が見られ、北宗内部にも、西天祖統に關して考え方の違いを有する者がいたことが分かる。これらを見る限り、神会の北宗批判以降、少なくとも普寂が没した開元二十七年（七三九）以降もしばらくは二十九祖説等の祖統は生まれなかつたのであり、程氏の看經寺洞彫像が普寂の二十九祖説主張の意図下に造られたとする推測は再考を要すると言えよう。但し、普寂下には宏正や景賢等の有力僧がおり、彼らがどのような西天祖統認識を持っていたかは知ることが出来ない。

荷沢神会の活動

では、禪門における二十九祖説は誰の手になるものか。神会の要請によつて成つた、房瑄撰三祖僧璨碑文の成立時期と大きく関係するので、僧璨顕彰活動と彼の碑文成立を視野に置きつつ論を進めたい。三祖僧璨の事跡は、『統高僧伝』では、釈法冲伝においてわずかに、

達磨禪師後、有慧可慧育二人。育師受道心行口未曾説。可禪師後、粲禪師、慧禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、真法師、（下略）（大正五十六六六b）

と、僧璨らしき人物の名が列せられるのみで、四祖道信が牛頭法融と共に立伝されるのとは対照的に、実在性をも疑問視できる扱いとなっている。更に道信伝には、道信の師については、

又有二僧莫知何来、入舒州皖公山静修禅業。聞而往赴便蒙授法、随逐依学遂经十年（大正五十六〇六b）

と詳らかでない様を伝える。このように初期禅宗教団が東山法門を経て、法統を確立していく上で、『統高僧伝』に

て承認される達摩・慧可と東山法門の道信・弘忍を繋ぐ一代の確立が必要になった。その為、南・北両宗から三祖僧璨碑文が誕生することになる。大暦七年（七七二）に独孤及によって撰せられた「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」（以下、「独孤及碑」）『全唐文』卷三九〇）や「舒州山谷寺上方禪門第三祖大師塔銘」（『全唐文』卷三九二）では周知の如く、

信公以教伝宏忍、忍公伝慧能神秀、能公退而老曹溪、其嗣無聞焉。秀公伝普寂、寂公之門徒万人、升堂者六十有三
 三人（舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序）『全唐文』卷三九〇）

等と神秀・普寂の法統が主張される、北宗側の要請による碑文である。一方、南宗側の碑文は、現存しないものの「宝林伝」巻八僧璨伝に載せる房瑄撰の僧璨碑（以下、「房瑄碑」）である。「房瑄碑」には「定是非論」が説く、西天東土十三代を受けて、

如来以諸法囑群竜、以一性付迦葉、付阿難。至菩提達摩、東來付可、可付大師伝印繼明、累聖一体。自迦葉至大師、西国有七人、中土三矣（田中宝林伝 四三三頁）

とある。ここで説かれる「西国有七人」とは、菩提達摩を抜いた西天諸祖の数であり、達摩を加えると八代となり、神会の主張と同じになるのであつて、この碑は神会の三祖顕彰運動の要請下に成つたことが明らかである。この房瑄撰の碑はいつ成つたのか。

先に取り上げた程氏は、「房瑄碑」成立を宝応元年（七六二）とする⁽¹⁷⁾。この年代設定は、趙明誠「金石録」によつており、胡適もこの「金石録」を受けて「房瑄碑」を七六二年として⁽¹⁸⁾いる。恐らく程氏の推測も胡適を受けたものであろう。しかし、先に挙げた「独孤及碑」によると、

周覽陳述、明徵故事、其茶毘起塔之制、実天宝景戊（丙戌）中、別駕前河南少尹趙郡公李公、嘗經始之（中略）
 碑版之文、隋内史侍郎河東薛公道衡、唐相国刑部尚書贈大尉河南房公瑄、繼論撰之（独孤及「舒州山谷寺覺寂塔隋

故鏡智禪師碑銘并序」全唐文三九〇）

とあり、「天宝景戌」つまり、天宝五年（七四六）に河南少尹李公（李常）の起塔、房瑄による碑文の撰出が述べられている。更に『宝林伝』には、李常が、僧璨の墓所を神会を訪ね、神会によって示された山谷寺内で僧璨の舍利を得た後、その舍利を供養する様子が次のように述べられる。

泪皇唐天宝五載、有李常（中略）啓墳開棺、積薪發火、灰燼之内、其光耿耿（中略）宝塔肇興、莊嚴云備（田中宝林伝 四三六―四三七頁）

於天宝五載乙酉之歲、有河南少尹李常。特住荷沢寺、問神会和尚、三祖大師墓在何所。弟子往往聞説、入羅浮而不還。虛美耶。会和尚曰、夫但取文佳、合韻、讚大道而無遺。若拋実由、墓在舒州山谷寺北（中略）其年十一月十日、李尹、与長史鄭公及州県官寮等同、至三祖墓所、焚香稽白。發棺而看、果有靈骨。便以闌維、光現數道、取得舍利三百余粒。李尹既見此瑞、遂捨俸祿、墓所起、塔供養一百余粒。現在塔中。使人送一百粒、与東荷沢寺神会和尚。和尚、於浴室院前、起塔供養。一百粒、李尹家中自請供養。至天宝十載庚寅之歲、玄宗至道大聖大明孝皇帝、謚号鏡智禪師、勅覺寂之塔（田中宝林伝 四四〇―四四一頁）

つまり天宝五年に李常が、山谷寺内の僧璨墓所にて得た舍利を供養する為、その墓所に起塔し、僧璨の墓所を示した神会にも舍利を送って供養させる様子が書かれている。『宝林伝』は、房瑄の碑文撰出に関して述べない。しかし、先に挙げた独孤及の碑文には『宝林伝』と同じく天宝五年に李常の起塔供養を述べるので、房瑄による碑文の成立もやはり天宝五年と考えなければならぬ。尚、三祖僧璨の起塔供養による顕彰活動に関しては、松田文雄氏や古賀英彦氏によって詳論されているので、これ以上立ち入らない。上來見てきたように、唐代当時の資料では、『房瑄碑』は天宝五年の撰述であることを示すにもかかわらず、程氏の根拠とする『金石録』は宋代に成った書であり、二五〇年以上時代が下った記録をそのまま信用することに疑問を感じる。また、氏の論では、『宝林伝』の「房瑄碑」につい

て言及するにも関わらず、『宝林伝』中の天宝五年に行われた李常の舍利供養や「独孤及碑」の記述には一切触れないのである。「房瑄碑」の成立を論ずるのならば、この両資料は避けて通れないはずで、これらの資料を欠いて成立を推定した宝応元年撰出説も再考を要するのではないか。

以上、「房瑄碑」の成立年について、詳しく見てきたが、その理由は神会がいつまで西天八祖説であったか、つまり神会が在世中に西天祖統説を改める可能性があるかを考察する為である。「房瑄碑」には先に述べたように西天八祖が述べられる。胡適や程氏の依る宝応元年に「房瑄碑」が成っていたとするならば、乾元元年（七五八）に示寂した神会は、その在世中は八祖説のままであったと言ふことになる。しかし、天宝五年の成立であるならば、欠陥のある八祖説を生前に見直す時間は残されている。そこで、祖統に関する諸資料の記述を年代順に並べて見ると以下の如くである。尚、一度、典拠を示した資料は原文のみを挙げる。

開元二年（七二四） 侯莫陳瑒没（西天二十四祖説）

昔者如来滅後、正法常存、二十四賢、遞相付嘱、俱持宝印、各護明珠

開元初・中年間 『伝法宝紀』撰述せらる（西天三祖説）

昔廬山遠上人禪經序云、仏付阿難、阿難伝末田地、末田地伝舎那婆斯（柳田初期I三三六頁）

開元二〇年（七三三） 神会、滑台宗論にて『達摩多羅禪經』本文序による西天八祖説主張（『定是非論』）

開元二七年（七三九） 普寂没（西天三祖説・「斎讀文」を参照のこと）

天宝四年（七四五） 神会、洛陽荷沢寺入寺

天宝五年（七四六） 李常による三祖僧璨茶毘起塔、房瑄・薛道衡による碑文作成（西天八祖説）

周覽陳述、明徴故事、其茶毘起塔之制、実天宝景戌中、別駕前河南少尹趙郡公李公、嘗經始之（中略）碑版之文、

隋内史侍郎河東薛公道衡、唐相国刑部尚書贈大尉河南房公瑁、繼論譏之

天宝四十二年 荷沢寺にての活動

會於洛陽荷沢寺崇樹能之真堂、兵部侍郎宋鼎為碑焉。會序宗脈、從如來下西域諸祖外震旦凡六祖、盡圖續其影、太尉房瑁作六葉圖序（大正五十七五五b、『宋高僧傳』慧能伝）

天宝十二年（七五三） 弋陽郡へ追放

周知の如く、神会は滑台の宗論にて八祖説を打ち出すわけであるが、その攻撃対象は『伝法宝紀』である。『定是非論』では、

今普寂禪師在嵩山豎碑銘、立七祖堂、修法宝紀、排七代數、以何為信。其付囑仏法、伝授代數、並不干秀禪師已下門徒事。何以故。為無伝授、所以不許（楊本 二十九頁）

普寂禪師為秀和上豎碑銘、立秀和上為第六代。今修法宝紀、又立如禪師為第六代。未審此二大德各立為第六代、誰是誰非（楊本 三十二頁）

と、法如と神秀を同じ六祖と挙げることなど『伝法宝紀』の特徵的祖統を批判している。『伝法宝紀』を念頭においての批判であるから、『伝法宝紀』に説く『禪経』慧遠序による三代の西天祖統を周知していた神会は、その『伝法宝紀』の祖統を超える、本文序による西天八祖説を創作し西天東土の祖統を主張する。普寂没後の天宝四年に神会は洛陽荷沢寺に上がり、慧能顕彰活動の一環として三祖僧璨の顕彰運動等を行う。

しかし、北宗の膝元である洛陽に来て、北宗内部に「侯莫碑」に見られるような『付法蔵伝』による二十四祖説の存在を知ったのではないか。そこで神会は自らが創作した八代祖統の致命的欠陥を知ることになる。天宝五年の僧璨碑文撰出までは八代説であったが、自らの欠陥を改め、更に二十四祖を超える祖統、つまり『定是非論』で唱えた本

文序から創作した八祖説に、「付法藏伝」を組み合わせた二十九祖説を作り上げたと言うのが筆者の推測である。二十四祖説は北宗オリジナルではなく、「付法藏伝」や「摩訶止観」に説かれるので、北宗の祖統をそのままぞつたとの批判はあいにくい。先に挙げた「宋高僧伝」にある、「会序宗脈、従如来下西域諸祖外震旦凡六祖、盡図續其影」との活動は、或いはそのような西天・東土祖統の再整理を指すのかもしれない。神会が生前に二十九祖説に転じた有力な可能性を示すのは、神会の弟子靈坦の為に賈餗が撰した碑文の以下の記述である。

自大迦葉親承心印、二十九世伝菩提達摩、始来中土、代襲為祖（中略）師嗣法神会大師者也。上距大迦葉三十六代皆以真空妙有、覺性仏心、黙伝密授、印可懸解（揚州華林寺大悲禪師碑銘并序）以下、「靈坦碑」【全唐文】卷七三

「靈坦碑」では明らかに二十九祖説が採られている。程氏は先に挙げた論で、北宗の二十九祖説を受けた祖統であるとするが、祖統のように宗門の根幹に関わることを、それも師の神会が激しく敵視した北宗の説を簡単に取り入れるとは考えがたいのである。靈坦は「宋高僧伝」で、

于時洛都盛化荷沢寺神会禪師也。方遮普寂之光、漸没秀師之道。坦往参焉。会施善誘頓見其心、黙而許之、容其執侍（中略）天宝初載召坦曰、吾有一句、是祖祖相伝至曹溪、曹溪付吾、汝諦受之（大正五十七六七a）

とあるように神会付法の弟子である。神会の傍に仕えた靈坦の碑文であるからこそ、忠実に神会の西天二十九祖説を受け継いで、靈坦自身も三十六祖として数えられることになったと考えられる。

「房瑄碑」の成立年代を再設定することによって、神会には生前に西天祖統説を再考する時間は残されていたことが明らかになった。神会は「定是非論」に見られるように、その批判対象である「伝法宝紀」の三祖説を超えるべく「禪経」本文序による西天八祖説を創作した。以下は筆者の推定であるが、神会は洛陽に上り北宗内部に「侯莫碑」に見られるような「付法藏伝」による二十四祖説の存在を知る。そして八祖説の欠陥を改めるべく、自らが創作した

『定是非論』の八祖説に『付法蔵伝』の二十四祖説を組み合わせて二十九祖説を創作し、その二十九祖説が弟子の靈坦によって受け継がれることとなったのであろう。このような西天東土の祖統の再整理作業が、先に挙げた『宋高僧伝』巻八、慧能伝に述べる「会序宗脈、従如来下西域諸祖外、震旦凡六祖、盡圖續其影」である可能性は充分考えられるのではないか。

小 結

二十九祖説は「左溪大師碑」や『曆代法宝記』に受け継がれることとなる。「左溪大師碑」は神会が洛陽を追われた直後の撰であり、「北宗」・「南宗」と言う用語が見られることから、神会の二十九祖説を見たことを伺わせるのである。つまり、所謂「北宗」は神会が神秀・普寂を達摩からの直流と認めず傍系であると誇った言葉であり、その用語を使うこと自体が神会の影響下にあると言わざるを得ない。また、『曆代法宝記』が神会を大きく受け、それを超えんとする立場であることは例を挙げるまでもなく明らかである。また、西天二十七代目を「須婆蜜多」とする点に着目したい。「須婆蜜多」は、『禪經』本文序による限り「婆須蜜」の誤りであるが、先賢の指摘の如く、神会の影響を蒙ったテキストは「須婆密」或いは「須婆密多」とするのである。『曆代法宝記』はその神会の影響を受けつつもそれを超える為、菩提達摩多羅なる人物を創作するのであるが、二十八代目までは『付法蔵伝』の二十四祖に『定是非論』の八代を結合させた祖統を展開する。神会の影響を色濃く受けている『曆代法宝記』であるから、神会の祖統をそのまま受けて肝心の達摩のみを菩提達摩多羅とした可能性は否定できないといえよう。

最後に神会の影響下或いは直接神会が手がけたとも言われる敦煌本『壇經』について少し触れてみたい。敦煌本『壇經』は、その成立に様々な問題が含まれており、先賢によって種種の見解が提示されているが、何らかの神会の

影響があつたことは否定できない。その「壇経」の説く祖統は二十八祖説である。しかし、敦煌本「壇経」が欠くのは、一般的に二十八祖説で省かれる末田地ではなく、弥遮迦である。弥遮迦を欠く祖統は「壇経」以外に見えず、古賀英彦氏が既にしばしば指摘するように、⁽²⁵⁾何らかの意図を持って省いたと言うより、転写の間に欠落したと考えざるを得ない。なぜならば、祖統を「付法藏伝」による場合、末田地は傍系として省くことも可能であるが、弥遮迦を省くことは、嗣法關係を崩すことになるからである。現行の敦煌本「壇経」は二十八祖説であるが、「壇経」の古形には二十九祖説を記していた可能性は指摘できるのではないか。そして「壇経」にもやはり神會の影響を受けた「須婆密多」が二十八代目となっている。敦煌本「壇経」が神會の影響を免れない限り、やはり神會が創作したと推定される二十九祖説を受けついでと考えることも出来よう。

以上、北宗の祖統・神會の活動を通して二十九祖説の成立を考察してきた。まず、北宗の祖統に関しては、二十四祖を唱えるものもいたが、普寂の「齋讚文」に見えるように、西天三祖説が長い間墨守されることとなり、二十九祖説なるものを創作した痕跡は伺えない。神會は北宗に広く行われた三祖説を超えるべく八祖説を提示するが、上洛後、北宗内部に二十四祖説を持つ者の存在を知り、その祖統を超えるべく神會が二十九祖説を創作したと言うのが、本論における筆者の推定である。最後に神會が二十九祖説を創作した後には与えた影響に考察を加えたが、敦煌本「壇経」の成立に関しては様々に複雑な問題が含まれているので、神會との關係を祖統説のみで語ることは出来ず、全体的な神會との關係を考察することは今後の課題としたい。

註

(1) 馬君武篇「胡適校敦煌唐写本 神會和尚遺集 附胡先生

晩年の研究」胡適記念館 一九六六年 二四—三三頁

(2) 柳田聖山「燈史の系譜」〔柳田聖山集第一卷 禅仏教

の研究〕法藏館 一九九九年 五八三—六二八頁、猶初出は、「日本仏教学協會年報」一九五四年、同「柳田聖山集第六卷 初期禅宗史書の研究」法藏館 二〇〇〇年、猶初出は一九六七年

- (3) 田中良昭「伝燈・嗣承に関する諸文献」(『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社一九八三年)や「禅宗東西祖統説考」(『禅学研究』七九号二〇〇〇年)
- (4) 古賀英彦「初期禅宗の祖統説と『北山録』」(『仏教学セミナー』六〇号一九九四年、同「壇經神会原本へ」(『花園大学文学部研究紀要』二八号一九九六年、「神会とその後の灯史」(『仏教史学研究』四一号一九九八年)
- (5) 伊吹敦「最澄が伝えた禅宗文献について」(『禅文化研究所紀要』一三三一九九七年)
- (6) 楊曾文「神会和尚禅話録」中華書局一九九六年二〇六—二〇七頁
- (7) 斎藤智寛「関于禅宗西天祖統説的若干問題」(『仏学研究』十二期二〇〇三年)尚、斎藤氏の論は主に、「北山録」・「宝林伝」等の比較を論の中心においている。
- (8) 程正「二十九祖説考(一)」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号二〇〇三年、同「二十九祖説考(二)」(『禅学研究』八四号二〇〇六年)
- (9) 前註(3)を参照
- (10) 前註(8)を参照
- (11) 前註(2)、「禅仏教の研究」六〇一頁
- (12) 陳清香「祖師伝承説的石刻例證—龍門看經寺洞羅漢群像考—」(『東方宗教研究』四期一九九四年二二二頁参照。尚、程氏は陳氏の論に大きく由っているようであるが、陳氏の祖統に関する推定は他の北宗資料等を参考に

せず論を組み立てている為、極めて視野の狭い論に留まっている。

- (13) 「侯莫碑」の所在については、伊吹敦「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」と南沢神会」(『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房仏書林一九九二年)を参照のこと
- (14) 「二十九祖説考(二)」、四一頁
- (15) 田中良昭前掲書五五五頁—五六六頁参照
- (16) 原文には、「其後優波崛、弱而超悟。智紹世表、才高應寡。觸理從簡。八萬法藏所存唯要。五部之分始自於此」(大正藏十五三〇一上)とある
- (17) 「二十九祖説考(二)」、四二頁
- (18) 柳田聖山主篇「胡適禅学案」中文出版社一九八一年六二八頁
- (19) 「景」の字が、高祖の父名「昞」を避諱して用いられ、たことは、前掲古賀「神会とその後の灯史」、二二二頁にて指摘
- (20) 松田文雄「神会の法統説について 特に三祖顯彰問題」(『印度学仏教学研究』十二(六一—二) 一九五八年)や、前掲古賀論文を参照
- (21) 前掲古賀論文にて二十九祖説が神会に発する推定が詳述されているが、北宗の二十四祖説に関する言及はない。
- (22) 「二十九祖説考(二)」、四三頁
- (23) 仏以心法付大迦葉、此後相承凡二十九世。至梁魏間、

有菩薩僧菩提達摩、伝楞伽法。八世至東京聖善寺弘正禪師、今北宗是也（中略）又達摩五世至忍（原文璿）禪師、忍又受能禪師、今南宗是也（故左溪大師玄朗碑）『全唐文』卷三三〇）

（24）例えば、柳田前掲『初期禅宗史書の研究』三六九頁。

（25）前註（4）の論文を参照

略号

楊本 楊曾文『神会和尚禪話録』中華書局 一九九六年

柳田初期Ⅰ 柳田聖山『初期の禅史Ⅰ』筑摩書房 一九七一年

田中宝林伝 田中良昭『訳注宝林伝』内山出版 二〇〇三年

田中敦煌 田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』大東出版社

一九八三年

西天祖統説表其のI

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----|--------------------------|------------|----|-------------|------|-------|-------|------|------|------|------|------|------|------|------|----|----|-----|-----|-----------|-----------|------|---|-----|-----------|-------------|-----------|--------------------|--------------------|------------------|
| 29 | 28 | 27 | 26 | 25 | 24 | 23 | 22 | 21 | 20 | 19 | 18 | 17 | 16 | 15 | 14 | 13 | 12 | 11 | 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 | | |
| | | | | 舍那婆斯 III | | | | | | | | | | | | | | | | 婆須蜜 VI | | | | | 優婆曇 V | 舍那婆斯 IV | 末田地 II | 阿難 I | | (四一) |
| | 達摩多羅(乃至 不若索多羅) VII | 僧伽羅叉 VI | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 大迦葉 I | 禪經・慧遠序 (四一) | | |
| | | | | | 師子 | 鵝勒那夜奢 | 摩奴羅 | 婆修槃多 | 闍夜多 | 鳩摩羅駄 | 僧伽耶舍 | 僧伽難提 | 羅跋羅 | 迦那提婆 | 龍樹 | 比羅 | 馬鳴 | 富那奢 | 臨比丘 | 仏駄難提 | 仏陀蜜多 | | | 提多迦 | 憂婆曇多 | 商那和修 | (摩田提) | 阿難 I | 付法藏傳 (四七) | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 末田地 II | 阿難 I | 法如禪師行狀 (六八九) | | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 阿難 I | 大照碑・中宗詔 (七〇五―六) | | |
| | | | | | 菩提達摩 | 師子 | 鵝勒那夜奢 | 摩奴羅 | 婆修槃多 | 闍夜多 | 鳩摩羅駄 | 僧伽耶舍 | 僧伽難提 | 羅跋羅 | 迦那提婆 | 龍樹 | 比羅 | 馬鳴 | 富那奢 | 臨比丘 | 仏駄難提 | 仏陀蜜多 | | 弥遮迦 | 提多迦 | 憂婆曇多 | 商那和修 | (摩田提) | 阿難 I | 侯莫陳彦碑 (七一四以降) |
| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 舍那婆斯 IV | 末田地 II | 阿難 I | 伝法宝記 (七二〇前後) | |
| | 菩提達摩 VII | 僧伽羅叉 VI | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 須婆蜜 VI | | | | 優婆曇 V | 舍那婆斯 IV | 末田地 II | 阿難 I | 南宗定是非論 (七三三) | |
| | | 菩提達摩 V | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 優婆曇 IV | 舍那婆斯 III | 末田地 II | 阿難 I | 大照和尚齋讀文 (七三九以降) | |
| | 菩提達摩 VI | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 阿難 II | 迦葉 I | 三祖僧鑒・房瑠碑 (七四六) | | |

