

敦煌本『壇經』の形成

— 惠能の原思想と神會派の展開 —

伊吹 敦

はじめに

佛が説いたものとされていないにも拘わらず、「經」と呼ばれ、經典に準ずる扱いを受けているのは、恐らく、『六祖壇經』ただ一つであろう。

しかし、このような事態が生じたことについては、『壇經』それ自體の價值が、そのような地位を社會に對して要求したというよりも、むしろ、六祖を自らの據り所とする禪が、中國の佛教界を制覇したという歴史的事實に負うところが大きいことは否定しがたい。

實際、『壇經』には、五祖門下における神秀と惠能の呈偈の應酬と惠能の得法、南方への歸還と隱遁、印宗に見出されての出家、南嶽懷讓や石頭希遷といった傑物との出会い……、それら、自らのルーツを確認するために、禪者たちが知りたいと思うことの全てがドラマティックに描かれているのだから、宋代以降の禪者たちが、それを神聖視してきたのも無理からぬことであろう。もっとも、その文字通り戯曲を思わせるドラマティックな筋立ては、今日の目から見れば、あまりにできすぎており、その眞實性を疑わしむるに充分なのであるが、禪者の本分は、歴史的事實の詮索より、現に生きている宗教的眞實の體得にこそあると考えられてきたので、敢えて問題とはされなかったのである。

『壇經』の成立問題が、長く等閑に附されてきたことには、もう一つ、重大な原因があった。それは、宋代以降流布した本の多くが、徳異本、宗寶本などの、いわゆる "Longer Editions" であったという事實である。この本は、顯徳五年 (967) に惠昕が整理、刊行した本を基礎に、『傳燈錄』などの内容を大幅に取り込むことで成立したもので、正に、それ自體、宋代の禪者が、自らのルーツとしての「六祖惠能」像を確立するために編輯したものだだったのである⁽¹⁾。従って、この本が流

布したのは當然であって、それが、古形を保つ異本の存在意義を失わせ、それ自體の成立問題を隠蔽したのである。

その意味で、今世紀に入ってから敦煌本『壇經』の發見⁽²⁾は、『壇經』理解に決定的な轉機を齎すことになった。これによって初めて、この隠蔽に注意が向けられるようになったからである。そして、この發見が契機となって、大乘寺本、興聖寺本といった、古くに日本に伝えられた異本が新たに脚光を浴びるとともに、碑文などの古史料が讀み直されて、ここに、『壇經』の成立問題が大きくクローズアップされるに至ったのである。

それ以來、『壇經』については、宇井伯壽、鈴木大拙、胡適、柳田聖山、印順といった内外の學者によって、引き續き研究が行われ、多くの業績が蓄積されてきた⁽³⁾。それは、『壇經』を研究することによって、禪思想、ないしは禪そのものの成立過程について、多くの事實を明らかにすることができると考えられたからに外ならない。即ち、それは、『壇經』の變遷自體が禪宗教團のオーソドックス化の過程を示すという意味で、宋代の禪宗への新たな視點を提供したし、また、他方で、『壇經』の成立そのものが、今日いうところの「中國禪」の基礎が築かれた、正にその時代に行われ、しかも、それ自體が、その誕生に大いに關與するものであったらしいということから、禪宗の成立そのものへの全く新たな捉え直しを要求したのである。従って、こう言っていいてであらう — 敦煌本の出現によって、『壇經』は、そこに聖者の完璧な思想を探るべき聖典から、禪宗の成立を明らかにする史料へと自らの性格を大きく變えたとともに、我々に對して從來の偶像的惠能像を歴史の中に解體するよう強く促したのである — と。

このように、敦煌本の發見以來、多くの學者によって、『壇經』の研究は推し進められてきたが、それにも拘わらず、その成立に關しては、今日に至っても、なお、共通の認識に到達できないでいる。それどころか、むしろ、時とともに、ますます議論百出し、いよいよそこから遠ざかっているかのごとき感すら抱かせるのである。

私のこの小論も、その内容によって、恐らく、多くの人々の批判を招くであらう。しかし、與えられた材料からできうる限りの結論を導き出すのは研究者の努めであるし、内容の當否は別にして、ここに掲げた方法と結論が、多少たりとも今後の研究に資するものであることは確信しているので、私は、ここに敢えてこの問題に對する自分の考え方を公表することにした。

1. 問題の所在

a. 資料の問題

上に觸れたように『六祖壇經』には多くの異本の存在が知られているが、敦煌本が最も古い形態を伝えるものであることは間違いない。しかも、他の諸本は全て敦煌本の發展として理解できるので、『壇經』の成立について考える場合、原則的には敦煌本のみを問題にすればよいことになる(但し、敦煌本に次ぐ古形を留める惠昕本系の諸本は、重要な問題を提起するので、しばしば論及することになる)。ところが、ここで問題なのが、この最も古い敦煌本でさえ、實は原初の形態を留めていないのではないかという疑義が持たれているということなのである。

というのは、後に論ずるように、『景德傳燈錄』卷二八に掲げられる「南陽慧忠國師語」によれば、慧忠(一775)は、南方から來た禪者と問答した際、外道の説にも紛うべき身滅神不滅説を説く「南方宗旨」の人たちのために『壇經』が改換されたと嘆いたとされているからである。そして、實際、敦煌本『壇經』には、これを裏付けるかのように、身滅神不滅説と見做しうるものが存在するのである⁽⁴⁾。

また、後に見るように、敦煌本には、呼稱の不統一や同じ表現の繰り返し、内容や思想上の矛盾、不自然な構成など、一時に成立したとは見がたい數々の點が指摘できるのであり(ただし、惠昕本以降の諸本では、整理によってこれらの不備は認めることができなくなっている)、このことも、敦煌本が段階的に成立したことを示すもので、慧忠の言葉の信憑性を高めるものとも言える⁽⁵⁾。

ここで問題になるのが、慧忠のいわゆる「南方宗旨」なのであるが、これが禪のどの一派を指すのかということについては、種々の説が提出されているが、いまだに定説を見ていない。しかも、これとは別に、敦煌本『壇經』が、少なくともある時期、荷澤神會の一派によって傳持されていたことは間違いないものと見做されている。というのも、韋處厚(一828)が撰した、馬祖の弟子、鶯湖大義(746一818)の碑文に次のような一節が存在するからに外ならない。

「洛者日會。得總持之印。獨曜瑩珠。習徒迷眞。橘枳變體。竟成壇經傳宗。優劣詳矣。」⁽⁶⁾

この言葉の解釋は問題であるが、少なくとも、これが、『壇經』と神會派との密

接な関係を物語るものであることは否定できないであろう。更に、敦煌本には、弟子の中で神會のみを特別扱いする記述が二箇所にわたって見られるばかりか、『定是非論』などの神會の著作と平行な表現や思想が何箇所にも互って認められるのである⁽⁷⁾。

このような事実から、敦煌本『壇經』が神會の一派と密接な関係にあったことは間違いないにしても、その関係がどのようなものであったかということは大きな問題である。例えば、荷澤神會の研究にも大きな足跡を残した胡適氏は、上に掲げたような諸點から、『壇經』は荷澤神會自身が製作したものだとして主張した⁽⁸⁾。確かに、韋處厚の碑文は、解釋のしようによっては、これが神會の系統において製作されたものだという意味にも解しうるから、そこから、そのような結論を導き出すのも不可能ではない。

しかし、そう解した場合、この記述は、上に言及した「南陽慧忠國師語」と矛盾してしまう。というのは、慧忠は、そこで、はっきりと「把他壇經改換。添糝鄙譚。削除聖意。惑亂後徒」と述べているのであるから、もし、これを、眞實、慧忠の言葉であると認めるなら、彼が原『壇經』を他人の偽作などではなく、惠能の「聖意」を伝えるものであると認めていたことにならざるをえないからである。

この矛盾を解決しようとして、慧忠の言葉に對して無理な解釋を施したり、その言葉そのものを否定したりしようとする試みがしばしばなされてきた⁽⁹⁾。しかし、先に言うように、『壇經』には、神會の著作との共通點のみでなく、慧忠の批判に對應するものも、實際、存在するのだから、慧忠の言葉より韋處厚の言葉の方が信頼性が高いという根據そのものも、實は明らかではないのである。

また、ここで、當然、問題になってくるのが、慧忠のいわゆる「南方の宗旨」と神會派との関係であろう。両者が『壇經』の成立に関わったとすれば、両者は、一體、どのような関係にあるのだろうか？ 果たして、その二つを同一のものと認めてよいのだろうか？ もしそうであれば、洛陽などの中原に展開した神會派が、どうして「南方の宗旨」と呼ばれねばならなかったのだろうか？

更に、この問題を複雑なものにしているのが、敦煌本や惠昕本系の諸本の末尾に付された、『壇經』傳授の系譜の存在である。即ち、敦煌本の末尾には⁽¹⁰⁾、

「此壇經。法海上座集。上座無常。付同學道滌。道滌無常。付門人悟眞。悟眞在嶺南溪漕山法興寺。現今傳授此法。」(六四)

とあり、一方、惠昕本には⁽¹¹⁾、

「泊乎法海上座無常。以此壇經付囑志道。志道付彼岸。彼岸付悟眞。悟眞付圓會。遞代相傳付囑。一切萬法。不離自性中見也。」(65)

という記載が見えるのである。つまり、敦煌本は法海から道滌を経て悟眞に伝えられたものであるが、惠昕本の原本は、悟眞から圓會へと、更に一代餘計に伝えられたことになっていたのである⁽¹²⁾。この記載は、それゆえ、それ自體がしばしば強調する、『壇經』を「依約」となせとの主張や、韋處厚の碑文で批判されている神會派の「壇經傳宗」の事實を反映するものと考えられてきた⁽¹³⁾。

ただ、この系譜は、悟眞に至る系譜が兩者で異なっていること自體、既に問題なのであるが、それにも増して重要なのは、いずれの系譜においても、『壇經』と密接な関係にあったはずの神會派の宗祖、荷澤神會の名前が出てきていないということなのである。

もし、これらの記載が、事實、『壇經』が傳授されてきた系譜を示すとすれば、神會派と『壇經』との関係は否定せざるを得なくなるわけであるが、上述のごとき諸事實からすれば、それはとてもできることではない。しかしながら、このような系譜が書き込まれている以上、悟眞系の人々が『壇經』の傳持に関わったということも否定しがたいように思える。假に、敦煌本『壇經』が、神會派と悟眞派の二つの系統が關與することで成立したとすれば、それは、既に行われているように、時間的前後関係において捉えるより外に方法はないと思われる。つまり、神會派が傳持していた『壇經』を悟眞派の人々が手に入れ、自らの正統性を確立するための道具としたのか、あるいは、逆に、悟眞派の祕本を神會派の人々が手に入れて「傳宗」に用いたかのいずれかとなろう⁽¹⁴⁾。

このような考え方を取れば、『壇經』が段階的に成立したことに符合するわけであるが、しかし、いずれの見方を取るにせよ、全く同種の解決困難な問題に直面せざるをえない。というのは、いずれが先であるにせよ、後のものは、既に存在する記載のうち、自らの系譜に資するところのないものは削除するのが當然であるはずなのに、『壇經』では、神會の絶對視と悟眞の系譜が全く對等な形で並列的に存在しているのを見ることができるからである。もし、神會派が後であれば、どうして悟眞の系譜をそのままに残したのであろうか？ また、逆の場合、どうして

悟眞派の人々は神會のみを惠能の正嫡とする記載に氣を止めなかったのだろうか？

また、『壇經』傳授の系譜に主張されごとく、悟眞の系統が、果たして、韶州などの南方で教勢を張っていたとすれば、當然のことながら、それと慧忠のいわゆる「南方の宗旨」との関係も問題とならざるをえない。

このように、諸資料の記載は、相互に矛盾に満ちているのであって、『壇經』の成立を巡る諸説の對立は、結局のところ、どの資料を重んじるかといった學者の姿勢によると言っても過言ではないように思われる。しかし、これらの矛盾は、果たして本當に矛盾なのだろうか？ これら一見矛盾と見えるものを掘り下げることによって、より一段高い立場に立って、その全てに統一的な解釋を施すことはできないだろうか？

私は、こうした視点から『六祖壇經』の研究を進めていこうと思うが、それに当たっては、先ず、何よりも敦煌本『壇經』自體の研究から着手しなくてはならないだろう。諸資料の當否を検證するのは『壇經』それ自體であるはずだからである。

b. 方法の問題

しかし、その際、直ちに突き当たらざるをえないのが、方法の問題である。これまでも多くの人々が、『壇經』の成立問題について議論してきながら、いまだに定論を見るに至らないのは、その方法が確立していないからに外ならないのである。今、このことを最も代表的な、二、三の例に即して見てみたい。

先ず、胡適氏であるが、既に觸れたように、彼は初め、『壇經』に見られる神會を絶対視する記述や、神會の著作との一致によって、それを神會自身の製作とまで斷じたのであるが、しかし、ここで考えなくてはならないのは、これらに該当する部分が、『壇經』全體からすれば、ほんの一部に過ぎないということである。

それゆえ、胡適の論證が有効であるのは、敦煌本『壇經』が、その成立の當初から、ほぼ現在の形で存在したという前提が認められた場合に限られるのである。しかるに、その前提が著しく承認困難なものであることは、すぐ上に論じた通りである。

一方、『壇經』の段階的成立説は、(強辯を弄する一部のの人々を除けば、)既に定説といってよいが、その場合生ずる問題は、その新舊の層をいかに分離するかということである。

例えば、宇井伯壽氏は、「壇經考」において、大膽にも敦煌本を新舊の二層に分け、「後世の附加と考へられる部分を、特に、細字で現はして、他の部分と區別し」、「推定せられる古形を明らか」にした⁽¹⁵⁾。

しかし、關口眞大氏が、

「歴史と明らかに矛盾し、またあまりに俗惡に過ぎる部分を捨てただけのことであって、その取捨についての確固たる基準も傍證もない。したがってそれは一個の學者の所見であり、したがってそこに作り出されてきた本來の六祖壇經なるものは、單なる一個の想定にすぎないであろう。」⁽¹⁶⁾

と評したように、その判定の基準は、決して議論の餘地のないようなものではなかったのである。

例えば、五祖下における神秀と慧能の偈文の應酬を後代の竄入とする根據として、氏は、

「此中には、神秀の意を忖度して述べ、而も、著しく貶黜の言が含まれて居て、到底、六祖自身の口にすべからざるものがある。常識上、徳義上かかることが、六祖ほどの人により、多人數の前で、公言せられたとは、全く考ふるを得ざることに屬する。」⁽¹⁷⁾

ということを擧げるが、この論據が成り立ち得るには、

1. 『壇經』の原形が六祖の説法の忠實な記録である。
2. 六祖の人格が非の打ち所のないものである。

という二つが前提されていなくてはならないのに、氏は、このいずれについても、何らの議論も行っていないのである。とりわけ、後者については、論證は、事實上、不可能であって、それにも拘わらず、これを議論の前提として暗黙裏に認めるということは、「信仰」を措いては不可能であろうと思われる。

また、この方法で問題なのは、既に關口氏の言われるごとく、假に、上の二つの前提が認められて、後代の挿入部をある程度特定できたとしても、その他の部分について、それらが元來存在したことを證明することは、原理的に不可能だということである。そのことは、例えば、宇井氏が、「眞假動靜偈」や「見眞佛解脫頌」「自

性眞佛解脱頌」を、「六祖の遺誠偈として」「信奉すべきものであると見るべきである」と主張しつつも⁽¹⁸⁾、その根拠については、何ら言及できないでいるところに、端的に窺うことができよう。

このように見てくると、氏が判定の際に従ったという「方針」とは、結局のところ、自らの信仰や、思想以外の何物でもないことが知られよう。とすれば、他の人がその判断に従わなくてはならない理由は、どこにも存在しないと言わねばなるまい。

この二つの例は、『壇經』のように、その成立に問題があり、しかも傍證する資料に乏しい文献を扱う場合に、われわれが陥りやすい二つの傾向を典型的な形で示すものと言えよう。即ち、

1. 安易な一般化を行ってしまう。
2. 自らの思考の單なる投影に終始してしまう。

こうした場合、いかに學問的な體裁を取っていても、実際には、本格的に研究するより以前に既に結論が出ているのであって、結局のところ、「獨斷」と言わざるを得ないように思われる。

このような獨斷を避けるためには、全體構造を視野に入れた上で、テキスト自體が提起するものを基礎として議論を展開するという姿勢を堅持する必要がある。この意味で、近年、小川隆が發表した説は注目に値するものであるから、最後にこれについて考察しておきたい。

氏が「敦煌本『六祖壇經』の成立について」と題する論文において展開した説の骨子は、およそ、以下のごとくである。

1. 「場面設定と編輯體裁上の相違」、「本書の首題も實質的には前半部の設定と内容をしか代表していない」、「主張に矛盾や對立があり、その間に時代的な隔たりが認められる」という三點から、敦煌本『壇經』の前半(A)と後半(B)を成立を異にするものとして分離する。
2. Aを「主として神會系の教説を素材とする古い層」と認め、それを無相授戒儀(A-1)と、『金剛經』宣揚説の再編である摩訶般若波羅蜜説(A-2)とを基礎とし、それに石井本『神會錄』の「六代の傳記」(A-3)と神會系の教義綱要書(A-4)を取り込んで成立したとする。

3. Bを「それ以後の教説—『歴代法寶記』や『寶林傳』に共通する主張を含む—からなる比較的新しい層」と認め、更に、それを「傳法偈の傳授による傳法を主張」し、「神會を慧能の正統の後嗣として稱揚する」比較的古い部分(B-1)と、「『壇經』自體の傳授による傳法を主張」し、「神會を批判し、法海を祖とする別の正統を確立しようとする」新しい部分(B-2)の二つの層から成っているとする。

この説は、その細部については、疑問を抱かせる點が多々見られるのであるが、『壇經』の全體構造と各部分の内容とを辨證法的に論じることによって、獨斷を排除している點で、少なくとも、方法論的には、従前のものより遥かに進歩したものと言うことができよう。それゆえ、その結論は、少なくとも、ある程度の妥當性は確保していると言ってよい。

しかしながら、この方法には限界がある。というのは、その構造上、いくら研究しても、結局のところ、最初的前提、即ち、AとBの區別という前提を超えることができないからである。つまり、あることがらを前提にして議論を進める以上、その前提に對して疑義を提起することは、その構造上、許されないのである。

例えば、偈文を修行方法として用いるべしという主張は、前半の慧能の自叙傳の部分(A-3)と、後半の慧能の入滅に際して偈文を受ける部分(B-1)とに共通して見ることができる。これは、かなり重要な事實なのであるが、もし、これに着目し、この二つの部分の密接な關係を強調すれば、ただちに、AとBを分かつ根據が揺らいでしまい、その議論の正當性そのものが疑われかねなくなってしまうのである。

つまり、氏のように、全體をその部分より先に置く方法では、各部分の多様なヴァリエーションを掬い取ることができないのであって、實際、この論文は、一方で、「むしろ本書を截然と二分することは不可能であり、各部に相當こみいった前後新舊の關係が存する」と言いながら⁽¹⁹⁾、それ以上の議論は全く行っていないのである。

更に、この論文で問題なのは、Aの各部分間、Bの各部間の前後關係についても、それを決定する客觀的な基準を全く見出していないということである。例えば、氏は、B-1をB-2より古いと主張し、あたかもB-2がB-1を前提としているかのように論述してはいる。しかし、その内容を見るに、そうも解釋できる

という程度のもので、決して他の可能性を排除するものではない。従って、斷定的な論述が不可能となり、勢い、「...のではないだろうか」を連發せざるをえなくなるのであるが、このように問いかけても、われわれは、それに答える術がない。判斷の基礎とすべき、一聯の事實の連鎖がはっきりとした形で與えられていないからである。

では、それにも拘わらず、なぜ氏は、B-1をB-2より古いと判定するのかというに、それは、恐らく、『壇經』のみならず、他の資料も考え合わせた結果、そのような蓋然性のほうが高いと判斷したからにほかなるまい。それゆえ、その主張は斷じて無意味ではないのだが、ただ、自らの考えを資料に投影するという獨斷が入り込む餘地を、ここで、再び容認してしまっているということは注意しなくてはなるまい。即ち、ここでは、資料そのものから必然的に導かれる結論と著者の想像に過ぎないことが明確に區別されずに議論が進められているために、その主張が、どの程度の蓋然性をもって言えるのかが、讀者には全く分からないのである。

それゆえ、『壇經』の成立を考えるに當たって是非とも必要とされるのは、次のような諸點であろう。

- a. 全體の構造を見極め、それを視野に入れた上で議論する。
- b. 細部の分析を優先させ、それを積み重ねる形で全體の把握に及ぶという方向性を堅持する。
- c. 各部の前後關係の判定は、根據となる客觀的事實の提示を前提とする。
- d. 推測は、判斷するに十分な根據が存在しない場合のみに限定し、その兩者は、可能な限り截然と區別して叙述する。

さて、ここで最も肝要なことは、上のような諸點を、それ自身が必然的に要求するような具體的方法の確立であるが、私は、これについて、以下のような研究方法を提起したいと思う。即ち、

1. 敦煌本『壇經』を、成立上、それ以上細分して考える必要のない、いくつかのブロックに分ける。
2. 各ブロックを、そこに見られる用語などの客觀的な指標によって關聯づけ、より大きないくつかのブロックに統合する。

3. それらの各ブロックを、そこに見られる用語の推移や關聯資料などをもとに、時間的前後關係に配置する。

これは、勿論、一つのモデルであって、実際には必ずしもこの通りの手順で行いうるわけではない。しかし、研究者の間で、もし方法についての何らかのコンセンサスが得られれば、先行する研究の問題點を後の者が洗い直すという形で研究の蓄積が可能になり、やがては共通の認識に到達できるはずである。

無論、これは單なる私論に過ぎず、以下に論述するのは、更にその一つの試みに過ぎないが、今後の研究のための一つの叩き臺にはなるのではないかとは思うのである。

2. テキストについて

上に述べたような方法を取ろうとする時、緊急な課題として起ち現れてくるのが、テキストの問題である。用語など、その細部を検討する以上、そのテキストがしっかりしたものでなくてはならないことは自明のことだからである。そこで、次に、これについて考えてみたい。

a. 敦煌本の諸本について

『壇經』の敦煌本には、これまでのところ、以下の四本の存在が知られている。

- a. スタイン本五四七五號
- b. 北京本八〇二四號(岡四八)
- c. 敦煌博物院藏本七七號
- d. 舊關東廳博物館(現・旅順博物館)藏本

このうち、通常、「敦煌本」と呼ばれているのは、aのスタイン本である。それは、最初に發見され、『壇經』の成立に關する大論争を引き起こしたのが、この本であつたからに外ならない。しかし、これには、他の本が、その存在は夙に知られながら、中國國內に残されたため、つい最近まで、その内容を知りえなかつたことも大いに與かっている。

従って、スタイン本のみが早くから注目され、研究されてきたわけであるが、この本は、「比類なき悪本」「最大の悪本」などと呼ばれる⁽²⁰⁾ほどに、當て字、誤字が極めて多く、そのままでは讀めないような代物だったのである。そこで、他本の紹介が待たれたのであるが、最近になって、『敦煌寶藏』に収められる形でbの北京本の影印が出版され⁽²¹⁾、それに基づく翻刻も公表された⁽²²⁾。また、敦煌博物院本についても、その影印と校訂本が出版されて⁽²³⁾、ようやく、これら諸本をも視野に入れて研究を行いうる環境が整ったのである。私が、この研究を行い、その結果をここに公表できたのも、このような環境の變化があつてのことであることは言うまでもない。

これらの諸本を比較した結果、知られることは、次のような諸點である⁽²⁴⁾。

1. スタイン本と敦煌博物院本は首尾を完備しているが、北京本は、巻頭と巻尾を缺く斷片にすぎない。
2. スタイン本と比較すると、敦煌博物院本や北京本では、誤字や當て字は遙かに少ない⁽²⁵⁾。
3. 敦煌博物院本と北京本の關係は最も密接で、明らかに誤りと見得るもので両者に共通するものは非常に多い⁽²⁶⁾。
4. それらの中には、スタイン本とも共通するものも多く見られる⁽²⁷⁾。
5. スタイン本、北京本、敦煌博物院本のいずれにも、「南宗頓教最上大乘壇經法一卷」という尾題の後に、「大乘志三十。大聖志四十。大通志五十」云々という、元來『壇經』とは無關係なはずの、意味不明の附記が附されている。

これらの諸點から考えると、これらが同一の祖本から出たものであることは間違いないものと思われる。しかし、中でも敦煌博物院本と北京本の類似は顯著であるから、これらに共通の祖本があつたと考えざるをえないであろう。

つまり、ある一つの原本があつて、それが轉寫の過程で、いくつかの系統に分かれ、その一つがスタイン本として傳わり、また外の一つが、更に枝分かれして、敦煌博物院本と北京本になつたと考えられるのである。

一方、dについては、その所在は確認されておらず、残念ながら現時點では、その全貌は窺うことができない。ただ、幸いなことに、龍谷大學圖書館所藏の寫眞(戰

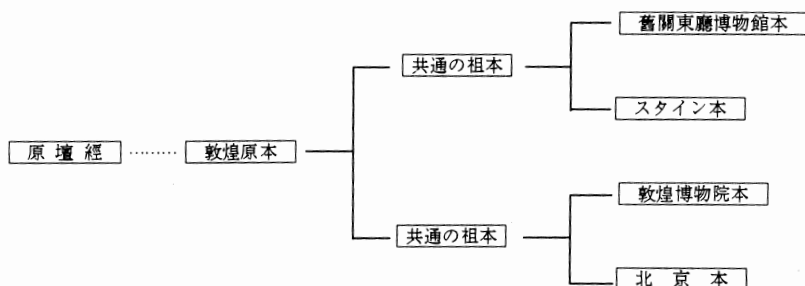
前撮影)⁽²⁸⁾によって、その冒頭の一葉のみは知ることができる。

それを他本と比較することによって確認できるのは、以下のような諸点である(ただし、北京本は、この部分を缺くので、比較できない)。

1. 「南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記」という非常に長い標題を「六祖惠能大師」の處で改行し、三行に分ち書きしている點で、スタイン本と一致し、二行に互って述べ書きしている敦煌博物院本とは異なっている⁽²⁹⁾。
2. 敦煌博物院本が標題中の「般若」を「波若」とするのに対して、この本とスタイン本は、共に「般若」とする。また、本文において、敦煌博物院本が「遞相傳受」とする部分を、この本とスタイン本は、「遞相傳授」としている點で一致する。
3. 本文において、スタイン本と相違する文字を二文字確認できるが(スタイン本の「等據」「於約」を「韋據」「依約」とする。ちなみに敦煌博物院本は「違據」「依約」である)、いずれも、この本の方が正しいと認められる。

これらのことから、この本が、他本とその祖本を同じくしつつも、スタイン本とより密接な関係にあり、しかも、それらより古い形を傳えていることが窺われるのである。

以上の考察を纏めれば、これら諸本の関係は、一應、次のように考えることができる。



つまり、四種の敦煌本は、唯だ一つの祖本に遡りうるのであって、このことは、恐らく、敦煌に流入した『壇經』がただ一本であったことを示すものであろう。そこで、これを、楊曾文氏に倣って⁽³⁰⁾、「敦煌原本」と呼ぶことにしたい。

その流入の時期は明らかでないが、舊關東廳博物館藏本の書寫が、顯徳五年(958)あるいは六年であることは、それ自體のいうところであるし⁽³¹⁾、上山大峻氏はスタイン本を後期(860~1000)の寫本であるとし⁽³²⁾、楊曾文氏は敦煌博物院本を唐末宋初のものだろうと言っている⁽³³⁾から、上に示した系譜、ならびに、敦煌博物院本がかなりよく原形を留めていると見られる點から考えて、九世紀後半から十世紀初頭にかけてと見てまず間違いないであろう。

そして、それが敦煌で轉寫されるうちに、そのうちのある系統にのみ、甚だしい寫誤が生じたわけであるから、かつてスタイン本が餘りに誤字、當て字が多いため、そのこと自體に、その成立と關係する何らかの意味が存するのでははないかといった考察がなされもしたが、敦煌博物院本が紹介された今日の眼から見れば、そのような詮索は、全く無用のものだったと言えるだろう⁽³⁴⁾。

b. 「敦煌本」の流布について

上に論じたように、敦煌に流入した、いうところの「敦煌原本」は、元來、ただ一本であったと考えられるのであるが、これと系統を同じくする本は、勿論、敦煌以外でも廣く流通していた。それゆえ、混亂を避けるために、これら同系統の本を一括して假に「古壇經」と呼ぶことにしよう。

先ず、「古壇經」として數えるべきは、後に惠昕本(顯徳五年<967>成立)に發展することになった、その原本の存在である。惠昕本の底本自體は、既に「古壇經」とは異なる別本に成長していたと認められるのであるが、それが「古壇經」の展開であること自體は疑いえないから、ある時期、その本が存在したことは否定できない。

次に、考えるべきは、晁迥が藏していた寫本である。この本は現存しないが、興聖寺本に附された晁子健の序文に、

「子健被旨入蜀。回至荆南。於族叔公祖位。見七世祖文元公所觀寫本六祖壇經。其後題云。時年八十一。第十六次看過。以至點句標題。手澤具存。」⁽³⁵⁾

と言及されており、ここにいう「七世祖文元公」が晁迥であること、晁迥の八十一

歳が天聖九年(1031)に當たることについては、既に胡適氏に考證がある⁽³⁶⁾。

興聖寺本は、この序文のほかに惠昕の序をも有し、この兩者に基づいて成立したと考えられるのであるが、興聖寺本には、同じ惠昕本の系統を引く眞福寺本や大乘寺本と異なりながら、それが敦煌本に一致している箇所がいくつか見られるので⁽³⁷⁾、それが基づいた晁迥藏本は、敦煌本と同種のものであったに違いない⁽³⁸⁾。

また、羅福成舊藏、ならびに龍谷大學藏(橘瑞超舊藏)の天賜禮盛國慶二年(1072)書寫の西夏語譯『壇經』(内蒙古出土という)が、敦煌本と同種のものであり、しかも、敦煌の邊りで翻譯されたものらしいことは、川上天山の夙に指摘するところである⁽³⁹⁾。

更に、この種の「古壇經」は、朝鮮半島にも伝えられていたらしい。というのは、江戸時代の學僧、無著道忠の『六祖壇經生荅蓐』に次のような記述が見られるからである⁽⁴⁰⁾。

「 ○異本

高麗古本

忠藏高麗古刊。卷首題云。法寶記壇經一卷。漕溪山第六代祖師慧能大師說。見性頓教直了成佛決定無疑法。釋沙門法海集。卷末云。大師俗姓盧。先天二年壬子歲滅度。至寶曆二年午歲。得一百二十七年矣。又題云。高麗國晉康府乳母。特爲晉康公及妃主王氏。福壽無疆。厄會頓除^云。募工雕板印施。無窮良緣者。貞祐二年甲戌二月日誌。又云。天順六年壬午歲。朝鮮國刊經都監奉教重修。

此本不分品目。慧能在黃梅所作偈。與今本大異矣。寶曆唐第十三主。敬宗年號。二年丙午也。蓋是年所雕本。傳于高麗。則是本正未歷改換添糅^{傳燈二十八}者乎。貞祐二年甲戌天順六年壬午大明第七主英宗年號。」
(首卷)

「 ○行由

依空谷尚直編曰。只是一統。說去分爲十章者。亦是金天所分也。

高麗本壇經。無分品題。蓋是舊本也。然與現布本大異也。日本古刊亦有之。」(乾卷)

つまり、無著の所持した高麗本は、天順六年(1462)の刊本であるが、それは、

貞祐二年(1214)版の重刻であり、更に、その祖本は寶曆二年(826)にまで遡るといのである。そして、その本は、「法寶記壇經一卷。漕溪山第六代祖師慧能大師說。見性頓教直了成佛決定無疑法。釋沙門法海集」と題し、分章されておらず、しかも、黃梅での傳法に際して慧能が作ったとされる偈文が通常のものとは大きく異なっているといっているのである。

「不分章」は、(敦煌本より一段の發展を示した)惠昕本の底本にも共通するが⁽⁴¹⁾、偈文の相違は、今日知られている諸本の中で、敦煌本にのみ該当する事實である。しかも、「曹溪」を「漕溪」と書くのも、敦煌本の特色と一致する。それ故、標題が異なるので、完全に同一であったかは問題であるにしても、少なくとも、この本が、それに極めて近い内容を持つものであったことは疑い得ないのである⁽⁴²⁾。

また、承和十四年(847)年に歸朝した圓仁が日本にもたらした『壇經』、即ち、『入唐新求聖教目錄』に、

「曹溪山第六祖慧能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記壇經一卷 沙門入法譯」⁽⁴³⁾

と記載されている『壇經』も、その名稱が、この高麗本とはほぼ一致するので、この「古壇經」と認めてよいと考えられているが⁽⁴⁴⁾、圓仁は、これに對して、

「右件法門佛像道具等。於長安城興善青龍及諸寺求得者。謹具錄如前。」⁽⁴⁵⁾

と記しているから、この『壇經』が、當時、長安で行われていたものであることを知ることができる。

更に、上で觸れた鶯湖大義の碑文に見える『壇經』や、白居易が『白氏長慶集』で言及している『壇經』も、その時期の點から、これと同系統と見做されている。

先ず、前者について考えてみるに、この碑文の撰述は、大義の入寂した元和十三年(818)以後、間もなく、即ち、憲宗朝の末年(819)、あるいは穆宗朝の初年(820)と考えられるのであるが、撰者の韋處厚は、『唐書』などによるに⁽⁴⁶⁾、京兆の人、元和の進士で、憲宗の時、左補闕に拔擢されたが、韋貫之に連座して開州(四川省)の刺史となり、その後、穆宗の即位とともに引き立てられて翰林侍講學士となったというから、概して、中原地方で活躍していたわけで、彼が『壇經』を見る機會を得たのも、中原においてであったと考えてよからう。

次に、白居易所覽の『壇經』であるが、『白氏長慶集』卷二十三の「味道」と題する詩に、

「七篇眞誥論仙事 一卷壇經說佛心」⁽⁴⁷⁾

という一節があり、これが、長慶四年(824)、洛陽での製作と見做されていることは、既に、中川孝氏の指摘するところである⁽⁴⁸⁾。

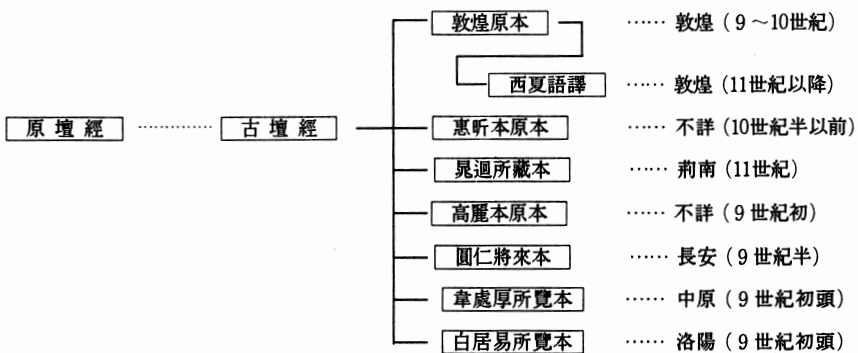
しかし、白居易が『壇經』を知ったのは、これよりもかなり前であった可能性も否定できない。というのは、元和十年(815)に長安で作られたとされる⁽⁴⁹⁾「贈杓直」と題する詩(『白氏長慶集』卷六)において、

「早年以身代直赴逍遙篇 近歲將心地迴向南宗禪」⁽⁵⁰⁾

と詠じているからである。

これは、韋處厚が『壇經』を目にしたのと、ほぼ同時期、同地方における記述であるから、この段階で、白居易がそれを見ていたとしても、何ら不思議ではない。

以上の論述によって、中國における「古壇經」流布の時期と場所を圖式化して示せば、次のようになる。



以上のような諸點から、九世紀から十一世紀にかけて、敦煌本のごとき『壇經』が中國大陸で廣く流布していたことは間違いないが、敦煌本や惠昕本系の『壇經』

の末尾に書かれた系譜から想定される、その傳授の時期からすれば⁽⁵¹⁾、八世紀末には、既に流布を見ていたと考えて間違いはない。そして、ここで特に注意すべきは、上に見るように、割り合い早い時期に流布していたことが確認できる地域が、長安、洛陽といった、中原地方に限られるということであり、このことは、敦煌本『壇經』の成立に對して、重大な問題を提起するものと言えよう。

3. 敦煌本の校訂と科段

以上で、一應、傳本についての考察を終えて、次に、この文獻の校訂について考えてみたい。

スタイン本が出現し、これが『壇經』の最も古い形態を伝える貴重なものであることが明らかになると、この甚だ問題の多いテキストを校訂出版しようとする試みが多く、多くの學者によって行われてきた。私の知るものだけでも、次のような六種を擧げることができる。

1. 矢吹慶輝校訂『大正新脩大藏經』卷四八所収本（大藏出版、1928年）
2. 鈴木大拙校訂『敦煌本・興聖寺本壇經』（森江書店、1934年）
3. 宇井伯壽校訂『第二禪宗史研究』所収本（岩波書店、1942年）
4. Wing-tsit Chan 校訂 *The Platform Scripture* (St. John's University Press、1963年)
5. Philip B. Yampolsky 校訂 *The Platform Sutra of The Sixth Patriarch* (Columbia University Press、1967年)
6. 郭朋校訂『壇經校釋』（中華書局、1983年）

これらは、いずれもスタイン本を底本にしたものであるが、一方、北京本を底本としたものとして、次のものがある。

7. 田中良昭校訂「敦煌本『六祖壇經』諸本の研究 — 特に新出の北京本の紹介 —」（「財団法人 松ヶ岡文庫研究紀要」第5號、1991年）

更に、上に觸れたように、極く最近になって、次の敦煌博物院本を底本とした校本が出版された。

8. 楊曾文校訂『敦煌新本 六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）

これらのうち、後に出版されたものは、常にそれ以前に出版されていたものを参照して、それに更に修改を加えることで成立しているから、次第に優れたものになってきていることは確かであるが、なお多くの問題が残されているように思われる。

特に問題なのは、その科段の仕方であって、多くの校本に共通の誤りが見受けられるということである。そして、その根本を辿れば、いずれも鈴木大拙氏に至るのであって、このこと自體、その影響力の大きさを示すものと言えよう。

最近の楊曾文氏の校訂本では、さすがに科段上の問題点のいくつかが正されているが、特に後半において、なお問題を残しているように思われる⁽⁵²⁾。

そこで、ここに新たに校本を作成する必要があるのであるが、ここで問題とすべきは、その方法であり、特に、依據すべきテキストの問題である。

例えば、かつて宇井伯壽氏は、鈴木大拙氏の校訂に對して、次のような批判を加えた。

「學者の補正等は、決して、勝手になしたのではなく、必ず、據る所のあることは判るが、後世の壇經を標準とすれば、補正の爲に、意味が異なった場合には、後世の考を入れることになるのであるから、かかる點は、注意を要するであらうと考えられる。従つて、できるだけ、原文通りに讀むべきであらうと思ふのである。」⁽⁵³⁾

當時はスタイン本しか利用できない状況にあったから、これを今日の状況に引き當てれば、「古壇經」を復元するに當たっては、敦煌出土の諸本のみに基づいて校訂を行い、後代の惠昕本系の諸本によって、その本文を改めることはなすべきではない、との主張と言えよう。

この主張は、確かにもっともなことで、後代の目をもって古資料を自ら改竄してしまつては、その眞の意義を理解することができなくなってしまうのは自明のことである。では、惠昕本系の諸本は、一切、用いるべきではないのかと言え、決してそうではない。というのは、先に論じたように、敦煌系諸本が全て唯一の祖本に遡りうるという事實が明らかになった今日からすれば、そのような方法で復元されるのは、「古壇經」ではなく、敦煌に流入した、ある特定の一本、即ち、「敦煌原本」

に過ぎないからである。

勿論、その復元は無意味ではない。それは、例えば、敦煌佛教を研究するためには、「古壇經」よりも、むしろ有益であろう。しかし、これまでの多くの人々と同様、當面、私が目指しているのは、『壇經』の形成過程、中國禪の成立過程の解明なのであるから、眞福寺本や大乘寺本、興聖寺本といった惠昕本系の諸本や西夏語譯、高麗本なども、當然、その射程に入れなくてはならないのである。

ただ、実際に校訂に用いることのできるものは限られており、具體的には、敦煌本三種（スタイン本、敦博本、北京本）を校合したうえで、それに惠昕本系諸本のうちで最も古い形態を傳えると見られる眞福寺本、ならびに、より古い形態を一部に留める興聖寺本、更に、従來の校本をも参照して本文を確定し、しかる後に、内容上の關聯や全體構造を念頭に置いたうえで、獨自に科段を施すという方法を取ることにした。

こうして得られた「古壇經」のテキストが、附録として末尾に付した「五段階成立説に基づく敦煌本『壇經』の成長過程」に含まれるものであり、結果的に、全體を六十七段に分けることになった（なお、この「附録」では、従來の校本との對照のため、鈴木氏による科段も小字で付してある）。以下の叙述で「敦煌本」と呼ばれているのは、具體的には、この校訂本を指し、引用を行う場合には、私の科段の番號によってその所在を示すことにしたい。

なお、この科段による各段落の内容と科段間の關係、『壇經』全體構造は、《圖表1》で示した通りである。

4. 構成單位への統合

敦煌本『壇經』の成立について考える場合、原則的には、上に掲げた段落單位にその新舊を考えればよいのであるが、この科段には、各段落の内容や全體の構造という視點が強く反映しているので、その成立を考える場合には、時として問題を引き起こす場合がある。

というのは、各段落の中にも、明らかに後代の挿入と見うる部分がしばしば存在するので、それをそのままに放置し、一纏めにして考察した場合、それらの部分

がノイズを發し、その科段の新舊の判定を混亂させかねないからである。従って、明らかに後代の附加と判定しうる場合には、それを除いた上で、その段落の成立を考え、附加部分については、その新舊を別個に考える必要がある。

これは、一つの段落を複数の分解しなくてはならない場合であるが、逆に、科段上は複数の互っても、成立上は一纏めに考えてよい場合もある。例えば、あるいくつかの連続する科段において、内容上、緊密な関係が見られ、文體の點でも、行文の點でも何の不自然さも感じられない場合には、これら複数の段落を一纏まりにして考えた方が、思考と説明の繁雜さを軽減することができ、合理的である。そこで、私は、ここで成立を考えるに当たって、それ以上分解する必要のない最小單位として、「構成單位」という概念を導入することにしたい。

従って、次に私がなすべきは、『壇經』の各科段を、構成單位に分解、乃至は、統合することである。以下、順を追って、それを行ってゆきたい（以下の論述は、附録に掲げた「五段階成立説に基づく敦煌本『壇經』の成長過程」を参照しながら読んで頂きたい）。

先ず、(○)の、

「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於大梵寺施法壇經一卷 兼授無相戒弘法

弟子法海集記」

という長い標題であるが、既に多くの人々が指摘しているように⁽⁵⁴⁾、この仰々しさそのものが、これが成立を異にするいくつかの層から成ることを示すものであろう。問題は、これをどのように、またいくつに區分するかということであるが、私は、一應、これを、

- a. 「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖」「壇經」「兼授無相戒弘法」
- b. 「惠能大師於大梵寺施法」「一卷 弟子法海集記」

という、a、b、二つの部分に分割し、bが元で、それにaが加えられたと考えている。その理由は非常に複雑であるので、一通り、全體の考察を終えた後に論ずることとしたい。

次に、(一)は、大梵寺における施法の因縁と『壇經』編輯の經緯を提示する部

《圖表1-1》

	内 容	構 成		構成単位		成立階層
		署名、ならびに署名者の提示		a	b	
		大梵寺に於ける説法の序		c	d	
		大梵寺に於ける説法の序の附記		e		
一	南齊書卷上 大衆經阿若陀講經六祖並能大師於都州大梵寺講法華經一卷 兼授無相成弘法 弟子法華集記	署名、ならびに署名者の提示				1/0
二	大梵寺における説法・授戒の因縁と諸師の座	大梵寺に於ける説法の序				0/3
三	授戒の必要の強調	大梵寺に於ける説法の序の附記				2
四	授戒、師衆に無相成説法講經を全させ、自らも心を清める	説法への導入				0
五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
二九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
三九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
四九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
五九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
六九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
七九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
八九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九一	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九二	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九三	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九四	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九五	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九六	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九七	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九八	授戒、自らも心に忍を求むる事					
九九	授戒、自らも心に忍を求むる事					
一〇〇	授戒、自らも心に忍を求むる事					

南 齊 書 卷 上 大 衆 經 阿 若 陀 講 經 六 祖 並 能 大 師 於 都 州 大 梵 寺 講 法 華 經 一 卷 兼 授 無 相 成 弘 法 弟 子 法 華 集 記

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

説法の成立と諸師の座

《圖表1-2》

[illegible]

分で、構成の上から見れば序に当たる部分であるが、二つの構成單位に分割するべきであろう。先ず、その全文を示せば、次のごとくである。

「惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒。

其時。座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋璩。及諸官僚三十餘人。儒士三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記。流行後代。」

ここで、先に惠能が摩訶般若波羅蜜の法を説き、無相戒を授けたといっておきながら、後になって、それが韋璩らの招請に依るものだというのは、通常の叙述順序からすれば、むしろ逆であって不自然である上に、このような短い文の中に、「説摩訶般若波羅蜜法」という言葉が重なっているのも、もしこれが一人の筆になるものとするれば稚拙との批判を免れないであろう。従って、この文章は、成立上、冒頭から「授無相戒」までの前半と、「其時」以下の後半とに分けるべきであり、前半をc、後半をdと呼ぶことにする。

續く(二)は、後代の人々に『壇經』の傳授を勧める内容で、これから『壇經』を讀もうとするものへの注意書きであり、(三)は、大梵寺における惠能の説法の發起部であって、それぞれ獨立した内容を持ち、前後と截然と區別されるので、それぞれ、e、fという名稱を與えることができる。

その後、話は一轉して、惠能は、突然、自らの經歷を話し始めるのであるが、これは私の科段で言えば、(四)から(一四)の十一段に相當する。この部分は、惠能の自叙傳の形態を取り、その生い立ちから、五祖弘忍に參じるに至った經緯、得法の因縁、南方への歸還までの前半生が、時を追って順に描かれており、相互に緊密な關係を保っており、文體にも不統一は認められない。しかも、この部分は、『壇經』全體から見ても、弘忍を知るに至る經緯や、神秀と惠能の呈偈、大庾嶺における惠明への傳法など、戯曲性に富む點で特異な存在と言える。従って、この十一の段落は、成立上は一つのものとして扱うことが可能であると考えられるから、これをgと呼ぶことにする。

次の(一五)は、いよいよ説法を始めるに当たって、惠能と聽衆との因縁に淺からぬものがあることを強調し、大衆に清らかな心で話を聞くよう促しており、惠能の回顧から大衆への説法へ話題を移す契機となっている。これをhとする。

續く（一六）から（三八）までが、大梵寺において、惠能が大衆に對して行った説法の記録という形態を取る部分である。

このうち、（一六）は、この説法における前提として、如來藏思想を述べ、本有の般若の知に至るために善知識が有する重要な意義を強調している。これを i とする。

續く、（一七）から（二四）に至る八段は、正しい坐禪の在り方を説く點で共通し、それが、「坐不動」（一八）、「修不動」（二三）、「不動不起」（一九）、「百物不思」（二二）、あるいは「看心」（一九、二三）といった精神集中的のものではなく、「定惠等」（一七、二〇）で、「雖即見聞覺知。不染萬境。而常自在」（二二）なもの、即ち、「無念」（二二）、「無住」（二二）、「心不住」（一八）、「念不起」（二四）、「無相」（二二）、「離相」（二二、二四）こそがそれであると説く。従って、内容から見ても、これが一纏まりを成すことは一見して明らかであるから、これを j とする。

（二五）は、體裁の點から言えば、（二四）の一部であり、特に科段すべき理由を持たないごとくであるから、從來の校本は、いずれもこれを別の段落としてはいないが、その内容は、『維摩經』と『菩薩戒經』を引いて、聽衆に自ら悟りを開くよう努力すべきことを説くもので、（二四）末尾の「坐禪」の定義を述べる部分と何等の關聯も有していない。従って、ここには文章の斷絶が存するというべきであり、この前後で成立を異にするというべきである。従って、これを k として別出する。

續く、（二六）から（三五）までは、無相戒を授け、摩訶般若の法を説く部分であって、冒頭の（一）で、「惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒」というのと正しく對應するから、原則的には一括して扱うことができる。従って、これを l と呼ぶことにするが、この部分には、後代の挿入と見られる部分が多々存在するので、それらを除いておく必要がある。

まず、問題になるのは（三〇）である。ここにその全文を掲げれば以下のごとくである。

「今既自歸依三寶。惣各各至心。與善知識。說摩訶般若波羅蜜法。善知識。雖念不解。惠能與說。各各聽。

摩訶般若波羅蜜者。西國梵語。唐言大智惠到彼岸。

此法須行。不在口念。口念不行。如幻如化。修行者。法身與佛等也。

何名摩訶。摩訶者是大。心量廣大。猶如虛空。若空心坐。即落無記空。能含日月星辰。大地山河。一切草木。惡人善人。惡法善法。天堂地獄。盡在空中。世人性空。亦復如是。性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人。惡之與善。惡法善法。盡皆不捨。不可染著。猶如虛空。名之爲大。此是摩訶行。

迷人口念。智者心行。又有迷人言。空心不思。名之爲大。此亦不是。心量廣大。不行是小。若口空說。不修此行。非我弟子。

何名般若。般若是智惠。一切時中。念念不愚。常行智惠。即名般若行。一念愚。即般若絕。一念智。即般若生。世人心中常愚。自言我修般若。般若無形相。智惠性即是。

何名波羅蜜。此是西國梵音。唐言到彼岸。解義離生滅。著境生滅起。如木有波浪。即是此岸。離境無生滅。如水永長流。故即名到彼岸。故名波羅蜜。

迷人口念。智者心行。當念時有妄。有妄即非真有。念念若行。是名真有。悟此法者。悟般若法。修般若行。不修即凡。一念修行。法身等佛。善知識。即煩惱是菩提。前念迷即凡。後念悟即佛。」

原文は、述べ書きにしているので、一見したところでは雑然としたものに見えるのであるが、上のように文字を配列することによって、この部分が、これから摩訶般若の法を説くに当たって、先ず、「摩訶般若波羅蜜」という言葉の解釋を示そうとしたものを基礎として、そこに「般若は口で唱えるものではなく、心に行ずべきものだ」という勸告を註釋のように挟みこんだものであることが明らかになる。この註釋的な文章がなければ行文はスムーズに續くし、これがないことによって他の文章に問題が生じるわけでもないから、これらは後代の挿入と見るべきである。しかも、その内容から、同じ人の筆であることは間違いないから、ある時期に一時に附加されたものであることは明らかである。

また、上の文中、「摩訶」を説明して、

「摩訶者是大。心量廣大。猶如虛空。若空心坐。即落無記空。能含日月星辰。大地山河。一切草木。惡人善人。惡法善法。天堂地獄。盡在空中。世人性空。亦復如是。」

という文があるが、このうち、「若空心坐。即落無記空」の一節は、明らかに文脈を亂しており、後の附加と見える。これも、恐らくは、同時のものであろう。

次の(三一)から(三三)に至る三段は、「最上乘」「智恵觀照」などといった用語において相互に關聯が見られ⁽⁵⁵⁾、一聯のものと見做せるが、これらは、その前の(二六)から(三〇)では全く見られなかったものである。従って、これらの段も後の附加であろうと思われる⁽⁵⁶⁾。

この「最上乘」「智恵觀照」という言葉が見えることでは、(三五)も同様である。その全文を示せば、以下のごとくである。

「善知識。我於忍和尚處一聞。言下大悟。頓見眞如本性。是以。將此教法流行後代。令學道者。頓悟菩提。各自觀心。令自本性頓悟。若不能自悟者。須覓大善知識示導見性。

何名大善知識。解最上乘法。直示正路。是大善知識。是大因緣。所謂化導令得見佛。一切善法。皆因大善知識。能發起故。

三世諸佛。十二部經。在人性中。本自具有。不能自悟。須得善知識示導見性。若自悟者。不假外善知識。

若取外求善知識。望得解脫。無有是處。識自心內善知識。即得解脫。若自心邪迷。妄念顛倒。外善知識。即有教授。救不可得。

汝若不得自悟。當起般若觀照。剎那間。妄念俱滅。即是自眞正善知識。一悟即至佛地。自性心地。以智恵觀照。內外明徹。識自本心。若識本心。即是解脫。既得解脫。即是般若三昧。悟般若三昧。即是無念。

何名無念。無念法者。見一切法。不著一切法。遍一切處。不著一切處。常淨自性。使六賊從六門走出。於六塵中。不離不染。來去自由。即是般若三昧。自在解脫。名無念行。

若百物不思。當令念絕。即是法縛。即名邊見。悟無念法者。萬法盡通。悟無念法者。見諸佛境界。悟無念法者。頓至佛位地。」

なお、上に見るように、(三五)の後半部では、「無念」という用語が頻出するが、これは、既に、(三二)で、

「悟此法者。即是無念・無憶・無著。即自是眞如性。」

と見えていたものなのである。

従って、(三五)のうちの、これらの部分 — 「最上乘」「智恵觀照」「無念」という言葉が現れる部分 — が後の附加、即ち、(三一)から(三三)までと同時に附加されたものであることはほぼ間違いないのであるが、文章自體から言っても、「最上乘」に言及する文を挟んで、前後に、「若不能自悟者。須覓大善知識示導見性」、「不能自悟。須得善知識示導見性」とほとんど同一の文を繰り返すのは、いかにも不自然である。

また、前半が、「ただ人の教えを聞くだけではだめだが、自分自身で修行して悟りを開くことができないのなら、その時には善知識の指導を受けなさい」という趣旨で、「外善知識」、即ち、通常言うところの善知識の価値を重視しているのに、後半は、このような思想が完全に缺落し、「自分で悟りを開けないなら智恵による觀照を行え。それこそが眞の善知識だ」と言って、「智恵觀照」を絶對化し、それを「般若三昧」、「無念」に結びつけている。ここには、論旨に懸隔 — というより、端的に矛盾というべきであろう — が見うけられるのである。

従って、(三五)のうち、前半の中央部、

「何名大善知識。解最上乘法。直示正路。是大善知識。是大因縁。所謂化導令得見佛。一切善法。皆因大善知識。能發起故。

三世諸佛。十二部經。在人性中。本自具有。不能自悟。須得善知識示導見性。」

と、後半の全て、即ち、「汝若不得自悟。當起般若觀照」以下は、後代の附加と見てよいと考える。

上に掲げた部分(すなわち、(三〇)(三五)の一部と、(三一)(三二)(三三)の三段)については、ある時期に一度に増されたものと考えて、lから別出して、mと呼ぶことにしたい⁽⁵⁷⁾。

以上、(二六)から(三五)が、l、mという二つの層からなっていると見られることを論じたが、この部分には、外にも後代の附加と考えられる部分が存在する。即ち、(三四)は、

「一切經書。及諸文字。小大二乘。十二部經。皆因人置。因智恵性故。故然能建立。若無世人。一切萬法。本亦不有。故知。萬法本因人興。一切經書因人

説。有縁在人中有愚有智。愚爲小人。智爲大人。迷人問於智者。智人與愚人説法。令彼愚者悟解心開。迷人若悟心開。與大智人無別。故知。不悟即是佛是衆生。一念若悟即衆生是佛。故知。一切萬法。盡在自身心中。何不從於自心。頓見眞如本性。菩薩戒經云。戒本源自性清淨。識心見性。自成佛道。維摩經云。即時豁然還得本心。」

というもののだが、下線部分において、「故知」が重なっており、いかにも不自然である。しかも、「不悟即是佛是衆生。一念若悟即衆生佛」という表現は、「自性迷佛即是衆生。自性悟衆生即是佛」（四三）や「迷即佛衆生。悟即衆生佛」（六一）と共通し（後に明らかになるように、これらの成立はかなり遅いと思われるべきである）、これらと關聯させて考えるべきものであるから、この一節は、後の附加と見做しうる。

また、末尾の『菩薩戒經』の引用のうち、「識心見性。自成佛道」の一節も明らかに後代の挿入である。それは次のような推論から斷言できる。

先ず、敦煌本は（惠昕本も同様である）、この一節の後の「維摩經云」の一句を脱し、あたかも「即時豁然還得本心」までが『菩薩戒經』の引用のように見えるのであるが、（二五）に「維摩經云。即時豁然還得本心。菩薩戒經云。本源自性清淨」というのからすれば、「維摩經云」があるのが元來のものであることは間違いないし（それ故、私は校訂の際にこれを補ったのである⁽⁵⁸⁾）、「識心見性。自成佛道」の一節も不要であることが知られる。従って、この部分については、次のような推測が成り立つ。即ち、

當初、「菩薩戒經云。戒本源自性清淨。維摩經云。即時豁然還得本心」となっていたが、轉寫のうちに、「維摩經云」の一節が脱落し、「菩薩戒經云。我本源自性清淨。即時豁然還得本心」となってしまった。しかし、これでは、どのように「豁然還得本心」するのか分からないので、後に、「識心見性。自成佛道」を挿入して文意の通ずるようにした⁽⁵⁹⁾。

恐らく、これらは、同時期の附加であろうが、これにすぐ續く（三五）の冒頭で、

「我於忍和尚處一聞。言下大悟。頓見眞如本性。是以。將此教法流行後代。令學道者。頓悟菩提。各自觀心。令自本性頓悟。若不能自悟者。須覓大善知識示

導見性」

というのも、恐らくこの時の附加であろう。というのは、この前後は、單に教義を述べるのみで、歴史的記述は一切見られないからである。これは、先に述べた惠能の回顧たる g の部分や、後半部分にのみ見られるもので、それらと關聯させて考えるべきものであろう。従って、以上の部分を一纏めにして別出し、n と呼ぶことにする⁽⁶⁰⁾。

續く、後代の人々に對して、法を受ける際の注意を述べる(三六)、「無相頌」を説く(三七)、大梵寺における説法の歸結を告げる(三八)は、それぞれ、獨自の内容を持っているから、順に、o、p、q とする。

(三九)、(四〇)、(四一)、(四三)の四段は、韋使君の質問に對して惠能が答えるという同じ形式を取っているが、このうち、特に、西方往生に關する内容を持つ(四〇)、(四一)が、一聯のものであることは明らかであろう。續く(四二)は、聽衆や韋使君が惠能の答えを讀えるという内容であるし、在家の修行法として「無相頌」を説く(四三)も、その冒頭に、「若欲修行。在家亦得。不由在寺。在寺不修。如西方心惡之人。在家若修行。如東方人修善。但願自家修清淨。即是西方」というから、これも西方往生を否定した(四〇)、(四一)を承けて、その代替案を示そうとしたものと見ることができ。

達摩と武帝の問答を主題とし、修福と功德とを峻別する(三九)も、一見したところでは、内容的にあまり密接な關係がないごとくであるが、在家の在り方を問題にしているという點では共通する。しかも、ここには、「見性是功。平直是德」と「平直」なる用語が見えるが、これは、(四〇)に「平直即是彌勒」というのとは一致する。従って、(三九)から(四三)までの五段は一括して扱ってよいと思われる。そこで、これを r と呼ぶことにする。

次の(四四)は、大梵寺における法會全體の終結を示すもの、(四五)は、後代の人々に、この『壇經』の稟承を求めるもので、それぞれ別個に扱うべきであるから、それぞれ、s、t とする。

惠能と弟子との問答、十人の弟子への付囑を主題とする、(四六)から(五五)までの一〇段は一纏まりにして考えてよいであろう。

先ず、(四六)で「南能北秀」、「漸頓」を問題にするのは、續く(四七)、(四八)で、惠能と、神秀から派遣された志誠との問答を提示するための導入であるし、

(四九)の法達との問答、(五〇)の智常との問答、(五一)の神會との問答は、文體からみて同一人の筆によるものであり、それは、(四七)、(四八)の志誠との問答にも共通する^(4.)。

一方、十人の弟子への付囑を行う(五二)から(五五)に至る四段が一聯のものであることは明白であるが、ここに掲げられる十人の弟子の中に、(四六)から(五一)で惠能と問答を交わした志誠、法達、智常、神會の四人の名がこの順序で現れており、しかも、思想面から言っても、(五四)に、

「此三十六對法。解用通一切經。出入即離兩邊如何。自性動用三十六對。共人言語。出外於相離相。入內於空離空。著空即唯長無明。著相即唯長邪見。」

というのは、(四九)に、

「内外不迷。即離兩邊。外迷著相。内迷著空。於相離相。於空離空。即是不迷。」

と言うのと全く同じである。従って、これらを一括して、uとするが、ただ、一部に、後の挿入と見られる部分があるので、それをvとして別出することにする。それは次の二箇所である。

1. (四七) 末尾

「惠能大師曰。汝從彼來。應是細作。

志誠曰。不是。

六祖曰。何以不是。

志誠曰。未說時即是。說了即不是。

六祖言。煩惱即是菩提。亦復如是。」

2. (四八) 前半部

「吾一生已來。不識文字。汝將法華經來。對吾讀一遍。吾聞即知。

法達取經。對大師讀一遍。

六祖聞已。即識佛意。便與法達說法華經。

六祖言。法達。法華經無多語。七卷盡是譬喻因緣。如來廣說三乘。只爲世人根鈍。經文分明。無有餘乘。唯有一佛乘。」

このu部分では、一般に惠能は「惠能大師」、あるいは、單に「大師」と呼ばれるのが通例であるのに、これらの部分では、二度に亘って「六祖」と呼稱されているのである。この「六祖」という呼稱が「(惠能) 大師」より新しいものであることは論を待たないであろう⁽⁶²⁾。従って、これらの部分は同時期の附加と考えることができるのであるが、特に(四八)では、その内容から、惠能が文盲であるということを示すために、わざわざこの部分が挿入されたことを窺わしめる。惠能を文盲とするのは、他にはgにのみ見られるものであり、これらが同じ頃、附加されたものであることを示している。

次に、「眞假動靜偈」を説く(五六)段は、前後と直接的な關聯は見られないから、別個に扱うべきものであるが、これ自體、不自然な表現が目立ち、少なくとも二層から成り立つごとくである。即ち、前半部を示せば次のごとくである。

「大師先天二年八月三日滅度。七月八日喚門人告別。大師先天元年於新州國恩寺造塔。至先天二年七月告別。

大師言。汝衆近前。吾至八月欲離世間。汝等有疑早問。爲汝破疑。當令迷盡。使汝安樂。吾若去後。無人教汝。

法海等衆偕聞已。涕淚悲泣。唯有神會不動。亦不悲泣。

六祖言。神會小僧。却得善不善等。毀譽不動。餘者不得。數年山中。更修何道。汝今悲泣。更爲阿誰。憂吾不知去處否。吾若不知去處。終不別汝。汝等悲泣。即不知吾去處。若知去處。即不悲泣。」

先ず、冒頭で、「大師先天二年八月三日滅度。七月八日喚門人告別」と言っておきながら、それにすぐ續けて、再び「大師先天元年於新州國恩寺造塔。至先天二年七月告別」というのは、極めて不自然な表現である。恐らく、後に造塔の記事を書き込んだために、このようになったのであろう。従って、この一節は後代の附加と見ることができる。

更に、ここで突然神會が現れ、しかも、弟子の中で唯一人、惠能に褒められているのであるが、これは全體の文脈と全く關係のないものであるから、既に指摘されているように⁽⁶³⁾、「唯有神會不動」から「更修何道」にいたる三十九字は、後代の人が神會を稱揚するために書き込んだものと見てよい。

従って、これら後代の附加と見得る部分をxとして別出し、他をwと呼ぶこと

にする。

(五七)(五八)は、傳法偈に拘わる一聯のものであるから、一括してyとし、釋迦から惠能に至る傳法の系譜を説く(五九)をzとする。

續く(六〇)は、形態の上では、あたかも(五九)に續くごとくであるが、その内容は、

「大師言。今日已後。遞相傳授。須有依約。莫失宗旨。」

と、「宗旨」を維持するために「依約」(これは、(二)や(四五)によれば、『壇經』そのもののことに外ならない)の必要性を説くもので、内容上は少しも連續しない⁽⁶⁴⁾。恐らく、この部分には文章の斷絶があるとみるべきであろう。従って、獨立させて取り扱うべきであると思われるから、これをAと置くことにする。

續く、「眞佛解脫頌」、「自性眞佛解脫頌」を説く、(六一)、(六二)は一聯のものとするべきであるから、これをBとし、滅度や葬儀の日の神異、碑文の建立を説く(六三)をC、『壇經』の傳授に関する附記である、(六四)から(六六)に至る三段を一纏めにしてDと呼ぶことにする。そして、末尾の尾題がEである。

以上で、敦煌本『壇經』の本文、六十七段を「成立單位」に分解、ないし統合する作業は一通り終了した。その結果、全體を、a～z、A～Eの合計三十一の部分に纏めることができた(科段と成立單位との對應については、先に掲げた《圖表1》を参照されたい)。各成立單位は、成立を考える場合、それ以上分割する必要のない最小單位であるから、以下の論述では、この成立單位を中心に議論を進めていくことにする。

5. 原『壇經』

敦煌本『壇經』の成長過程を辿るに当たって、先ず問題にすべきは、その中の最も古い部分(これを原『壇經』と呼ぶことにする)がどれであるかということであろう。それは、その後の増廣過程を探るための基礎作業であるから、それを最初に明らかにしようとするのは當然の手順とも言えるが、初めに述べたように、『壇經』の成立については、神會、あるいはその門下の製作とする説と、神會派の關與を改

變のみに限定し、その最古層は惠能その人の説法に基づくとする説の二説があり、今日に至るまで決着を見ていないのであって、原『壇經』の部分进行特定できれば、この問題に對して、ある程度の見通しをつけることが可能となるはずだからである。

a. 原『壇經』の特定

この問題を考えるに當たって、先ず取り上げるべきは、敦煌本の標題(○)であろう。それは、既にしばしば言及しているように、次に掲げるとき非常に長いものである。

「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷 兼授無相戒弘法」

この標題で問題なのは、これが示す内容が、敦煌本の前半部(c～t)にしか該當しないということなのである。現在の敦煌本は、大梵寺における法會以外にも、弟子との問答や弟子への法門の付囑といった極めて重要な内容を含んでおり、もし、元からこのような形で存在したとすれば、決して、このような標題はつけなかったに違いないのである。このことから推測できることは、ある時期まで後半部(u～E)は存在しなかっただろうということである。従って、原『壇經』の形態を探る場合、後半部は除外して考えてよい。

しかし、前半部だけでも、その内容は極めて雑多で、とても一時に成立したとは考えられない。では、そのうちのどれを確實に原『壇經』と認めることができるのか？ それを考える上で指標とすべきは、本文の冒頭部、即ち、次のcの文であろう。

「惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒。」

(一)

ここでいう「說摩訶般若波羅蜜法」、「授無相戒」は、内容から見て、(二六)から(三五)の部分(l, m, n)に正しく對應するのであるが、敦煌本ではその前に、gの惠能の自叙傳や、jの定惠に関する議論など、極めて重要かつ大量の文章が存在するのに、この文は、それらについては一切言及していない。つまり、この

cの文は、敦煌本の現況どころか、その標題が指し示す前半部の内容すら充分には反映していないのである。このことから判断して、これが、現在の標題が付される以前の、極めて早い時期からのものであることは間違いないと思われる。恐らくは、冒頭の文であったからこそ、最後まで手付かずで、そのままの形で残されたのである。

従って、この言葉は、当初の『壇經』の形態を反映したものと見做すことができるわけだが、これによって、原『壇經』が「惠能が大梵寺において行った授戒と摩訶般若に関する説法の記録」という形態を取るものであったこと、(二六) から (三五) の古層をなす部分、即ち、lが、原『壇經』に含まれていたこと、ならびに、g、jが元來は存在しなかったらしいことが推測されるのである⁽⁶⁵⁾。

では、他の部分はどうかであろうか。これについては、他に徴すべき資料がないので、本文自體の内容と體裁から推測せざるをえない。

先ず、内容から検討してみよう。既に言及したように、lには、

「若不能自悟者。須覓大善知識示導見性。」(三五)

という言葉が見えるが、これと 全く同じ表現が、問題の g と j の間に挟まれ、lからは遥かに離れた i の部分にも、次のように見えているのである。

「惠能大師喚言。善知識。菩提般若之智。世人本自有之。即緣心迷。不能自悟。須求大善知識示導見性。

善知識。愚人智人。佛性本無差別。只緣迷悟。迷即爲愚。悟即成智。」(一六)

従って、この部分も當初から存在したと見てよいであろう。

また、これも既に言及したように、lには『菩薩戒經』と『維摩經』の引用が見られるが、k (二五) においてもそれと全く同じ部分が引かれているから、これも原『壇經』に存在したと見做しうる。

原『壇經』が惠能の説法の記録という形式を取っていたとすれば、この當の『壇經』を依約として傳授すべきことを主張する、e (二)、t (四五) が、當初、存在したはずはないし、また、次の o のように、惠能が後代の人を対象として説いたという形式を取るものは、當然のことながら、後の附加と見做せる。

「善知識。後代得吾法者。常見吾法身。不離汝左右。

善知識。將此頓教法門。同見同行。發願受持。如事佛故。終身受持。而不退者。欲入聖位。然須傳授。從上已來。默然而付。於法發大誓願。不退菩提。即須分付。

若不同見解。無有志願。在在處處。勿妄宣傳。損彼前人。究竟無益。若愚人不解。謗此法門。百劫萬劫。千生斷佛種性。」（三六）

この意味では、

「其時。座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋璩。及諸官僚三十餘人。儒士三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記。流行後代。」（一）

と、「流行後代」を説く d も、甚だ疑わしいと言えよう。

更に、r（四三）では、在家の修行法を質問する韋使君に對して、惠能が、

「善知識。惠能與道俗作無相頌。盡誦取。依此修行。常與惠能一處無別。」

と語って、いわゆる「無相頌」を読み上げ、その後で、再び、

「善知識。汝等盡誦取此偈。依此偈修行。去惠能千里。常在能邊。依此不修。對面千里。各各自修。法不相待。」

と説く場面を見ることができる。ここには、宗教的眞理を表現した頌を念誦し、それを修行に活用しようとする姿勢が窺われるが、これは、後の附加と推定される g（八～一一）の次の文に見られるものと全く同一のものである。

「秀上座三更於南廊下中間壁上。秉燭題作偈。人盡不知。

偈曰。

身是菩提樹 心如明鏡臺

時時勤拂拭 莫使有塵埃

神秀上座題此偈畢。却歸房臥。竝無人見。

五祖平旦遂喚盧供奉來。南廊下畫楞伽變。五祖忽見此偈。讀訖乃謂供奉曰。弘忍與供奉錢三十千。深勞遠來。不畫變相也。金剛經云。凡所有相。皆是虛

妄。不如留此偈。令迷人誦。依此修行。不墮三惡。依法修行。有大利益。

大師遂喚門人盡來。焚香偈前。令衆人見。皆生敬心。

五祖曰。汝等盡誦此偈者。方得見性。依此修行。即不墮落。

門人盡誦。皆生敬心。喚言善哉。

五祖遂喚秀上座於堂內問。是汝作偈否。若是汝作。應得我法。

秀上座言。罪過。實是神秀作。不敢求祖。願和尚慈悲。看弟子有小智慧。識大意否。

五祖曰。汝作此偈。見即未到。只到門前。尚未得入。凡夫依此偈修行。即不墮落。作此見解。若覓無上菩提。即未可得。須入得門。見自本性。汝且去。一兩日思惟。更作一偈來呈吾。若入得門。見自本性。當付汝衣法。

秀上座去。數日作不得。

有一童子。於碓坊邊過。唱誦此偈。惠能一聞。知未見性。即識大意。

能問童子。適來誦者。是何言偈。

童子答能曰。你不知。大師言。生死事大。欲傳衣法。令門人等。各作一偈。來呈吾看。悟大意。即付衣法。稟爲六代祖。有一上座。名神秀。忽於南廊下。書無相偈一首。五祖令諸門人盡誦。悟此偈者。即見自性。依此修行。即得出離。

惠能答曰。我此踏碓。八箇餘月。未至堂前。望上人引惠能至南廊下。見此偈禮拜。亦願誦取。結來生緣。願生佛地。」

しかも、「依此修行」、「依此偈修行」、「誦取」といった用語も共通する上に、全く別の偈文を掲げながら、雙方とも、それを「無相頌」、「無相偈」と呼んでいるのである。従って、rはgとほぼ同時期の成立と見るべきであり、後代の附加と結論づけることができる。

次に、體裁という面から考えてみたい。この大梵寺における法會の部分では、原則的に、惠能は自らを「惠能」と呼んでいる。これは、lのように古いことが確かな部分は勿論、後代の附加と見做せる、gやrの部分においても同様である。しかし、にも拘わらず、一部に、「吾」、「我」という自稱が見えるのである。即ち、それを列挙すれば、以下のごとくである（但し、「我此法門」といった言い方は、成句のように使われたらしく、しばしば見られるので、ここでは除外する）。

1. 「惠能答曰。我此踏碓。八箇餘月。未至堂前。望上人引惠能至南廊下。見此偈禮拜。亦願誦取。結來生緣。願生佛地。」(g、一一)
2. 「我於忍和尚處一聞。言下大悟。頓見眞如本性。是以。將此教法流行後代。令學道者。頓悟菩提。」(n、三五)
3. 「善知識。後代得吾法者。常見吾法身。不離汝左右。」(o、三六)
4. 「大師言。善知識聽。吾說無相頌。令汝迷者罪滅。亦名滅罪頌。」(p、三七)

このうち、g、n、oが後代の附加であることは、上に論じた通りであって、これによって、用語法の上からもそれが確かめられたことになる。とすれば、pも、後の附加と見ることが許されるであろう。特に、ここに三たび「無相頌」なるものが現れていることは注意すべきであり、これが、gやrと密接な関係を持つものであることを示している⁽⁶⁶⁾。

また、惠能に対する編者の呼稱に着目してみると、前半部では、大體において、「惠能大師」、あるいは、「能大師」、「大師」と呼ばれているのに、次に掲げるように、一部に「六祖」、「和尚」という三人稱が見られるのである。

1. 「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。」(r、三九)
2. 「六祖言。惠能與使君移西方。剎那間。目前便見。使君願見否。」(r、四一)
3. 「合座官僚道俗。禮拜和尚。無不嗟嘆。善哉。大悟昔所未聞。嶺南有福。生佛在此。誰能得知。一時盡散。」(s、四四)

「六祖」という呼稱が後代のものであることは前述のごとくであるし、「和尚」という呼稱を三人稱として用いるようなことは、少なくとも、惠能の訾咳に觸れ、その偉大さを肌で感じたであろう直接の弟子には、とてもできなかったはずである。従って、これらの部分は、後の附加と考えることができるのであるが、これによって、rが後代の附加であることが確かめられるとともに、sが當初からのものでないことも推論できるのである。

以上の分析によって、敦煌本の前半部(b～t)のうち、かなりの部分について

は、新舊の區別をつけることができた。即ち、

當初から存在したと考えられるもの…… c、i、k、l

後に附加されたと考えられるもの…… e、g、j、m、n、o、p、
r、s、t

となる。従って、残された問題は、標題(a、b)と、本文のd、f、h、qの四つをいかに考えるかということである。標題はひとまず置いて、先ず本文について見てみると、このうち、d、h、qの三つが互いに關聯するものであることは、次に掲げるように、一見して明らかである。

d. 「其時。座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋璩。及諸官僚三十餘人。儒士三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記。流行後代。」(一)

h. 「惠能來於此地。與諸官僚道俗。亦有累劫之因。教是先聖所傳。不是惠能自知。願聞先聖教者。各須淨心聞了。願自除迷。如先代悟^{下是法}。」(一五)

q. 「大師說法了。韋使君官僚僧尼道俗讚言無盡。昔所未聞。」(三八)

つまり、いずれも、韋璩(韋使君)を初めとする官僚を前にして、この法會が行われたという筋立てに關わるものなのである。従って、問題は、これが當初からのものかどうかということなのであるが、恐らくは、後代の附加であろう。というのは、この、筋立てということでは、すぐ上に引いたsについても共通して言えることなのであるが、このsが呼稱の面から後代の附加である可能性が強いことは先述のごとくであるし、ここで官僚の代表として出てくる韋璩は、r(三九～四三)において、惠能と問答をするという重要な役割を擔っているのであって、これらの文章はそれを前提として初めて意味をもつものなのであるが、rが後代の附加であることはほぼ確實であるから、これらも、それと同時に附加されたものと見るのが妥當だからである。

fについては、文脈から判斷するほかないが、恐らく、當初からのものであろう。というのは、上の考察によれば、原『壇經』の本文は、cで、

「惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒。」

(一)

と始まった後、d、e、g、hを飛ばして、一気に、iの、

「(惠能大師喚言。善知識。)菩提般若之智。世人本自有之。即緣心迷。不能自悟。須求大善知識示導見性。

善知識。愚人智人。佛性本無差別。只緣迷悟。迷即爲愚。悟即成智。」(一五)

に續くことになるが、この中間に、fの、

「能大師言。善知識。淨心念摩訶般若波羅蜜法。

大師不語。自淨心神。良久乃言。善知識。靜聽。」(三)

を挟むことによって、これが見事な導入部を形作ることになるからである⁽⁶⁷⁾。

この文脈という点から言えば、原『壇經』では、iは、ずっと後のkの、

「維摩經云。即時豁然還得本心。菩薩戒經云。本源自性清淨。

善知識。見自性自淨。自修自作自性法身。自行佛行。自作自成佛道。」(二五)

に、直接接續することになるわけであるが、前述のように、敦煌本では、この前にjが存在するために、この『維摩經』や『菩薩戒經』の引用が何故なされているのかがはっきりしなかったが、これをiに接續させてみれば、これが、全ての人に菩提般若の智が備わっていること、悟りを開くことでそれを回復すべきことの教證として掲げられていることが知られるのである。そして、このkの後、無相戒の傳授と摩訶般若波羅蜜に關する説法が行われて、lの、

「善知識。各自觀心。令自本性頓悟。若不能自悟者。須覓大善知識示導見性。

若自悟者。不假外善知識。若取外求善知識。望得解脫。無有是處。識自心內善知識。即得解脫。若自心邪迷。妄念顛倒。外善知識。即有教授。救不可得。」

(三五)

で終わることになるのである。末尾の幕切れがややあっけない感はあるが、これ

に接続すべきものは見出しがたいように思われる。恐らく、元來存在した結語が、後に削られてしまったのであろう。

最後に、先に保留にしておいた、標題について考えておかなければなるまい。原『壇經』にも何らかの標題があったことは疑いえないが、敦煌本に付されている、

「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一
卷 兼授無相戒弘法

弟子法海集記」

という標題が、そのまま原『壇經』のそれであったとは、とても考えることができない。というのは、上のような方法で分離した原『壇經』には、「南宗」「頓教」「最上乘」「般若波羅蜜經」「六祖」「壇經」といった言葉は、一切見られないから、元來の標題に、これらの言葉があったはずがないからである。そこで、私は、先に述べたように、これを、

- a. 「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖」「壇經」「兼授無相戒弘法」
- b. 「惠能大師於大梵寺施法」「一卷 弟子法海集記」

という二つに分割し、原『壇經』の部分と矛盾しないbの部分を當初からのものと考え、aの部分は後に附加されたものと見ておきたいと思う（「弟子法海集記」が當初のものと見得ることについては後に述べる）。

もっとも、「於大梵寺施法」＋「壇經」と理解するか、それとも「於大梵寺施法壇」＋「經」と見るかは問題であるが、本書に、しばしば「壇經」の稟承を説き、尾題にも「南宗頓教最上大乘壇經」ということからすれば、「壇經」を分割するのは困難であろう。

また、「兼授無相戒弘法」は、原『壇經』の内容をよく表しているが、「弘法」は、「施法」と重なる上に、原『壇經』は無相戒の傳授がその核心であって、「兼授」、即ち、ついでに授けられたわけでは決してない。恐らく、これは、後に本文を大幅に増加させたために、全體の構造が變化し、無相戒を授ける部分の重要性が後退するとともに、全體の構成が不自然なものになってしまったため、それに合わせるために附加されたものと見てよいであろう。

つまり、元來は、「惠能大師於大梵寺施法一卷 弟子法海集記」という標題だっ

たのだが、後の人が、惠能を尊んでそれに「六祖」を冠し、また、この書物を神聖視して「南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經」と呼んで、これを冒頭に付すとともに、經典に準じて「壇經」の二字（これは、勿論、神會の「壇語」になぞらえたものである）を加え、更に、本文の改變に併せて、「兼授無相戒弘法」と附記したものと考えられるのである。

b. 原『壇經』の成立

以上の考察によって、原『壇經』は、b、c、f、i、k、lの六つの部分から構成されていたと考えられるのであるが、では、これは果たして、それ自身が語るように惠能の説法を弟子の法海が記録したものであったのであろうか？ それとも、一部の人々が主張するように、そのような體裁はとっているものの、實際は、神會、あるいはその弟子たちが製作したものであったのであろうか？

『壇經』の成立を神會や、その弟子と結び付ける説を初めて提唱したのは胡適氏であるが、その根拠は次の三點にあった⁽⁶⁸⁾。

1. 敦煌本『壇經』に、「上座法海。向前言。大師。大師去後。衣法當付何人。大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法」という一節があるが、これは、神會が北宗の排撃を行った滑臺の宗論を前提とし、それを慧能の豫言という形に仕立てたものの外ならない。
2. 韋處厚の撰した鷺湖大義の碑文に、「洛者曰會。得總持之印。獨曜瑩珠。習徒迷真。橘枳變體。竟成壇經傳宗。優劣詳矣」と述べられている。これは、當時、『壇經』が神會の一派によって作られたことが廣く知られていた證據である。
3. 敦煌本『壇經』には、神會の著作として伝えられているものほとんど同じ思想や表現が見える（これらの部分は、惠昕本以後の諸本にも繼承されている）。

胡適氏は、このような諸點から、『壇經』が神會系の人々の手によって作られたことは確實とし、特に、3の文章の類似から、神會自身の作と認めてよいとまで主張した。氏自身は、その後、考えを改めたようであるが⁽⁶⁹⁾、それ以後も、多くの

人々が『壇經』の成立と神會派とを結び付ける考え方を表明していることは、紛れもない事実である⁽⁷⁰⁾。しかし、上述のごとく、『壇經』そのものが段階的に成立したと考えられる以上、神會との関係を強く印象づける部分が存在したとしても、それが直ちに神會の一派によって創作されたことを意味するものでないことは言うまでもないことである（この韋處厚の碑文の意味については、後に第9節で論ずるので、ここでは論及しない）。

そこで、このような視點に立つて、この説を検討してみると、先ず、1のいわゆる「二十年懸記」説は、後半のy（五七）に見えるものであるから、原『壇經』の成立について考える場合、全く何の意義も持たないものであることが知られるのである。

また、3の例として、胡適氏は五つを掲げているが、氏自身、最も顯著なもののみを掲げると言っているように、實は、外にも數多く存在する。少し繁雜になるが非常に重要なので、次に、私の氣付いた範圍でその全てを列挙してみたい⁽⁷¹⁾。

1. 「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經... 施法壇經」（a、○）

「南宗頓教最上大乘壇經」（E、六七）

「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」（『壇語』）⁽⁷²⁾

2. 「惠能慈父。本貫范陽。左降遷流嶺南作新州百姓。」（g、四）

「俗姓盧。先祖范陽人也。因父官嶺外便居新州。」（『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳）⁽⁷³⁾

3. 「弘忍和尚問惠能曰。汝何方人。來此山。禮拜吾。汝今向吾邊。復求何物。惠能答曰。弟子是嶺南人。新州百姓。今故遠來。禮拜和尚。不求餘物。唯求作佛法。大師遂責惠能曰。汝是嶺南人。又是獼獠。若爲堪作佛。惠能答曰。人即有南北。佛性即無南北。獼獠身與和尚不同。佛性有何差別。大師欲更共議。見左右在傍邊。大師更不言。遂發遣惠能。令隨衆作務。時有一行者。遂差惠能。於碓坊。踏碓八箇餘月。」（g、五）

「忍大師謂曰。汝是何處人也。何故禮拜我。擬欲求何物。能禪師答曰。弟子從嶺南新州故來頂禮。唯求作佛。更不求餘物。忍大師謂曰。汝是

嶺南獼猴。若爲堪作佛。能禪師言。獼猴佛性與上佛性有何差別。忍大師深奇其言。更欲共語。爲諸人在左右。遂發遣令隨衆作務。遂即爲衆蹈碓經八箇月。」（『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳）⁽⁷⁴⁾

4. 「偈曰。身是菩提樹。心如明鏡臺。時時勤拂拭。莫使有塵埃。」（g、八）
「惠能偈曰。菩提本無樹。明鏡亦無臺。佛性常清淨。何處有塵埃。又偈曰。心是菩提樹。身爲明鏡臺。明鏡本清淨。何處染塵埃。」（g、一一）

「譬如明鏡。若不對像。鏡中遂不現像。今言現像者。爲對物故。所以現像。問。若不對像。照不照。答。今言照者。不言對與不對。俱常照。問。既無形像。復無言說。一切有無皆不可立。今言照者。復是何照。答。今言照者。以鏡明故。有自性照。以衆生心淨故。自然有大智慧光。照無餘世界。問。既如此。作沒生時得。答。但見無。問。既無。見是物。答。雖見。不喚作是物。問。既不喚作是物。何名爲見。答。見無物。即是眞見。常見。」（『雜徵義』）⁽⁷⁵⁾

「廬山簡法師問。明鏡高臺能照。萬像悉現其中。若爲。答。明鏡高臺能照。萬像悉現其中。古德相傳。共稱爲妙。今此門中。未許此爲妙。何以故。明鏡能照萬像。萬像不見其中。此將爲妙。何以故。如來以無分別智。能分別一切。豈將有分別心即分別一切。」（『神會語錄』）⁽⁷⁶⁾

「人問。無念法有無否。師曰。不言有無。曰。恁麼時作麼生。師曰。亦無恁麼時。猶如明鏡。若不對像。終不見像。若見無物。乃是眞見。」（『傳燈錄』卷二十八、「荷澤神會大師語」）⁽⁷⁷⁾

「大圓寶鏡安臺。衆生不了攀緣境。由斯障蔽心不開。」（「荷澤寺神會和尚五更轉」）⁽⁷⁸⁾

5. 「五祖夜至三更。喚惠能堂內。說金剛經。惠能一聞。言下便悟。其夜受法。人盡不知。便傳頓法及衣。以爲六代祖。衣將爲信稟。代代相傳。法即以心傳心。當令自悟。五祖言。惠能。自古傳法。命如懸絲。若住此間。有人害汝。汝即須速去。」（g、一二）

「六代祖師。以心傳心。離文字故。從上相承。亦復如是。」（『壇

語』) (79)

「遠法師問。未審法在衣上。將衣以爲傳法。和上答。法雖不在衣上。表代代相承。以傳衣爲信。令弘法者。得有稟承。學道者得知宗旨不錯謬故。昔釋迦如來金蘭袈裟見在雞足山。迦葉今見持此袈裟。待彌勒出世。分付此衣。表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師亦復如是。」(『定是非論』) (80)

「達摩大師接引道俗。經于六年。時有難起。六度被藥。五度食訖。皆掘地擲出。語慧可曰。我與漢地緣盡。汝後亦不免此難。至第六代後。傳法者。命如懸絲。汝等好住。言畢遂遷化。」(『神會語錄』、「六代の傳記」達摩傳) (81)

「于時能禪師奉事經八箇月。師依金剛經說如來知見。言下便證。若此心有住。則爲非住。密授默語。以爲法契。便傳袈裟。以爲法信。猶如釋迦牟尼授彌勒記。」(『神會語錄』、「六代の傳記」弘忍傳) (82)

「遂至夜間密喚來房內。三日三夜共語。了知證如來知見。更無疑滯。既付囑已。便謂曰。汝緣在嶺南。即須急去。衆人知見必是害汝。」(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳) (83)

「門徒問曰。未審。法在衣上。即以將衣以爲傳法。大師謂曰。法雖不在衣上。以表代代相承。以傳衣爲信。令佛法者。得有稟承。學道者得知宗旨。不錯不謬故。況釋迦如來金蘭袈裟見在雞足山。迦葉今見持著此袈裟。專待彌勒出世。分付此衣。是以表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師。亦復如是。」(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳) (84)

「衣爲法信。法是衣宗。衣法相傳。更無別付。」(「頓悟無生般若頌」) (85)

「衣爲法信。法是衣宗。唯指衣法相傳。更無別法。內傳心印。印契本心。外傳袈裟。將表宗旨。」(「顯宗記」) (86)

6. 「能得衣法。三更發去。五祖自送能行九江驛。登時便別。五祖處分。汝去努力。將法向南。三年勿弘。此法難起。在後弘化。善誘迷人。若得心

開。與吾無別。辭違已了。便發向南。」(g、一三)

「能禪師曰。和上。若爲得去。忍大師謂曰。我自送汝。其夜遂至九江驛。當時得船渡江。大師看過江。當夜却歸至本山。衆人竝不知覺。」

(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳)⁽⁸⁷⁾

7. 「兩月中間。至大為嶺。不知向後有數百人來。欲擬捉惠能。奪衣法。來至半路。盡惣却迴。唯有一僧。姓陳。名惠明。先是三品將軍。性行麤惡。直至嶺上。來趁把著。惠能即還法衣。又不肯取言。我故遠來求法。不要其衣。能於嶺上。便傳法惠明。惠明得聞。言下心開。惠能使惠明即却向北化人。」(g、一四)

「各遂尋趁。衆有一四品將軍。捨官入道。俗姓陳。字慧明。久久在大師下。不能契悟。即大師此言。當即曉夜。倍呈奔趁。至大庾嶺上相見。能禪師怕急恐畏身命不存。所將袈裟。過與慧明。慧明禪師謂曰。我本來不爲袈裟來。大師發遣之日。有何言教。願爲我解說。能禪師具說正法。明禪師聞說心法已。合掌頂禮。遂遣急過嶺。以後大有人來相趁。」

(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳)⁽⁸⁸⁾

8. 「善知識。我此法門。以定惠爲本。第一勿迷言定惠別。定惠體一不二。即定是惠體。即惠是定用。即惠之時。定在惠。即定之時。惠在定。善知識。此義即是定惠等。學道之人。作意莫言。先定發惠。先惠發定。定惠各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定惠不等。心口俱善。內外一種。定惠即等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。即是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」(j、一七)

「善知識。定惠猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體。光是燈之用。名即有二。體無兩般。此定惠法。亦復如是。」(j、二〇)

「即定之時。是惠體。即惠之時。是定用。即定之時。不異惠。即惠之時。不異定。即定之時。即是惠。即惠之時。即是定。何以故。性自如故。即是定惠等學。」(『神會語錄』)⁽⁸⁹⁾

「和上答。今言不同者。爲澄禪師要先修定。得定以後發惠。會則不然。今正共侍御語時。即定惠等。」(『神會語錄』)⁽⁹⁰⁾

「又問。若爲說通。若爲說是宗通。答。口說菩提。心有住處。口說涅槃。心有生滅。口說解脫。心有繫縛。即是說通。宗不通。」(『神會語錄』)⁽⁹¹⁾

「定不異慧。慧不異定。如世間燈光不相去離。即燈之時光家體。即光之時燈家用。..(中略)..定慧亦然。即定之時。是慧體。即慧之時。是定用。即慧之時。不異定。即定之時。不異慧。即慧之時。即是定。即定之時。即是慧。即慧之時。無有慧。即定之時。無有定。此即定慧雙修。不相去離。」(『壇語』)⁽⁹²⁾

「和上問澄禪師。修何法而得見性。澄禪師答曰。先須學坐修定。得定已後。因定發慧。[以智慧]故。即得見性。問曰。修定之時。豈不要須作意不。答言。是。[問。]既是作意。即是識定。若爲得見性。答。今言見性者。要須修定。若不修定。若爲見性。」(『雜徵義』)⁽⁹³⁾

9. 「迷人著法相。執一行三昧。直言。坐不動。除妄不起心。即是一行三昧。若如是。此法同無情。却是障道因緣。道須通流。何以却滯。心不住即通流。住即被縛。若坐不動是。維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。」(j、一八)
「善知識。又見有人教人坐。看心看淨。不動不起。從此致功。迷人不悟。便執成顛。即有數百般如此教道者。故知大錯。」(j、一九)

「問。請爲說不同所由。答。今言不同者。爲有凝心取定。或有住心看淨。或有起心外照。或有攝心內證。或有起心觀心。而取於空。或有起覺滅妄。妄滅住覺爲究竟。或有起心而同於空。或覺妄俱滅。不了本性。住無記空。如此之輩。不可具說。本性虛無之理。時人不了。隨念即成。是以不同。」(『神會語錄』)⁽⁹⁴⁾

「若有坐者。凝心入定。住[心]看淨。起心外照。攝心內證者。此[是]障菩提。未與菩提相應。何由可得解脫。不在坐裏。若以坐爲是。舍利弗宴坐林間。不應被維摩詰訶。訶云。不於三界觀身意。是爲宴坐。」(『神會語錄』)⁽⁹⁵⁾

「所以不教人坐身住心入定。若指彼教門爲是者。維摩詰不應訶舍利弗宴坐。」(『定是非論』)⁽⁹⁶⁾

「遠法師問。嵩岳普寂禪師。東岳降魔藏禪師。此二大德皆教人坐禪凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人坐。不教人凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證。何名坐禪。和上答。若教人坐。[教人]凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心內證者。此是障菩提。」（『定是非論』）⁽⁹⁷⁾

「問曰。今修定者。元是妄心。[妄]心修定。如何得定。答曰。今修定得定者。自有內外照。以內外照故。得見淨。以心淨故。即是見性。問曰。今言見性者。性無內外。若言因內外照故。元是妄心。若爲見性。經云。若學諸三昧。是動非坐禪。心隨境界流。云何名爲定。若指此定爲是者。維摩詰即不應訶舍利弗宴坐也。」（『雜徵義』）⁽⁹⁸⁾

10. 「善知識。我此法門。從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。何名無相。無相者。於相而離相。無念者。於念而不念。無住者。爲人本性。念念不住。前念今念後念。念念相續。無有斷絕。若一念斷絕。法身即是離色身。念念時中。於一切法上無住。一念若住。念念即住。名繫縛。於一切法上。念念不住。即無縛也。是以無住爲本。善知識。外離一切相。是無相。但能離相。性體清淨。是以無相爲體。於一切境上不染。名爲無念。於自念上離境。不於法上念生。若百物不思。念盡除却。一念斷即死。別處受生。學道者。用心莫不識法意。自錯尚可。更勸他人迷。不自見迷。又謗經法。是以立無念爲宗。即緣迷人於境上有念。念上便起邪見。一切塵勞妄念。從此而生。然此教門。立無念爲宗。世人難見。不起於念。若無有念。無念亦不立。無者。無何事。念者。念何物。無者。離二相諸塵勞。念者。念真如本性。真如是念之體。念是真如之用。自性起念。雖即見聞覺知。不染萬境。而常自在。維摩經云。外能善分別諸法相。內於第一義而不動。」（j、二二）

「苗侍郎問。若爲修道得解脫。答。得無住心。即得解脫。」（『神會語錄』）⁽⁹⁹⁾

「問。無者。無何法。念者。念何法。答。無者。無有云然。念者。唯念真如。問。念與真如真有何差別。答。無差別。問。既無差別。何故言念真如。答言。其念者。真如之用。真如者。念之體。以是義

故。立無念爲宗。若見無念者。雖具見聞覺知。而常空寂。」(『神會語錄』)⁽¹⁰⁰⁾

「問。□起□滅念念義法流者。非動念。答。菩薩向菩提道。其心念念不住。譬如燈焰焰相續。自不斷。非燈造焰。何以故。謂菩薩趣向菩提。念念相續。不間斷故。」(『神會語錄』)⁽¹⁰¹⁾

「但自知本體寂靜。空無所有。亦無住著。等同虛空。無處不遍。即是諸佛眞如身。眞如是無念體。以是義故。立無念爲宗。若見無念者。雖具見聞覺知。而常空寂。即戒定慧學一時齊等。」(『壇語』)⁽¹⁰²⁾

「無念是實相真空。知見是無生般若。〔般若〕照眞達俗。眞空理事皆如。此爲宗本也。夫眞如無念。非念想能知。實相無生。豈生心能見。無念念者。〔則〕念總持。無生生者。則生實相。無住而住。常住涅槃。」(『頓悟無生般若頌』)⁽¹⁰³⁾

11. 「善知識。此法門中。坐禪元不看心。亦不看淨。亦不言不動。若言看心。心元是妄。妄如幻故。無所看也。若言看淨。人性本淨。爲妄念故。蓋覆眞如。離妄念。本性淨。不見自性本淨。起心看淨。却生淨妄。心無處所。故知。看者却是妄也。淨無形相。却立淨相。言是功夫。作此見者。障自本性。却被淨縛。若修不動者。不見一切人過患。是性不動。迷人自身不動。開口即說人是非。與道違背。看心看淨。却是障道因緣。」(j、二三)

「但一切衆生。心本無相。所言相者。竝是妄心。何者是妄。所作意住心。取空取淨。乃至起心求證菩提涅槃。竝屬虛妄。」(『神會語錄』)⁽¹⁰⁴⁾

「問。何者是大乘禪定。答。大乘定者。不用心。〔不看心。〕不看淨。不觀空。不住心。不澄心。不遠看。不近看。無十方。不降伏。無怖畏。無分別。不沈空。不住寂。一切妄相不生。是大乘禪定。問。云何不用心。答。用心即有。有即生滅。無用□無。無生無滅。問。何不看心。答。看即是妄。無妄即無看。問。何不看淨。答。無垢即無淨。淨亦是相。是以不看。問。云何不住心。答。住心即假施設。是以不住。心無處所。因汝所問。一切修道者同悟。」(『神會語錄』)⁽¹⁰⁵⁾

「心聞說菩提。起心取菩提。聞說涅槃。起心取涅槃。聞說空。起心取空。聞說淨。起心取淨。聞說定。起心取定。此皆是妄心。亦是法縛。亦是法見。若作此用心。不得解脫。非本自寂淨心。作住涅槃。被涅槃縛。住淨。被淨縛。住空。被空縛。住定。被定縛。作此用心。皆是障菩提道。」（『壇語』）⁽¹⁰⁶⁾

「有所得者。即是繫縛。何由可得解脫。聲聞修空住空。即被空縛。修定住定。即被定縛。修靜住靜。即被靜縛。修寂住寂。即被寂縛。」（『雜徵義』）⁽¹⁰⁷⁾

12. 「今既如是。此法門中。何名坐禪。此法門中。一切無礙。外於一切境界上。念不起爲坐。內見本性不亂爲禪。何名爲禪定。外離相曰禪。內不亂曰定。外若有相。內性即亂。本性自淨自定。只緣境觸。觸即亂。離相不亂即定。外離相即禪。內不亂即定。外禪內定。故名禪定。」（j、二四）

「今言坐者。念不起爲坐。今言禪者。見本性爲禪。所以不教人坐身住心入定。」（『定是非論』）⁽¹⁰⁸⁾

「坐念不起爲坐。見本性爲禪。」（『神會語錄』）⁽¹⁰⁹⁾

「念不起。更無餘。見本性。等空虛。」（『荷澤寺神會和尚五更轉』）⁽¹¹⁰⁾

13. 「若空心坐。即落無記空。..(中略)..善知識。即煩惱是菩提。前念迷即凡。後念悟即佛。」（m、三〇）

「即如凝心入定。墮無記空。」（『壇語』）⁽¹¹¹⁾

「爲知識聊簡煩惱即菩提義。舉虛空爲喻。..(中略)..虛空本來無動靜。煩惱與菩提。其義亦然。」（『壇語』）⁽¹¹²⁾

「或有起心觀心而取於空。或有覺妄俱滅。不了本性。住無記空。如此之輩。不可具說。」（『神會語錄』）⁽¹¹³⁾

「給事中房琯問煩惱即菩提義。」（『神會語錄』）⁽¹¹⁴⁾

「悟之乃煩惱即菩提。迷之則北轅而適楚。」（『神會語錄』、「大乘頓教頌并序」）⁽¹¹⁵⁾

- 14、「善知識。摩訶般若波羅蜜。最尊最上最第一。無去無住無來往。三世諸佛從中出。摩訶般若波羅蜜。將大智惠到彼岸。打破五陰煩惱塵勞。最尊最上最第一。讚最上乘。修行定成佛。無去無住無來往。是定惠等。不染一切法。三世諸佛從中出。變三毒爲戒定惠。」（m、三一）

「遠法師問曰。禪師修何法。行何行。和上答。修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。遠法師問。何以不修餘法。不行餘行。唯獨修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。和上答。修學般若波羅蜜[法]。能攝一切法。行般若波羅蜜行。是一切行之根本。金剛般若波羅蜜。最尊最勝最第一。無生無滅無去來。一切諸佛從中出。」（『定是非論』）^{（116）}

- 15、「善知識。若欲入甚深法界。入般若三昧者。直修般若波羅蜜行。但持金剛般若波羅蜜經一卷。即得見性。入般若三昧。當知此人功德無量。經中分明讚歎。不能具說。此是最上乘。爲大智上根人說。小根智人。若聞此法。心不生信。何以故。譬如大龍。若下大雨。雨於閻浮提。如漂草葉。若下大雨。雨於大海。不增不減。若大乘者。聞說金剛經。心開悟解。故知。本性自有般若之智。自用智惠觀照。不假文字。譬如其雨水。不從天有。元是龍王。於江海中。將身引此水。令一切衆生。一切草木。一切有情無情。悉皆蒙潤。諸水衆流。却入大海。海納衆水。合爲一體。衆生本性般若之智。亦復如是。小根之人。聞說此頓教。猶如大地草木根性自小者。若被大雨一沃。悉皆自倒。不能增長。小根之人。亦復如是。有般若之智。與大智之人。亦無差別。因何聞法即不悟。緣邪見障重。煩惱根深。猶如大雲。蓋覆於日。不得風吹。日無能現。般若之智。亦無大小。爲一切衆生。自有迷心。外修覓佛。未悟自性。即是小根人。聞其頓教。不信外修。但於自心。令自本性常起正見。一切邪見煩惱塵勞衆生。當時盡悟。猶如大海。納於衆流。小水大水。合爲一體。即是見性。內外不住。來去自由。能除執心。通達無礙。心修此行。即與般若波羅蜜經本無差別。」（m、三三）

「汝若不得自悟。當起般若觀照。剎那間。妄念俱滅。即是自真正善知識。一悟即至佛地。自性心地。以智惠觀照。內外明徹。識自本心。若識本心。即是解脫。既得解脫。即是般若三昧。悟般若三昧。即是無念。何名無念。

無念法者。見一切法。不著一切法。遍一切處。不著一切處。常淨自性。
使六賊從六門走出。於六塵中。不離不染。來去自由。即是般若三昧。自
在解脫。名無念行。若百物不思。當令念絕。即是法縛。即名邊見。悟無
念法者。萬法盡通。悟無念法者。見諸佛境界。悟無念法者。頓至佛位
地。」（m、三五）

「諸佛菩薩真正善知識。教令發心修學般若波羅蜜。即得解脫。」（『神會語錄』）^{（117）}

「見無念者。六根無染。見無念者。得向佛智。見無念者。名為實相。
見無念者。中道第一義諦。見無念者。恒沙功德。一時等備。見無念者。
能主一切法。見無念者。即攝一切法。」（『神會語錄』）^{（118）}

「如龍王降雨。平等無二。一切草木隨類受潤。諸佛說法。亦復如是。
皆平等心說。無分別心說。上中下衆各自領解。」（『壇語』）^{（119）}

「若欲得了達甚深法界。直入一行三昧者。先須誦持金剛般若波羅蜜經。
修學般若波羅蜜法。何以故。誦持金剛般若波羅蜜經者。當知是人不從
小功德來。..（中略）..般若波羅蜜無有一法可為譬喻。若善男子善女
人。信受金剛般若波羅蜜經者。所獲功德不可思量。..（中略）..是故。
金剛般若波羅蜜經者。如來為發大乘者說。為發最上乘者說。何以故。
譬如大龍。不雨閭浮提。若雨閭浮提。如漂棄葉。若雨於大海。其海不
增不減。故若大乘者。若最上乘者。聞說金剛般若波羅蜜經。不驚不怖
不畏不疑者。當知是善男子善女人。從無量久遠劫來。常供養無量諸佛
及諸菩薩。修學一切善法。今日得聞般若波羅蜜。不生驚疑。」（『定是
非論』）^{（120）}

「是無念者。即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者。即是一行三昧。」（『定
是非論』）^{（121）}

「和上告諸知識。若欲得了達甚深法界者。直入一行三昧。若入此三昧
者。先須誦持金剛般若波羅蜜經。修學般若波羅蜜。故金剛般若波羅蜜
經云。若有善男子善女人。發菩提心者。於此經中。乃至四句偈等。受
持讀誦。為人演說。其福勝彼。云何為人演說。不取於相。不取於相者。

所謂如如。云何所謂如如。無念。云何無念。所謂不念有無。不念善惡。不念有邊際無邊際。不念有限量[無限量]。不念菩提。不以菩提爲念。不念涅槃。不以涅槃爲念。是爲無念。是無[念]者。即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者。即是一行三昧。」(『神會語錄』)(122)

「大師云。金剛經一卷。直了成佛。汝等後人。依般若觀門修學。不爲一法。便是涅槃。不動身心。成無上道。」(『神會語錄』、「六代の傳記」達摩傳)(123)

16. 「使君問。此法可不是西國第一祖達摩祖師宗旨。大師言。是。使君曰。弟子見說達摩大師化。梁武帝問達摩。朕一生已來。造寺布施供養。有功德否。達摩答言。竝無功德。武帝惆悵。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。即自無功德。自性虛妄。法身無功德。念念得行平等直心。德即不輕。常行於敬。自修身即功。自修心即德。功德自心作。福與功德別。武帝不識正理。非祖大師有過。」(r、三九)

「決心證者。臨三軍際。白刃相向下。風刀解身。且見無念。堅如金剛。毫微不動。縱見恒沙佛來。亦無一念喜心。縱見恒沙衆生一時俱滅。亦不起一念悲心。此是大丈夫。得空平等心。」(『神會語錄』)(124)

「梁朝婆羅門僧學菩提達摩。是南天竺國國王第三子。少小出家。智惠甚深。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。」(『定是非論』)(125)

17. 「人有兩種。法無兩般。迷悟有殊。見有遲疾。」(r、四〇)
「說通及心通。如日處虛空。唯傳頓教法。出世破邪宗。教即無頓漸。迷悟有遲疾。若學頓教法。愚人不可悉。..(中略)..菩提本清淨。起心即是妄。淨性在妄中。但正除三障。..(中略)..迷來經累劫。悟則剎那間。」

(r、四三)

「世人盡傳南能北秀。未知根本事由。且秀禪師。於南荊府當陽縣玉泉寺。住持修行。惠能大師。於韶州城東三十五里曹溪山住。法即一宗。人有南北。因此便立南北。何以漸頓。法即一種。見有遲疾。見遲即漸。見疾即頓。法無漸頓。人有利鈍。故名漸頓。」(u、四六)

「和上言。發心有頓漸。迷悟有遲疾。迷即累劫。悟即須臾。」(『神會語錄』)⁽¹²⁶⁾

「和上言。人有利鈍。教有頓漸。法師所說。蓋爲迷人。若論如來五眼。實不如此。」(『神會語錄』)⁽¹²⁷⁾

「又[問]。禪師說通。爲是宗通。答。說通宗亦通。」(『神會語錄』)⁽¹²⁸⁾

「遠法師問。何故不許普寂禪師稱爲南宗。和上答。爲秀和上在日。天下學道者。號此二大師爲南能北秀。天下知聞。因此號。遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒。實不到韶州。今口妄稱南宗。所以不許。」(『定是非論』)⁽¹²⁹⁾

「宗通亦宗通。如月處虛空。唯傳頓教法。出世破邪宗。」(『定是非論』、「獨孤沛序」)⁽¹³⁰⁾

「于時王侍御問和上言。若爲修道得解脫。答曰。衆生本自心淨。若更欲起心有修。即是妄心。不可得解脫。」(『神會語錄』)⁽¹³¹⁾

「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。」(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳)⁽¹³²⁾

18. 「惠能大師曰。汝從彼來。應是細作。志誠曰。不是。六祖曰。何以不是。志誠曰。未說時即是。說了即不是。六祖言。煩惱即是菩提。亦復如是。」(v、四七)

「問。正說之時。豈不是生滅不。答。經云。能善分別諸法相。於第一義而不動。」(『神會語錄』)⁽¹³³⁾

「爲知識聊簡煩惱即菩提義。舉虛空爲喻。..(中略)..虛空本來無動靜。煩惱與菩提。其義亦然。」(『壇語』)⁽¹³⁴⁾

「和事瑠瑠問煩惱即菩提義。」(『神會語錄』)⁽¹³⁵⁾

「悟之乃煩惱即菩提。迷之則北轅而適楚。」(『神會語錄』、「大乘頓教頌并序」)⁽¹³⁶⁾

19. 「大師謂志誠曰。吾聞汝禪師。教人唯傳戒定惠。汝和尚教人戒定惠如何。當爲吾說。志誠曰。秀和尚言。戒定惠。諸惡不作名爲戒。諸善奉行名爲惠。自淨其意名爲定。此即名爲戒定惠。彼作如是說。不知和尚所見如何。惠能和和尚答曰。此說不可思議。惠能所見又別。」(u、四八)

「經云。諸惡莫作。諸善奉行。自淨其意。是諸佛教。過去一切諸佛。皆作如是說。諸惡莫作是戒。諸善奉行是慧。自淨其意是定。」(『壇語』)⁽¹³⁷⁾

20. 「大師遂喚門人法海·志誠·法達·智常·志通·志徹·志道·法珍·法如·神會。大師言。汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後。汝各爲一方頭。吾教汝說法。不失本宗。舉三科法門。動用三十六對。出沒即離兩邊。說一切法。莫離於性相。若有人問法。出語盡雙。皆取法對。來去相因。究竟二法盡除。更無去處。」(u、五二)

「語言法相對有十二對。有爲無爲有色無色對。有相無相對。有漏無漏對。色與空對。動與靜對。清與濁對。凡與聖對。僧與俗對。老與少對。大與小對。長與短對。高與下對。自性起用對有十九對。邪與正對。癡與惠對。愚與智對。亂與定對。戒與非對。直與曲對。實與虛對。嶮與平對。煩惱與菩提對。慈與害對。喜與嗔對。捨與慳對。進與退對。生與滅對。常與無常對。法身與色身對。化身與報身對。體與用對。性與相對。有情無情對。」(u、五四)

「眞法師問。云何是常義。答。無常是常義。問。今問常義。云何答無常義。答。因有無常。而始說常。若其無常無。常亦無常義。以是義故。得稱爲常。何以故。譬如長因短生。短因長立。若其無長。短亦不立。事相因故。義亦何殊。又法性體不可得。是常義。又虛空亦常義。問。

何故虛空是常義。答。虛空無大小。無中邊。是故稱常義。謂法體不可得。是不有。..(中略)..此是常義。又不大不小是常義。..(中略)..此于未了人。以常無常而論。若約法性理。無常無無常。故得稱為常。」(『神會語錄』)⁽¹³⁸⁾

「第十五卷云。佛性者。無得無生。何以故。非色非不色。不長不短。不高不下。不生不滅故。得稱為常。以常故。得稱為本。」(『雜徵義』)⁽¹³⁹⁾

「廬山[簡]法師問。何者是中道義。答曰。邊義即是。問。今問中道義。何故答邊義是。答曰。今言中道者。要因邊義立。若其不立邊。中道亦不立。」(『雜徵義』)⁽¹⁴⁰⁾

「齊寺主問曰。云何是大乘。答曰。小乘是。又問曰。今問大乘。因何言小乘是。答。因有小故。而始立大。若其無小。大從何生。」(『神會語錄』)⁽¹⁴¹⁾

「問。佛性有無。答。佛性非邊義。 [問非邊義] 答。不有不無。是故非邊。問。云何是不有。云何是不無。答。不有者。不言於不有。不無者。不言於不無。是故。二俱不可得。故稱非邊義。」(『神會語錄』)⁽¹⁴²⁾

21. 「有情即解動。無情即不動。若修不動行。同無情不動。若見真不動。動上有不動。不動是不動。無情無佛種。能善分別相。第一義不動。」(w、五六)

「神會答曰。若不痛。即同無情木石。若痛即同凡。即起於恨。」(u、五一)

「牛頭山袁禪師問。佛性遍一切有情。不遍一切無情。聞先輩大德言。青青翠竹。盡是法身。鬱鬱黃花。無非般若。今何故言。獨遍一切有情。不遍一切無情。答。豈將青青翠竹同功德法身。鬱鬱黃花等般若之智。若言青竹黃花同法身般若。如來於何經中。為青竹黃花授菩提記。若將青竹黃花同法身般若者。此即是外道說。何以故。為涅槃經云。無佛性者。所為無情物是。」(『神會語錄』)⁽¹⁴³⁾

22. 「上座法海。向前言。大師。大師去後。衣法當付何人。大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有人出來。不惜

身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。衣不合傳。」(y、五七)

「和上語法師。神會今設無遮大會。兼莊嚴道場。不爲功德。爲天下學道者定[宗]旨。爲天下學道[者]辨是非。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁴⁾

「能禪師是的的相傳付囑人。已下門徒道俗近有數餘人。無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者。至今未說。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁵⁾

「遠法師問。能禪師已後。有傳授人不。答。有。又問。傳授者是誰。和上答。已後應自知。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁶⁾

「長安三年。..(中略)..問秀和上。承聞達摩有一領袈裟相傳付囑。今在大禪師處不。秀和上云。黃梅忍大師傳法袈裟。今見在韶州能禪師處。秀和上在日。指第六代傳法袈裟在韶州。口不自稱爲第六代數。今普寂禪師自稱爲第七代。妄豎秀和上爲第六代。所以不許。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁷⁾

「爾時。和上告遠法師及諸人等。莫怪作如此說。見世間。教禪者多。於學禪者。極其繚亂。恐天魔波旬。及諸外道。入在其中。惑諸學道者。滅於正法。故如此說。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁸⁾

「普寂禪師與南宗有別。我自料簡是非。定其宗旨。我今爲弘揚大乘。建立正法。令一切衆生知聞。豈惜身命。」(『定是非論』)⁽¹⁴⁹⁾

「我和上屬正法陵遲之日。邪法繚亂之時。知欲行後醫之本方。當棄先醫之乳藥。重揚眞教。息世云云。」(『定是非論』)⁽¹⁵⁰⁾

「從上相傳。一一皆與達摩袈裟爲信。其袈裟今見在韶州。更不與人。餘物相傳者。即是謬言。」(『定是非論』)⁽¹⁵¹⁾

「至先天二年八月三日。忽告門徒曰。吾當大行矣。弟子僧法海問和上曰。以後有相承者否。有此衣何故不傳。和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗者即是。其夜奄然坐化。」(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳)⁽¹⁵²⁾

23. 「六祖後至八月三日食後。大師言。汝等著位坐。吾今共汝等別。法海問言。此頓教法傳授。從上已來。至今幾代。六祖言。初傳授七佛。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。優婆塞多第十二。提多迦第十三。佛陀難提第十四。佛陀密多第十五。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。僧迦耶舍第二十四。鳩摩羅駄第二十五。闍耶多第二十六。婆修盤頭第二十七。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。優波掘第三十二。僧迦羅第三十三。須婆蜜多第三十四。南天竺國王子第三子菩提達摩第三十五。唐國僧惠可第三十六。僧璨第三十七。道信第三十八。弘忍第三十九。惠能自身當今受法第四十。(z、五九)

「菩薩慈悲遞相傳受。自世尊滅後。西天二十八祖。共傳無住之心。同說如來知見。至於達磨。屆此爲初。遞代相承。於今不絕。所傳祕教。要藉得人。如王髻珠。終不妄與。福德智慧。二種莊嚴。行解相應。方能建立。」(『顯宗記』、『傳燈錄』卷三〇)⁽¹⁵³⁾

24. 「法海又白。大師今去。留付何法。令後代人如何見佛。六祖言。汝聽。後代迷人。但識衆生。即能見佛。若不識衆生。覓佛萬劫不可得也。吾今教汝識衆生見佛。更留見眞佛解脫頌。迷即不見佛。悟者即見。法海言。願聞。代代流傳。世世不絕。六祖言。汝聽。吾與汝說。後代世人。若欲覓佛。但識佛心衆生。即能識佛。佛心即緣有衆生。離衆生無佛心。迷即佛衆生。悟即衆生佛。愚癡佛衆生。智慧衆生佛。心峻佛衆生。平等衆生佛。一生心若峻。佛在衆生中。一念悟若平。即衆生自佛。我心自有佛。自佛是真佛。自若無佛心。向何處求佛。」(B、六一)

「乾光法師問。何者是佛心。何者是衆生心。答。衆生心是佛心。佛心是衆生心。問。衆生心與佛心既無差別。何故衆生不言佛。答。約不了人論。有衆生有佛。若其了者。衆生與佛元不別。」(『神會語錄』)⁽¹⁵⁴⁾

25. 「大師云此語已。夜至三更。奄然遷化。大師春秋七十有六。」(B、六二)

「其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。」(『神會語錄』、『六代の傳記』)

26. 「大師滅度之日。寺內異香氛氲。經數日不散。山崩地動。林木變白。日月無光。風雲失色。八月三日滅度。至十一月。迎和尚神座於曹溪山。葬在隴龕之內。白光出現。直上衝天。三日始散。韶州刺史韋璩立碑。至今供養。」(C、六三)

「是日山崩地動。日月無光。風雲失色。林木變白。別有異香氛氲。經停數日。漕溪溝澗斷流。泉池枯竭。經餘三日。其年於新州國恩寺迎和上神座。十一月葬於漕溪。是日百鳥悲鳴。蟲獸哮吼。其龍龕前有白光出現。直上衝天。三日始前頭散。殿中丞韋據造碑文。至開元七年被人磨改。別造文報鐫。略除六代師資相授及傳袈裟所由。其碑今見在漕溪。」(『神會語錄』、「六代の傳記」惠能傳)⁽¹⁵⁶⁾

27. 「如來入涅槃。法教流東土。共傳無住法。即我心無住。此真菩薩說。直示行實喻。唯教大智人。示旨於凡度。誓願修行。遭難不退。遇苦能忍。福德深厚。方授此法。如根性不堪。材量不得。雖求此法。建立不得者。不得妄付壇經。告諸同道者。令知密意。」(D、六六)

「菩薩大悲轉相傳授。至於達摩。屆此爲初。遞代相傳。於今不絕。所得祕教。意在得人。如王髻珠。終不妄與。福德智慧。二種莊嚴。解行相應。方能建立。」(「頓悟無生般若頌」)⁽¹⁵⁷⁾

「菩薩慈悲遞相傳授。自世尊滅後。西天二十八祖。共傳無住之心。同說如來知見。至於達磨。屆此爲初。遞代相承。於今不絕。所傳祕教。要藉得人。如王髻珠。終不妄與。福德智慧。二種莊嚴。行解相應。方能建立。」(「顯宗記」、『傳燈錄』卷三〇)⁽¹⁵⁸⁾

以上が、私が検出した、神會の著作と密接な関係にあると認められる箇所のものである。これによって、兩者の間の關聯がいかに廣範、かつ、密接なものであるかが知られるであろう。即ち、それは、構成單位で言えば、a、g、j、m、r、u、v、w、B、C、D、Eに認めることができ、しかも、2、3、5、6、7、8、9、10、12、14、15、16、17、19、22、24、25、26については、これらが、神會の著作を

直接の典拠としたものであることは疑いえない。

従って、『壇經』を神會やその弟子の製作と考えるのも無理からぬことなのであるが、しかし、ここで注目すべきは、先に私が原『壇經』に比定した、b、c、f、i、k、lの部分が、ここに見事に缺落しているということなのである（これについては、後に掲げる《圖表5》も参照されたい）。このことは、次のような重要な結論を導きだす。即ち、

『壇經』の増廣に神會の一派が関わったことは否定し難いが、その原本自體は彼らの與かり知らぬところで成立し、彼らは既に成立していたそれを手に入れ、自らの主張を書き込むことで、『壇經』の面目を一新せしめた。

これは、敦煌本『壇經』そのものから導き出される結論なのであるが、これを傍證する資料が外に存在する。即ち、神會派の資料を分析することによって、彼らがある時期になって、初めて原『壇經』の存在を知ったらしいことが推測できるのである。

それは、石井本の『神會錄』に付された、いわゆる「六代の傳記」の惠能傳であって、そこには、以下のような記載を見ることができるのである。

「能禪師過嶺至韶州居漕溪。來往四十年。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。至景雲二年。忽命弟子玄楷智本。遣於新州龍山故宅建塔一所。至先天元年九月。從漕溪歸至新州。至先天二年八月三日。忽告門徒曰。吾當大行矣。弟子僧法海問曰。和上。以後有相承者否。有此衣何故不傳。和上謂曰。汝今莫問。以後難起極盛。我緣此袈裟幾失身命。汝欲得知時。我滅度後四十年外。豎立宗者即是。其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。」⁽¹⁵⁹⁾

ところで、これと並行する記載が、『歷代法寶記』の惠能傳にもあるが、そこでは、次に見るごとく、一部に重大な相違が見られる。

「能禪師至韶州曹溪。四十餘年開化。道俗雲奔。後至景雲二年。命弟子玄楷。令新州龍山造塔。至先天元年。問。塔成否。答。成。其年九月。從曹溪却歸。至新州。曹溪僧玄楷智海等問。和上已後。誰人得法承後。傳信袈裟。和上答。

汝莫問。已後難起極盛。我緣此袈裟。幾度合失身命。..(中略)..更莫問我。
汝若欲知得我法者。我滅度二十年外。豎立我宗旨。即是得法人。至先天二年。
忽告門徒。吾當大行矣。八月三日夜。奄然坐化。大師春秋七十有六」⁽¹⁶⁰⁾

『歷代法寶記』は、惠能傳だけでなく他の部分においても、「六代の傳記」と並行する内容を多く持っているのが、それを資料の一つとしたことは間違いない。ここもそのように見做せるのであるが、ただ、この箇所から判断すれば、次の二點から、むしろ、『歷代法寶記』のほうが古い形態を傳えていると見るべきように思われる。

1. 「六代の傳記」の『金剛經』に關する一節は、文脈から見て明らかに過剰で、後代の挿入と見ることができる⁽¹⁶¹⁾。
2. 『歷代法寶記』では懸記が「二十年」であったのに、「六代の傳記」では「四十年」となっている。既に指摘されているように⁽¹⁶²⁾、前者は滑臺の宗論における神會の北宗批判を意味し、後者は神會晩年の榮光を指すと見得るが、後の者にとって、國師としての入内という、誰にも理解できることがらの意義が重視されるにいたるのは當然であるし、懸記の対象を時代的に降る出來事から、それ以前の出來事に改めるということは、神會對する考え方によほどの變化がないかぎりありえないことである。

つまり、「六代の傳記」は早い時期に成立しており、『歷代法寶記』は、それをそのまま資料に用いたのであるが、一方、本家の「六代の傳記」の方は、その後、一部に改變が施され、それが今日にまで傳えられたと見得るのである⁽¹⁶³⁾。

そして、ここで特に問題にすべきは、上のような改變と並行する形で、この懸記を導き出す役目を果たしている弟子が、「玄楷智海等」から、「法海」へと改められているということである。「智海」と「法海」が同一人物であることは、ほぼ間違いのないところであるが、從來、「智海」の名で知られていた人物を（恐らく、それは、神會自身の記憶によるものであろう）、どうして、わざわざ「法海」と改めたのであろうか？ 恐らく、そこには、「弟子法海集記」とされていた古『壇經』の存在が関わっていたに違いないであろう。つまり、神會の弟子たちがこれを手に入れ、それによって初めて、神會から聞いていた、惠能門下の上座「智海」の正しい名前が、法海であったことを知ったのである。

實際、この推測を證するかのように、『壇經』にも、

「上座法海。向前言。大師。大師去後。衣法當付何人。大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。」(y、五七)

と、この懸記が書き込まれ、しかも、その質問者が法海とされているのを見ることができるのである。

このことから見て、『壇經』が神會派とは異なるところで既に成立しており、それに、編者の名として、「法海」の名が書き込まれていたことは間違いないであろう。従って、原『壇經』は、それ自體が語るように、惠能が大梵寺で行った説法、授戒の内容を、弟子の法海が記録、編輯したものであったと認めて差し支えないはずである。

ここにおいて、原『壇經』は、惠能の思想を伝えるほとんど唯一の資料であることになる⁽¹⁶⁴⁾。そこで、次に、これに基づいて惠能の思想の特質を探ってみたい。

6. 原『壇經』より見たる惠能の思想

『壇經』のなかで、惠能の思想を眞に伝えるものが、上のような形で摘出された「原『壇經』」の部分のみであるとする、我々の惠能に対する考え方に大きな變革をもたらさざるをえないであろう。なぜなら、そこには、從來、惠能の思想の核心と見られてきたものの多くが含まれていないからである。

例えば、鈴木大拙氏の惠能觀は、今日のそれにも多大な影響を残したと思われるが、「六祖壇經、慧能及慧能禪につきて」と題する論攷において、氏の掲げる「慧能禪の中心點となるべき主張」とは、次の四つである⁽¹⁶⁵⁾。

1. 「看心」説の批判
2. 「見性」説
3. 「頓悟」説
4. 「定慧不二」説

ところが、このうち、1の「看心」説の批判や、4の「定慧不二」説については、

原『壇經』部分に見えないから、慧能の思想と認むべきものではない。また、2の「見性」説や3の「頓悟」説についても、確かにこれらは既に原『壇經』に見られるものであるが、後に問題にするように、必ずしも慧能の獨創とは言いがたいものなのである。

外にも慧能の思想を論じている人は多いが、特に日本や中國の學者の場合、宋代に確立された傳統的惠能觀から完全には自由になっていないと思われる點が多々あるように思われる。しかし、この問題に關して、これ以上の検討を行うことは省略し、原『壇經』のみによって慧能の思想を窺い、それを禪宗史のなかに位置付けてみたいと思う。

a. 原『壇經』の本文

原『壇經』の思想について考えるに當たって、先ず、その前提として、その全文を掲げてみたい。以下に掲げる本文は、敦煌本から摘出された原『壇經』部分を接合し、獨立した文獻として、新たに科段しなおしたものである（科段はローマ數字で示してある。以下、原『壇經』を引用する場合は、この科段によって示すことにする）。

(I) 惠能大師於韶州大梵寺施法 一卷 弟子法海集記

(II) 惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒。

(III) 能大師言。善知識。淨心念摩訶般若波羅蜜法。

大師不語。自淨心神。良久乃言。善知識。靜聽。菩提般若之智。世人本自有之。即緣心迷。不能自悟。須求大善知識示導見性。

善知識。愚人智人。佛性本無差別。只緣迷悟。迷即爲愚。悟即成智。維摩經云。即時豁然還得本心。菩薩戒經云。本源自性清淨。

善知識。見自性自淨。自修自作自性法身。自行佛行。自作自成佛道。

(IV) 善知識。惣須自體受無相戒。一時逐惠能口道。令善知識見自三身佛。

於自色身歸依清淨法身佛

於自色身歸依千百億化身佛

於自色身歸依當來圓滿報身佛 已上三唱

色身是舍宅。不可言歸向者。三身在自法性。世人盡有。爲迷不見。外覓三如來。不見自色身中三世佛。善知識聽。與善知識說。令善知識。於自色身。見自法性有三世佛。此三身佛。從自性上生。

何名清淨法身佛。善知識。世人性本自淨。萬法在自性。思量一切惡事。即行於惡行。思量一切善事。便修於善行。知如是一切法盡在自性。自性常清淨。日日常明。只爲雲覆蓋。上明下暗。不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散。卷盡雲霧。萬像參羅。一時皆現。世人性淨。猶如清天。惠如日。智如月。智惠常明。於外著境。妄念浮雲。蓋覆自性。不能明故。遇善知識。聞真正法。吹却迷妄。內外明徹。於自性中。萬法皆現。一切法在自性。名爲清淨法身。自歸依者。除不善心。及不善行。是名歸依。

何名爲千百億化身佛。不思量性即空寂。思量即是自化。思量惡法。化爲地獄。思量善法。化爲天堂。毒害化爲畜生。慈悲化爲菩薩。智惠化爲上界。愚癡化爲下方。自性變化甚多。迷人自不知見。念念起惡。常行惡道。迴一念善。智惠即生。此名自性化身。

何名當來圓滿報身。一燈能除千年闇。一智能滅萬年愚。莫思向前。常思於後。常後念善。名爲報身。一念惡。報却千年善亡。一念善。報却千年惡滅。無始已來。後念善。名爲報身。

從法身思量。即是化身。念念善。即是報身。自悟自修。即名歸依也。皮肉是色身。色身是舍宅。不在歸依也。但悟三身。即識大意。

(V) 今既自歸依三身佛已。與善知識。發四弘大願。善知識。一時逐惠能道。

衆生無邊誓願度 煩惱無邊誓願斷

法門無邊誓願學 無上佛道誓願成 已上三唱

善知識。衆生無邊誓願度。不是惠能度。善知識心中衆生。各於自身。自性自度。

何名自性自度。自色身中。邪見煩惱。愚癡迷妄。自有本覺性。只本覺性。將正見度。既悟正見般若之智。除却愚癡迷妄衆生。各各自度。邪來正度。迷來悟度。愚來智度。惡來善度。煩惱來菩提度。如是度者。是名眞度。

煩惱無邊誓願斷。自心除虛妄。

法門無邊誓願學。學無上正法。

無上佛道誓願成。常下心行。恭敬一切。遠離迷執覺智。當生般若。除却迷妄。即自悟。佛道成。行誓願力。

(VI) 今既發四弘誓願訖。與善知識。無相懺悔。滅三世罪障。

大師言。善知識。

前念後念及今念	念念不被愚迷染
從前惡行一時除	自性若除即是懺
前念後念及今念	念念不被愚癡染
除却從前矯誑心	永斷名為自性懺
前念後念及今念	念念不被疽疾染
除却從前嫉妬心	自性若除即是懺

已上三唱

善知識。何名懺悔。懺者。終身不作。悔者。知於前非惡業。恆不離心。諸佛前口說無益。我此法門中。永斷不作。名為懺悔。

(VII) 今既懺悔已。與善知識。授無相三歸依戒。

大師言。善知識。

歸依覺兩足尊 歸依正離欲尊 歸依淨衆中尊

已上三唱

從今已後。稱佛為師。更不歸依餘邪迷外道。願自性三寶慈悲證明。

善知識。惠能勸善知識。歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。

自心歸依覺。邪迷不生。少欲知足。離財離色。名兩足尊。

自心歸依正。念念無邪故。即無愛著。以無愛著。名離欲尊。

自心歸依淨。一切塵勞妄念。雖在自性。自性不染著。名衆中尊。

凡夫不解。從日至日。受三歸依戒。若言歸佛。佛在何處。若不見佛。即無所歸。既無所歸。言却是妄。

善知識。各自觀察。莫錯用意。經中只言。自歸依佛。不言歸依他佛。自性不歸。無所歸處。

(VIII) 今既自歸依三寶。惣各各至心。與善知識。說摩訶般若波羅蜜法。善知識。雖念不解。惠能與說。各各聽。

摩訶般若波羅蜜者。西國梵語。唐言大智惠到彼岸。

何名摩訶。摩訶者是大。心量廣大。猶如虛空。能含日月星辰。大地山河。一切草木。惡人善人。惡法善法。天堂地獄。盡在空中。世人性空。亦復如是。

性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人。惡之與善。惡法善法。盡皆不捨。不可染著。猶如虛空。名之爲大。此是摩訶行。

何名般若。般若是智惠。一切時中。念念不愚。常行智惠。即名般若行。一念愚。即般若絕。一念智。即般若生。世人心中常愚。自言我修般若。般若無形相。智惠性即是。

何名波羅蜜。此是西國梵音。唐言到彼岸。解義離生滅。著境生滅起。如水有波浪。即是此岸。離境無生滅。如水永長流。故即名到彼岸。故名波羅蜜。

一切經書。及諸文字。小大二乘。十二部經。皆因人置。因智惠性故。故然能建立。若無世人。一切萬法。本亦不有。故知。萬法本因人興。一切經書因人說有。

(IX) 縁在人中有愚有智。愚爲小人。智爲大人。迷人問於智者。智人與愚人說法。令彼愚者悟解心開。迷人若悟心開。與大智人無別。故知。一切萬法。盡在自身心中。何不從於自心。頓見眞如本性。菩薩戒經云。我本源自性清淨。維摩經云。即時豁然還得本心。善知識。各自觀心。令自本性頓悟。若不能自悟者。須覓大善知識。示導見性。若自悟者。不假外善知識。

若取外求善知識。望得解脫。無有是處。識自心內善知識。即得解脫。若自心邪迷。妄念顛倒。外善知識。即有教授。救不可得。

b. その思想について

先ず、その全體を一瞥するために、全體構成を考慮に入れながら、各段ごとに、その内容を要約してみたい。

(I) 標題

惠能が大梵寺で行った説法を弟子の法海が記録したものであることを示す。

(II) 状況の説明

惠能は、大梵寺の講堂で、大衆に摩訶般若波羅蜜の法を説き、無相戒を授けた。

(Ⅲ) 説法 1 原理論の提示

『維摩經』や『梵網經』に言うように、般若の智は、誰にも本から備わっている。にも拘わらず悟れないのは、自ら迷うからに外ならない。従って、よき指導者の教えに従い、自ら見性を遂げるべきである。

(Ⅳ) 授戒作法 1 三身に歸依させる

佛の三身は、全て自分の法性に存する。従って、佛に歸依するといっても、自分の内の三身に歸依すればよく、その外に佛を求める必要はない。

では、その場合の三身とは何かと言え、自性は、自ら善惡の萬有を變現させるが、それ自體は常に清淨・空寂であり續ける。その自性そのものを法身と呼ぶ。一方、自性の變現たる善に目覺めることによって生じた智慧を化身と呼び、その智慧によって、同じく自性の變現たる惡を斷じ盡くし、常に善のみを變現するようになった状態を報身と呼ぶのである。従って、三身佛に歸依するとは、悟りに向けて自ら修行することに外ならない。

(Ⅴ) 授戒作法 2 四弘誓願を起こさせる

「衆生無邊誓願度」という場合の「衆生」とは、心中の煩惱をいうのであって、それを「度す」とは、各人が、自らの本覺性に従って、正見・般若の智によって、その煩惱を除くことなのである。四弘誓願は、これに盡きる。

(Ⅵ) 授戒作法 3 懺悔させる

「懺悔」とは、佛の前で犯した罪を告白することなどではない。それは、これまで心を支配してきた煩惱を、自性によって取り除き、常に過去の行爲を反省しつつ、心を清淨に保ち、過ちを犯さないことをいうのである。

(Ⅶ) 授戒作法 4 無相の三歸依戒を授ける

三歸依の對象は、「自性の三寶」でなくてはならない。即ち、「佛」とは悟りのこと、「法」とは正しいということ、「僧」とは清淨ということ

である。従って、三歸依とは、煩惱を離れ、自性に徹すること、それをいうのである。

(Ⅶ) 説法 2 摩訶般若波羅蜜の法を説く

「摩訶般若波羅蜜」は、中國語に翻譯すると、「大智恵到彼岸」となる。そのうち、「大」とは、自性が善惡の萬有を變現せしめつつ、自らは常に清淨であり續けるのを虚空に譬えていうのである。また、「智恵」とは、常に煩惱を離れること、「到彼岸」とは、萬有に囚われることなく空寂であることをいうのである。そして、佛教のあらゆる教義は、この智恵というものに、その基礎を置いているのである。

(Ⅸ) 説法 3 原理論の確認

人には能力に差があるが、たとえ能力が劣っていても、悟ってしまえば、その境地に違いはない。『梵網經』や『維摩經』にいうように、全ては自性の中に備わっているのであるから、觀心によって見性を遂げなくてはいけない。一人で悟れなければ、指導者を求める必要があるが、あくまでも主體は自分であることは忘れてはならない。

こうしてみると、既に言われているように⁽¹⁶⁶⁾、原『壇經』の本質が授菩薩戒儀にあったことが一目瞭然となる。

神秀－普寂系の『大乘無生方便門』『通一切經要義集』の序章部分⁽¹⁶⁷⁾や、神會の『壇語』が授菩薩戒儀であることは既に知られているが、慧能も、布教のため、當時、流行していた菩薩戒を授ける儀式を利用していたのである⁽¹⁶⁸⁾。

上に見るように、原『壇經』は、非常に整った構造を持っている。即ち、説法の冒頭で慧能は、先ず、修行の前提である如來藏の理論と善知識の占める役割を述べるのであるが、特に如來藏を「菩提般若之智」と呼び、後に般若波羅蜜を説く伏線を成している。その後は、歸依三身、四弘誓願、懺悔、三歸依戒と授戒作法が続くが、その内容は、それらの儀式を、全て内面的に解するという点で、その立場は一貫している。そして、般若波羅蜜の説明に續き、最後に冒頭の主張を繰り返して、それを確認させているのである。

慧能は、布教のため、しばしばこうした授戒の法會を開いたはずである。従って、恐らく、授戒を繰り返すうちに、その作法や説法も、次第にある程度、定式化

していったに違いない。それゆえ、大梵寺における法會も、實際のところ、かなり整った形態を取っていたと思われる。

しかし、そのような法會がしばしば行われたのであれば、假に原『壇經』の中心部が大梵寺におけるそれであったとしても、それが、その單なる事實の記録であると考えなければならない理由は存在しない。それよりはむしろ、上座の法海が、そうした幾度にも及ぶ同種の説法を整理して、大梵寺におけるそれに集約し、一冊の書物に仕立てたのが、この原『壇經』であったと考えるべきだろう。従って、それが極めて整った構造を持っていたにしても、特に驚くには当たらないと思われる。

そして、原『壇經』に見られる、このような緊密な構成は、裏を反せば、先の手順で摘出された、この原『壇經』が、必ずしも荒唐無稽なものでないことを示すものと言えようが、それはともかくとして、ここから窺われる慧能の思想はいかなるものかと言えば、おおよそ、次のような諸點に纏められるのではないと思われる。

1. 如來藏思想を基礎に置く。
2. 如來藏を、存在論的には「法性」「自性」、認識論的には「般若」「智慧」と呼び、後者によって前者を認識する「見性」を絶対視し、それを「頓悟」と呼び、佛の悟りと等置する。
3. そのため、佛教におけるあらゆる教義や修行、儀式の價值を二義的なものとし、それらを全て、「見性」の立場から内面的に理解することでのみ、その意義を認める。
4. 「見性」に至るには、煩惱を離れ、「自性」に徹することが必要であるが、そのための方法として、「觀心」を行う。
5. 修行者が自ら修行を行うべきことを強調し、指導者の價值を限定的にしか認めない。

ところで、ここで、是非とも問題にしておかなくてはならないのは、「見性」と「觀心」の関係であろう。慧能は、

「善知識。各自觀心。令自本性頓悟。」(IX)

と言う。「觀心」を「見性」の手段と考えていることは明らかである。では、「觀

と「見」、「心」と「性」の相違は、一體、どこにあるのだろうか？

先ず、前者について考えてみよう。「観」という文字が現れるのは、上の引用以外では、次の一例を見るのみである。

「善知識。各自觀察。莫錯用意。經中只言。自歸依佛。不言歸依他佛。自性不歸。無所歸處。」(Ⅶ)

ここで、「莫錯用意」と共に用いられていることから知られるように、この「観」という言葉には、意志が含まれている。つまり、「観心」とは、心を観ずる修行なのである。

一方、「見」はいかなる文脈で現れているかと言えば、

「大善知識示導見性」(Ⅲ)(Ⅸ)

「見自性自淨」(Ⅲ)

「不見自色身中三世佛」(Ⅳ)

「見自法性有三世佛」(Ⅳ)

「若不見佛。即無所歸」(Ⅶ)

「頓見眞如法性」(Ⅸ)

などと、ほとんど常に「性」「自性」「法性」「佛」などを、その対象として用いられている。では、なぜ、これらの場合、「観」ではなくて、「見」が用いられるのであろうか？ それは、恐らく、「見」という言葉が、「観」とは異なり、努力せずとも「おのづと見える」という意味相いを強く持っているという點に求められるであろう。このことを考える上で参考になるものとして、次の文章がある。

「日月光明。只爲雲覆蓋。上明下暗。不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散。卷盡雲霧。萬像參羅。一時皆現。世人性淨。猶如清天。惠如日。智如月。智惠常明。於外著境。妄念浮雲。蓋覆自性。不能明故。遇善知識。聞眞正法。吹却迷妄。内外明徹。於自性中。萬法皆現。」(Ⅳ)

ここで、慧能は、「自性」を空に、「智慧」を太陽と月に、「妄念」を雲に譬えた上で、太陽と月は常に輝いているのに、雲に覆われるからそれを「見る」ことができぬと言う。この前提として、雲、即ち、妄念が無いのが元來のものだという思考

があることは明らかであろう。つまり、それが本来の姿であるから、わざわざ努力して「観」ずるまでもなく、自然に「見」えるというのである。

ここにおいて、「性」という概念が、表面の奥底にある本質という意味相いを持つことが知られるが、そのようなものであるからこそ、それは、

「善知識。世人性本自淨。萬法在自性。思量一切惡事。即行於惡行。思量一切善事。便修於善行。知如是一切法盡在自性。自性常清淨。」(Ⅳ)

「性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人。惡之與善。惡法善法。盡皆不捨。不可染著。」(Ⅷ)

などと、善惡を超越した絶対的なものとされ、また、その意味において、

「見自性自淨」(Ⅲ)

「本源自性清淨」(Ⅲ)(Ⅸ)

「自色身中。邪見煩惱。愚癡迷妄。自有本覺性。」(Ⅴ)

「歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。」(Ⅶ)

「一切塵勞妄念。雖在自性。自性不染著。」(Ⅶ)

「一切經書。及諸文字。大小二乘。十二部經。皆因人置。因智惠性故。故然能建立。」(Ⅷ)

と、「正」「覺」「淨」「自淨」「清淨」「不染著」と形容され、「覺」「智惠」を冠して呼ばれるのである。つまり、それは、人間を含む萬物の根據とされているが故に、本質的に、善なるものと考えられているのである。これが、通常、言われる「如来藏」であることは言を待たまい。

これは、ある意味では、形而上學的、宗教的要請とも言えるが、ただこの場合、それは單に頭の中で假定されただけのものではなく、禪修行の過程で、實際に現れてくる境地にその基礎を持っているということは忘れてはならないであろう。

これに對して、「心」はどうかと言えば、

「菩提般若之智。世人本自有之。即緣心迷。不能自悟。」(Ⅲ)

「若自心邪迷。妄念顛倒。」(Ⅸ)

のように、迷い得るものであり、それ故、

「自歸依者。除不善心。及不善行。」(IV)

「自心除虛妄。」(V)

「除却從前矯誑心。」(VI)

「除却從前嫉妬心。」(VI)

「迷人問於智者。智人與愚人說法。令彼愚者悟解心開。迷人若悟心開。與大智人無別。」(IX)

のように、それから脱却することも可能なものと考えられているのである。

そして、兩者の關係は、次の文によって最もよく表わされているように思われる。

「何不從於自心。頓見眞如本性。」(IX)

つまり、「心」が、通常、我々の言うところの現實の心理作用であり、善惡の傾向を持ちうるのに對して、「性」は、その奥底にあって、その「心」のいかなる動きにも影響されない、常に清らかな本質なのである。従って、「觀心」によって「見性」に至るとは、「心」を觀察することによって、その奥にある「性」を掴むこと、即ち、如來藏を顯現せしめることを言うのである。そして、それができれば、「心」の働きは「性」に合致するが故に、惡に流れることがなくなる。それが、

「維摩經云。即時豁然還得本心。」(III)

と言われる場合の、「本心」を取り返した状態に外なるまい。

このように、「性」と「心」は、原『壇經』では明確に區別して用いられており⁽¹⁶⁹⁾、従って、「見性」と「觀心」は、相互に別個の内容を持っているが故に、相互に矛盾することなく、並存しうるのである⁽¹⁷⁰⁾。

この「性」と「心」の區別は、一部、混亂は見られるものの⁽¹⁷¹⁾、その後の増補部分においても、基本的には維持されており、これが、慧忠の言葉とされる、いわゆる「南陽慧忠國師語」において批判されている當のものであることは、後に見るごとくである。

次に、これらの思想を、神會の思想、ならびに彼のいわゆる「北宗禪」のそれと比較することで、慧能の思想の特質を探てみたい。

c. 慧能の思想の特質

上に論じたことから明らかなように、原『壇經』から窺われる慧能の思想は、

1. 如來藏思想
2. 「觀心」による「見性」と「頓悟」
3. 「見性」の立場からする教義の内面的解釋
4. 自力の強調

などを、その骨子とするものである。

このうち、1の如來藏思想が禪一般の基本であることは言うまでもないことであるから⁽¹⁷²⁾、特にここで問題にするには及ばないであろう。

2の「觀心」（「看心」とも書かれる）が、神秀系において、その中心を占めた修行法であったことはよく知られている。張說撰の神秀の碑文「唐國師玉泉寺大通禪師碑」や、李邕が、神秀の弟子、普寂のために撰した「唐嵩嶽寺碑」にこの言葉が見えるので⁽¹⁷³⁾、これが、彼らの思想の核心をなすと一般に見做されていたことは間違いない。

特に、神秀作とされる『觀心論』は、この「觀心」を主題としたものであるし、『大乘無生方便門』の序章たる授菩薩戒儀の部分には、この修行法が簡潔に描寫されている⁽¹⁷⁴⁾。そこで、それらによって、その内容を窺ってみよう。

まず、『觀心論』では、その冒頭で、「心」が全ての根本であるから、「觀心」によって全ての修行を包攝できるとした上で、その「觀心」を説明して、次のように述べる。

「又問。云何觀心。稱之爲了。

答曰。菩薩摩訶薩。行深般若波羅蜜多時。了於四大五蔭。於空無我中。了見自心。有二種差別。云何爲二。一者淨心。二者染心。其淨心者。即是無漏眞如之心。其染心者。即是有漏無明之心。二種之心。法爾自然。本來俱有。雖假緣合。本不相生。淨心恆樂善因。染體常思惡業。若眞如自覺。不受所染。則稱之爲聖。遂能遠離諸苦。證涅槃樂。若隨緣造業。受其纏縛。則名之爲凡。於是沈淪三界。受種種苦。何以故。由彼染心障眞如體故。十地經云。衆生身中。有金剛佛性。猶如日輪體明圓滿廣大無邊。止爲五蔭重雲所覆。如瓶內燈光不能顯了。又涅槃經云。一切衆生皆有佛性。無明覆故。不得解脫。佛性者。

即覺性也。但自覺覺他。智惠明了。離其所覆。則名解脫。故知。一切諸善。以覺爲根。因其覺根。遂顯現諸功德樹。涅槃之果。因此而成。如是觀心。可名爲了。」⁽¹⁷⁵⁾

ここで、「自心」を觀ずることによって、そこに「淨心」＝「無漏眞如之心」と「染心」＝「有漏無明之心」という「二種之心」を見出し、前者が本來のものであるのに、後者がそれを妨げるから迷いが起こり、輪廻に沈淪することになると言い、その「淨心」を『十地經』や『涅槃經』に説く「金剛佛性」や「佛性」によって基礎づけているのであるが、要するに、神秀の言う「觀心」は、様々な形で現に生起している自分の心を直視し、その現象の奥底に、清淨なる本性の存在を認める修行法であると言ってよいであろう。

この修行法は、『大乘無生方便門』では、和尚と弟子の問答の形で極めて具體的に叙述されている。

「問。佛子。心湛然不動。是没言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心。頓超佛地。

和擊木。一時念佛。

和言。一切相。總不得取。所以『金剛經』云。凡所有相皆是虛妄。看心若淨。名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心。放曠遠看。平等看。盡虛空看。

和問言。見何物。

子云。一物不見。

和。看淨。細細看。即用淨心眼。無邊無涯際遠看。

和言。無障礙看。

和問。見何物。

答。一物不見。

和。向前遠看。向後遠看。四維上下一時平等看。盡虛空看。長用淨眼看。莫間斷。亦不限多少看。使得者。然身心調。用無障礙。

和言。三點是何。

子云。是佛。身心得離念。不見心心如。心得解脫。不見身色如。身解脫。如是長時無斷用。

入言。虛空無一物。清淨無有相。常令不間斷。從此永離障。眼根清淨。眼

根離障。耳根清淨。耳根離障。如是乃至六根清淨。六根離障。一切無礙。是即解脫。不見六根相。清淨無有相。常不間斷。即是佛。」⁽¹⁷⁶⁾

恐らく、これは、神秀門下において実際に行われていた修行法を組織化し、問答形式で叙述したものであろうが、修行者は、「遠看」「平等看」「盡虛空看」「無障礙看」「四維上下一時平等看」「不限多少看」といった指示に従って「看心」を行い、「一物不見」の境地（「淨心地」）に至り、そこに留まるよう求められている。そして、その時、六根が清淨、無礙となって、やがて、その存在性自體が無化されて、「解脫」を得、「佛」となると言う。

ここでは、「法性」「自性」「佛性」といった言葉は現れてこないが、

「一物不見。」

「身心得離念。不見心心如。心得解脫。不見身色如。身解脫。」

「虛空無一物。清淨無有相。常令不間斷。從此永離障。眼根清淨。眼根離障。耳根清淨。耳根離障。如是乃至六根清淨。六根離障。一切無礙。是即解脫。不見六根相。清淨無有相。常不間斷。即是佛。」

と表現されているのは、正しく「見性」體驗に外ならないであろう。従って、ここでも、「看心」は、「見性」に至る方法と考えられているのである。

神秀の碑文である「唐玉泉寺大通禪師碑銘并序」は、その冒頭に、

「譚夫總四大者。成乎身矣。立萬始者。主乎心矣。身是虛哉。即身見空。始同妙用。心非實也。觀心若幻。乃等眞如。名數入焉妙本乖。言說出焉眞宗隱。故如來有意傳要道。力持至德。萬劫而逢付法印。一念而頓受佛身。誰其宏之。實大通禪師其人也。」⁽¹⁷⁷⁾

と述べるが、ここで、心を觀じて、それを幻のごときものと認識できれば、それが眞如であると言うのも、全く同じ事實を表現したものとさえよう。

また、普寂の影響下で成立した『嵩岳寺碑』には、次に掲げるように、「看心」と「見性」が竝立した形で現れている。これも、神秀－普寂系において、この二つの概念が矛盾するものではなかったことを示している。

「莫不佛前受記。法中出家。湛然觀心。了然見性。」⁽¹⁷⁸⁾

しかし、このような観法は、何も神秀に始まったわけではない。というのは、法如系の『修心要論』や『導凡趣聖心決』にも、次のように、ほぼ同種の観法を見ることができからである。

○『修心要論』

「好自閑靜身心。一切無所攀緣。端坐正身。令氣息調。微其心。不在内。不在外。不在中間。好好如如。穩熟看。即及見此心識流動。猶如水流陽炎。葉葉不住。既見此識時。唯是不内不外。緩緩如如穩看熟。即返覆融消。虛擬湛住。其此流動之識。颯然自滅。滅此識者。乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識身等滅已。其心即虛擬淡泊。皎潔泰然。吾更不能說其形狀。汝若欲得知者。取涅槃經金剛身品。及維摩經見阿閼佛品。緩緩尋思。此是實語。能於行住坐臥中。及對五慾八風。不失此心者。是人梵行已立。所作已辦。究竟不受生死之身。五慾者。色聲香味觸。八風者。利衰毀譽稱譏苦樂。此是行人磨鍊佛性處。」⁽¹⁷⁹⁾

○『導凡趣聖心決』

「問。既須此觀。上有能觀所觀在耶。答曰。今言却觀者。只是嘗念。觀心自却觀。更無能所。凡刀不自割。指不自指。心不自觀心。意在無觀之時。即有能觀所觀。正却觀之時。既無能所觀。此時離言絕相。言語道斷。心行處滅。」⁽¹⁸⁰⁾

『修心要論』においては、「其心」を「不在内。不在外。不在中間」と「穩看熟視」していると、それが、「水流陽炎」出しの^しのように流動しやがて、「反覆融消。虛擬湛住」し、遂には「颯然自滅」して「虛擬淡泊。皎潔泰然」となると言い、一方、『導凡趣聖心決』では、「觀心」を行った後、「却觀」なる方法によって、「無能所觀。此時離言絕相。言語道斷。心行處滅」なる境地に至るべしと説くのであるが、この説相は、基本的には、神秀－普寂系の説と全く同型であると言える。

従って、この修行法は、東山法門に由來すると見るべきなのであり、慧能が「觀心」による「見性」を説いたのも、それをそのまま繼承したものと考えることができるのである。

「見性」と「頓悟」が、一般に慧能の思想の核心と見られていることは、先に言及した、「慧能禪の中心點となるべき主張」についての鈴木大拙の見方からも窺わ

れるが、しかし、これらの主張がそれ以前になかったわけでは決してない。

先ず、「見性」について考えてみると、確かに、神秀－普寂系の諸文献には、これはほとんど見られないのであるが、東山法門と密接な関係にある『心王經』⁽¹⁸¹⁾には、既に、

「喜者。菩薩爾時遇善知識。正心眞學平等無礙一相大乘。六波羅蜜之所薰修。念念無間。即入法流。明見佛性。故言喜也。」(七十五)

「何以故。爾時。佛身究竟。不受其功。見於佛性。而得明了。菩薩寂一入道。道心未明。投一自守。見於佛性。而不明了。」(五十五)⁽¹⁸²⁾

などと、「見佛性」という形で、この思想が見えているし、法如系の『修心要論』にも、

「爾時無有定慧方便。而不能得了明見佛性。只是行人沈沒之處。」⁽¹⁸³⁾

と、やはり、同様の形で現れている。更に、侯莫陳居士の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』には、

「問曰。見何物。答曰。經云。見性成佛道。」(ペリオ二七九九號)⁽¹⁸⁴⁾

「看一切色相。了了見法性。清淨常現前。」(同上)⁽¹⁸⁵⁾

などと、原『壇經』と同じ、「見性」「見法性」といった言葉が見えているのである⁽¹⁸⁶⁾。

従って、これも、東山法門から連綿と受け継がれたものと見るべきであって、むしろ、神秀－普寂系に見えないことのほうを異とすべきなのである。

一方、「頓悟」説については、外に觸れたところがあるので⁽¹⁸⁷⁾、ここでは省略したいが、これが初期の禪宗において普遍的な主張であって、決して、言うところの「南宗」の獨占でなかったことは、今や、疑う餘地のない事実となっているといつてよい。

要するに、一般の通念に反して、「見性」説も、「頓悟」説も、必ずしも慧能の獨創性を示すものとは言えないのである。

3の内面的教義解釋が、やはり、初期禪宗一般に見られるものであることは、既に、個々の禪宗文献について論じたところであり⁽¹⁸⁸⁾、しかも、「大乘五方便」

系の諸本の展開を辿ることによって明らかにしたように、この傾向は、特に、神秀－普寂系では、時と共にその勢いを増していったものなのである。

原『壇經』は、例えば、「三歸依」の対象である「三寶」を自性の内に求めるべきだとして、次のように言う。

「善知識。惠能勸善知識。歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。

自心歸依覺。邪迷不生。少欲知足。離財離色。名兩足尊。

自心歸依正。念念無邪故。即無愛著。以無愛著。名離欲尊。

自心歸依淨。一切塵勞妄念。雖在自性。自性不染著。名衆中尊。

凡夫不解。從日至日。受三歸依戒。若言歸佛。佛在何處。若不見佛。即無所歸。既無所歸。言却是妄。

善知識。各自觀察。莫錯用意。經中只言。自歸依佛。不言歸依他佛。自性不歸。無所歸處。」(Ⅶ)

このように一切の佛事を全て自分の内面の事實に引き當てて理解しようとする姿勢は、『觀心論』に、通常行われている様々な功德に言及して、例えば、

「又長明燈者。即正覺心也。智惠明了。喻之爲燈。是故。一切求解脫者。常以身爲燈臺。心爲燈盞。信爲燈炷。增諸戒行。以爲添油。智惠明達。喻如燈火常然。如是眞如正覺燈。照破一切癡暗。能以此法。轉相開悟。即是一燈然百千燈。以一燈續明。明終不盡。以無盡故。號曰長明。過去有佛。名爲然燈。義亦如是。愚癡衆生。不會如來方便之說。專行虛妄。執着有爲。遂然世間蘇油之燈。以照一室。乃稱依教。豈不謬乎。」⁽¹⁸⁹⁾

などと言うのと正にその軌を一にするものである。

慧能が菩薩戒を「無相戒」と規定するのは、實にこのような姿勢に依ると言えるが、これは、『心王經』に、

「觀身實相。受佛心戒。」(三十九)⁽¹⁹⁰⁾

というのを『心王經註』が、

「觀者。看也。看其身心。猶如虛空。無有相貌。名爲心戒也。」

と註解するのと同じの立場であると言えよう⁽¹⁹¹⁾。

しかし、原『壇經』は、このように全體的な傾向を他の初期禪宗文獻と共にしているだけではない。個々の解釋を見ても、多くの一致點を見出すことができるのである。

先ず、原『壇經』(V)の「四弘誓願」の項には、「衆生無邊誓願度」の「衆生」を煩惱のことと解し、衆生を度すとは、煩惱を離れることだとする解釋が見られるが、これは、次に掲げるように、多くの初期禪宗文獻に見えている。

「有力度衆生。〔問。〕云何是衆生。答。一切動念・生滅・妄想・顛倒・計度。並是衆生。〔問。〕云何度衆生。〔答。〕爲無相實相不間斷。是度衆生。」
(『大乘五方便北宗』)⁽¹⁹²⁾

「〔問。〕有力度衆生。是沒是衆生。是沒是力。答。不動是力。妄念是衆生。身心不動。是名度衆生。」(同)⁽¹⁹³⁾

「煩惱衆生性本自離。故言實無衆生得滅度者。」(『金剛般若波羅蜜經注疏』)⁽¹⁹⁴⁾

「煩惱衆生。自性本離。有何所度。心病眼華。以爲有我。悟解之人。則非有我也。」(同)

「心生智惠。覺悟貪欲嗔恚妄想顛倒衆生。名爲常度衆生。」(『觀世音經讚』)⁽¹⁹⁵⁾

「貪二萬八千。嗔二萬八千。癡二萬八千。等分二萬八千。故云八萬四千衆生。煩惱名衆生。煩惱悟解。煩惱不生。轉成八萬四千般若波羅蜜。般若爲母。能出生養育。佛爲衆生父。般若能生佛。發大心。行大行。大智光明。普照十方。度脱衆生。智惠心觀。眼耳鼻舌身意。不入六塵。如貪嗔癡煩惱。皆是虛妄。便即捨離。而生清淨。故言度脱衆生。」(同)

また、原『壇經』(IX)には、「善知識」を内外の二つに分ける思考を見ることができる。即ち、通常、言うところの「善知識」、即ち、「指導者」「先達」を「外善知識」と呼び、それを、「自性」を意味すると思われる「内善知識」と對置しているのであるが、これも、次に掲げるように、既に、「大乘五方便」系の諸本に見えているものである。

「問。誰能開得智慧門。〔答。〕善知識能開。因聞善知識語。悟得六根本來不

動。有聲・無聲・聲落謝常聞。常順不動修行。是名外善知識能開智慧門。問。是沒是內善知識。答智慧是。知是智。識是慧。轉意成智。是開智門。即得智。是名內善知識能開智慧門。」（『大乘無生方便門』）⁽¹⁹⁶⁾

「問。云何不動。答。不動是開。問。誰能開智慧門。答。善知識能開智慧門。因善知識語。悟得六根不動。是外善知識。問。是沒是內善知識。答。智慧是內善知識。問。是沒是智慧。答。知是智。識是慧。轉意成智。了識成慧。是名內善知識。」（『大乘五方便北宗』）⁽¹⁹⁷⁾

従って、この點でも、慧能の獨自性が發輝されていると見ることは不可能と思われる。

最後に、4の自力の強調であるが、これは、確かに原『壇經』に特徴的な現象と言えるようである。後に示すように、敦煌本『壇經』は、全體に、「自」という文字を極めて多く用いているのであるが、特に、原『壇經』の部分に言えば、そこに現れる全ての文字の中で最も多く、しかも、二位以下を大きく引き離しているのである（第7節のcを参照）。

従って、これは、確かに慧能の思想の顯著な特徴と言うことができる。恐らく、ここに、慧能の自身の悟りの境地に對する強い自信と、弟子らを悟らせようとする強烈な意志を見ることは十分に可能と思われる。

ただ、これは、基本的には、慧能という個人の人格を反映するものであって、必ずしも、それが、その思想の本質的な獨自性を示すものではないと言わねばなるまい。

このように見てくると、原『壇經』から判斷する限り、神會が主張したように、慧能を東山法門の唯一の繼承者と見做すことが無理であるばかりか、後代の多くの人々が考えたように、彼を禪の革命家と見做すことすら不可能であると結論づけざるをえない。

ただ、原『壇經』だけからでも、恐らく言いうることは、これには彼が邊境の出身で、その活動も僻地に限られたことが與かつてと思われるのであるが、彼の禪風が、極めて素朴、直截的なものであったろうということである。

慧能は、神秀－普寂系ではほとんど見ることのできない「見性」という言葉をたびたび口にするのであるが、これは、『心王經』などによれば、むしろ、東山法門の息吹をそのまま傳えたものと見るのでできるのであって、このことからしても、慧能は、改革者であったどころか、むしろ、保守的傾向の強い人であったと見

るべきであろう。

貴顕に近付き、内面への沈潜の度を加える一方であった神秀－普寂系の人々の活動は、本来の東山法門からの逸脱とも言えるのであるから、この点から言えば、弘忍の衣鉢を嗣いだのは、「兩京法主・三帝門師」である神秀ではなく、嶺南の慧能その人だ、という神會の主張も、あながち根據のないものではないように思われる。

ただ、少なくとも慧能自身は、そのことに無自覺であったはずで、その眞の意味を理解しえたのは、北方に遊方し、神秀－普寂派の動向を鋭敏な感覚で察知しえた、弟子の神會であったのである。そして、その神會によって、慧能は、神秀の權威に對抗しうる切札として、その實際の價值を超えて偶像化されるに至ったのである。

上に、原『壇經』から窺われる慧能の思想と、神會のいわゆる「北宗禪」のそれとを比較したので、順序から言えば、今度は、それを神會その人（及び、その弟子たち）の思想と比較しなくてはならないわけであるが、しかし、それを私がここで苦勞して行う必要は全くない。というのは、彼の弟子たちによって、それは、客觀的な形で明らかにされているからである。

つまり、後に述べるように、原『壇經』は、やがて神會派の人々のものとなり、彼らによって大量の書き込みが行われるのであるが、そのような行爲が行われたこと自體、彼らが原『壇經』の思想に満足できなかったことを示すものであり、従って、慧能と神會、あるいは彼の弟子との思想的差異は、後代の附加部分として露わになっていると言えるのである。

7. 原『壇經』から敦煌本へ

上に述べたことによって、現在残されている敦煌本は、慧能が大梵寺で行った法會の記録を元に成立した原『壇經』を基礎として、それに大幅な増廣を施すことで成立したものであることが明らかになった。そして、その増廣には神會派の人々が深く関わっていたと考えられるのであるが、増補された部分だけを見ても、その思想、形態は甚だしく雑多で、それを一度になされたものと見ることは、到底、不可能である。従って、次に、その増廣の過程を辿らなくてはならないわけだが、結論から先に言ってしまうと、私は、原『壇經』から敦煌本へ成長する際に、四次に及ぶ増廣を

經たものと考えている。以下、順を追って、私の考えを説明して行きたい。

a. 第一次の増廣

最初に増補された部分がどこで、それによって、どのような形態のものが成立したかということを探るに当たって、先ず、参照すべきは、敦煌本の標題であろう。この標題が、敦煌本『壇經』の前半部（a～t）の、大梵寺における法會にしか該当しないものであることは、先に論じた通りであるが、このことは、ある時期、大梵寺における法會のみを内容とする『壇經』が存在していたことを示すものであろう（『壇經』という名稱は、この際に初めて付されたものと見るべきである）。

では、その『壇經』には、どの部分が存在したのであろうか？ これを窺わしめる資料として契嵩（1007-1072）が撰した「壇經贊」がある。

この成立は、契嵩が校訂し、至和三年（1056）年に刊行された、いうところの「契嵩本『壇經』」の序文（郎簡作）に、

「然六祖之說。余素敬之。患其爲俗所増損。而文字鄙俚繁雜。殆不可考。會沙門契嵩。作壇經贊。因謂嵩師曰。若能正之。當爲出財模印。以廣其傳。更二載。嵩果得曹溪古本。校之。勒成三卷。粲然皆六祖之言。不復謬妄。乃命工鑲板。以集其勝事。」⁽¹⁹⁸⁾

とあるため、至和元年（1054）と見ることができ、比較的新しいのであるが、次に示すように、そこに言及される内容が敦煌本とほぼ完全に一致するので、それが基づいた『壇經』が極めて古い形態を保つものであったことは、宇井伯壽氏が明らかにした通りである⁽¹⁹⁹⁾。

「壇經曰。定慧爲本者。趣道之始也。定也者。靜也。慧也者。明也。明以觀之。靜以安之。安其心。可以體心也。觀其道。可以語道也。一行三昧者。法界一相之謂也。謂萬善雖殊。皆正於一行者也。無相爲體者。尊大戒也。無念爲宗者。尊大定也。無住爲本者。尊大慧也。夫戒定慧者。三乘之達道也。夫妙心者。戒定慧之大資也。以一妙心而統乎三法。故曰大也。無相戒者。戒其必正覺也。四弘願者。願度。度苦也。願斷。斷集也。願學。學道也。願成。成寂滅

也。滅無所滅。故無所不斷也。道無所道。故無所不度也。無相懺者。懺非所懺也。三歸戒者。歸其一也。一也者。三寶之所以出也。說摩訶般若者。謂其心之至中也。般若也者。聖人之方便也。聖人之大智也。固能寂之。明之。權之。實之。天下以其寂。可以泯衆惡也。天下以其明。可以集衆善也。天下以其權。可以大有爲也。天下以其實。可以大無爲也。至矣哉。般若也。聖人之道。非夫般若不明也。不成也。天下之務。非夫般若不宜也。不當也。至人之爲。以般若振。不亦遠乎。我法爲上上根人說者。宜之也。輕物重用則不勝。大方小授則過也。從來默傳分付者。密說之謂也。密也者。非不言而闇證也。眞而密之也。不解此法。而輒謗毀。謂百劫千生斷佛種性者。防天下亡其心也。」（『壇經贊』）^{（200）}

1. 「善知識。我此法門。以定惠爲本。」（j、一七）
2. 「一行三昧者。於一切時中。行住坐臥。常行直心是。」（j、一八）
3. 「善知識。我此法門。從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。」（j、二二）
4. 「善知識。惣須自體受無相戒。一時逐惠能口道。令善知識見自三身佛。」（1、二六）
5. 「今既自歸依三身佛已。與善知識。發四弘大願。」（1、二七）
6. 「今既發四弘誓願訖。與善知識。無相懺悔。滅三世罪障。」（1、二八）
7. 「今既懺悔已。與善知識。授無相三歸依戒。」（1、二九）
8. 「今既自歸依三寶。惣各各至心。與善知識。說摩訶般若波羅蜜法。」（1、三〇）
9. 「此是最上乘法。爲大智上根人說。小根智人。若聞此法。心不生信。」（m、三三）
10. 「從上已來。默然分付。於法發大誓願。不退菩提。即須分付。若不同見解。無有志願。在在處處。勿妄宣傳。損彼前人。究竟無益。若愚人不解。謗此法門。百劫萬劫。千生斷佛種性。」（o、三六）

ただ、宇井氏は、この『壇經』を契嵩本『壇經』と同一視し、『傳法正宗記』（嘉祐三年〈1058〉上進）との關係などから、必ずしも敦煌本と同じではなかったと結論づけているのであるが、先に掲げた郎簡の序文は、契嵩本『壇經』が、『壇經贊』

以後に得た「曹溪古本」によったことを明確に述べているから、兩『壇經』は、むしろ異なるものであったと見るべきであろう。

一方、印順氏は、宇井氏の提示した、敦煌本『壇經』と「壇經贊」との一致を確認した上で、この時点で契嵩が見ていたものが現在の敦煌本そのものであったとするのであるが⁽²⁰¹⁾、果たしてそうであろうか？

「壇經贊」と言いながら、ここに言及された部分（j、l、m、o）は、敦煌本でみても、前半部の大梵寺における法會の部分のみに限られている。そればかりか、呈偈による傳法という、前半部で極めて重要な意味を持つ惠能の回想の部分（g）すら、ここには含まれていないのである。これは甚だ不自然なことではあるまいか？ しかも、これら對應部分の中心を占めるlは、先に論じたように、原『壇經』の核心部と認められる部分なのである。

これについて、印順氏は、契嵩が『壇經』の核心が大梵寺の説法にあると認め、その部分についてだけ言及したのだと考えているようであるが、それでは、その説法の一部であり、氏が當初からのものとする⁽²⁰²⁾ gの部分に全く觸れられていない理由が説明できないように思われる。

しかも、内容の面から見ても、ここで言及されている、jとmは、

「善知識。我此法門。以定惠爲本。第一勿迷言定惠別。定惠體一不二。即定是惠體。即惠是定用。即惠之時。定在惠。即定之時。惠在定。善知識。此義即是定惠等。學道之人。作意莫言。先定發惠。先惠發定。定惠各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定惠不等。心口俱善。内外一種。定惠即等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。即是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」（j、一七）

「無去無住無來往。是定惠等。不染一切法。」（m、三一）

「善知識。我此法門。從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。…（中略）…無念者。於念而不念。…（中略）…於一切境上不染。名爲無念。」（j、二二）

「悟般若三昧。即是無念。何名無念。無念法者。見一切法。不著一切法。遍一切處。不著一切處。常淨自性。使六賊從六門走出。於六塵中。不離不染。來去

自由。即是般若三昧。自在解脫。名無念行。」(m、三五)

などと、「定惠等」や「無念」を説き、

「若百物不思。念盡除却。一念斷即死。別處受生。學道者。用心莫不識法意。自錯尚可。更勸他人迷。不自見迷。又謗經法。是以立無念爲宗。即緣迷人於境上有念。念上便起邪見。一切塵勞妄念。從此起。然此教門。立無念爲宗。」(j、二二)

「若百物不思。當令念絕。即是法縛。即名邊見。悟無念法者。萬法盡通。悟無念法者。見諸佛境界。悟無念法者。頓至佛位地。」(m、三五)

のように、「無念」と關聯させて、「百物不思」への批判を展開するなど、思想的にも共通點を多く見ることができるので(實際、これらは、このjとmにしか見られない)、同時期の増補と充分に考えうるものなのである。

また、神會の著作との關聯という觀點から見るとき、jとmは、敦煌本の中でも、最も廣範かつ直接的な對應關係が見られる部分であるという點も注意すべきであろう。先述のように胡適氏は密接な關係を示す「主要なもの」として、「定惠等」「坐禪」「當時の禪への批判」「金剛經の扱い」「無念」の五項目を掲げ、その例證として敦煌本の六つの文を掲げて論じているのであるが⁽²⁰³⁾、その全ての文が、このjとmの部分からの引用であるということは、このことを雄辯に物語っている。つまり、これらの部分は、神會の著作からその素材を持ってきて、それを構成し直しただけであるような、一種の素朴さを湛えているのであって、これは、原『壇經』改變への最初の試みとして、甚だ似つかわしいもののように思われる。

もし、これらの部分を中心的構成要素とする古『壇經』が存在したとすると、次に問題とすべきは、その内容が、敦煌本の標題に新たに加えられた「南宗」「頓教」「最上乘」「摩訶般若波羅蜜經」「六祖」「壇經」といった言葉と對應するかどうかということであろう。

このうち、「頓教」という言葉については、次に掲げるように、この部分に確かに見ることができる。

「小根之人。聞說此頓教。猶如大地草木根性自小者。若被大雨一沃。悉皆自

倒。不能增長。小根之人。亦復如是。有般若之智。與大智之人。亦無差別。因何聞法即不悟。緣邪見障重。煩惱根深。猶如大雲。蓋覆於日。不得風吹。日無能現。般若之智。亦無大小。爲一切衆生。自有迷心。外修覓佛。未悟自性。即是小根人。聞其頓教。不信外修。」(m、三三)

「善知識。將此頓教法門。同見同行。發願受持。如事佛故。終身受持。而不退者。欲入聖位。然須傳授。」(o、三六)

また、「最上大乘」については、

「最尊最上最第一。讚最上乘法。修行定成佛。」(m、三一)

「此是最上乘法。爲大智上根人說。小根智人。若聞此法。心不生信。何以故。譬如大龍。若下大雨。雨於閭浮提。如漂草葉。若下大雨。雨於大海。不增不減。若大乘者。聞說金剛經。心開悟解。故知。本性自有般若之智。自用智惠觀照。不假文字。譬如其雨水。不從天有。元是龍王。於江海中。將身引此水。令一切衆生。一切草木。一切有情無情。悉皆蒙潤。諸水衆流。却入大海。海納衆水。合爲一體。衆生本性般若之智。亦復如是。」(m、三三)

「何名大善知識。解最上乘法。直示正路。是大善知識。是大因緣。所謂化導令得見佛。一切善法。皆因大善知識。能發起故。」(m、三五)

などを参照すべきであるし、「摩訶般若波羅蜜經」についても、この部分に見える、

「但於自心。令自本性常起正見。一切邪見煩惱塵勞衆生。當時盡悟。猶如大海。納於衆流。小水大水。合爲一體。即是見性。内外不住。來去自由。能除執心。通達無礙。心修此行。即與般若波羅蜜經本無差別。」(m、三三)

といった表現が、敦煌本の中で内容的に最も親しいものと言えるだろう。

なお、「南宗」「六祖」「壇經」といった言葉は、この部分には見えないが、前二者は、神會の主張の核心を成すものであるし、「壇經」という名稱が神會の「壇語」を念頭に置いて名づけられたものであることは明らかであるから、神會の説を古『壇經』に増補するに際して、これらを標題に書き加えたと考えることに無理があるとは思えない。

それゆえ、私は、契嵩が『壇經贊』を書くに当たって参照した『壇經』は、敦煌本ではなく、これらの部分を中心とした前半部だけのものであったと結論することができると考える。つまり、彼は、『壇經』の一部のみに特に言及したわけではなく、その他の部分が存在しなかったため、それには言及できなかったのである。

この段階の『壇經』が、原『壇經』の外に、上掲の j、m、o の部分を含んでいたとして、問題は、この外にも増補された部分が存在したかどうかということであるが、それについては否定的な答えしかできないように思われる。

というのは、前半で残されたものは、d、e、g、h、n、p、q、r、s、t の十箇所であるが、このうち、惠能の前半生の回顧たる g が存在しなかったことは、ほぼ確實である。既に、「原『壇經』の特定」で論じたように、g は r とほぼ同時期の成立と見做しうるし、n ととも關聯が深い。更に、r と d、h、q、s が一聯のものと見るべきことも上述のごとくであるから、これらは全て存在しなかったはずである。

また、次に掲げるように、e と t は、いずれも『壇經』の傳授を勧める内容を持ち、しかも多くの言葉を共有しているから、同時期の成立と見ることができる。

「汝學道者。承此宗旨。遞相傳授。有所依約。以爲稟承。說此壇經。」(e、二)

「大師住曹溪山韶廣二州行化四十餘年。若論門人。僧之與俗。三五千人說不盡。若論宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。即無稟承。須知去處・年月日・姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。未得稟承者。雖說頓教法。未知根本。終不免諍。但得法者。只勸修行。諍是勝負之心。與道違背。」(t、四五)

ところが、この性格は、後半部の A で、

「大師言。今日已後。遞相傳授。須有依約。莫失宗旨。」(六〇)

というのと全く同じである。ただ、ここには、『壇經』の名は見えないが、それは、ここのみ惠能自身の言葉という體裁を取っているために、その名を明示するのを避けたに過ぎないであろう。つまり、これらの部分は後半の一部が成立した際に、一時に増補されたと考えられるのである。従って、この段階の『壇經』にあったはずは

ない。

残るは、pのみであるが、これはほとんど偈文のみで構成されており、この段階に存在したと考えられる他の部分とは全く性格を異にしているので、もっと後の附加と見るべきである。

従って、この段階の『壇經』の本文は、oで終わっていたことになるが、この部分は、後代の人への勧告といった内容で、一卷の書物の末尾として甚だふさわしいものと言える。そして、巻末には、Eの「南宗頓教最上大乘壇經」（六七）という、この時期に標題に加えられた部分のみで構成された尾題が付されていたのであろう。

b. その後の増廣

以上で、最も古い増補部を特定し、「第一次古『壇經』」とも呼ぶべきものの形態を探ったが、その後の増廣については、それを傍證する資料が何もないので、本文自體から推測するよりほかはない。しかし、既に以上に論じたところによって明らかになっている諸点もあるので、先ず、それを整理しておこう。

1. d、h、q、s、rは、韋璩や官僚の存在を強調する点で同種のものである。
2. gとnは、弘忍など、惠能の前半生に言及する点で關聯する。
3. gとrは、偈文に依る修行を説くという点で性格を同じくする。
4. gとvは、惠能が文盲であるとする点で密接な關係をもつ。
5. eとtとAは、『壇經』を依約とする点で共通する。

従って、これらは、

α d、g、h、n、q、r、s、v

β e、t、A

という、二つの關聯に纏めることができる。そして、 α の性格として、

1. 偈文を重んじる。
2. 韋璩との關係を強調する

を、また、 β の性格として、

1. 『壇經』の傳授を強調する

といった諸点を指摘できるわけである⁽²⁰⁴⁾。

そこで、次に、残された部分(p、u、w、x、y、z、B、C、D)に、これらとの關聯を探ってみたい。

偈文が重要な要素となっているものとしては、次のp、w、y、Bを舉げることができる(特に、wとyでは、「依此(頌)修行」「誦取」という言葉が見える)。

「大師言。善知識聽。吾說無相頌。令汝迷者罪滅。亦名滅罪頌。頌曰。

愚人修福不修道	謂言修福便是道
布施供養福無邊	心中三惡元來造
若將修福欲滅罪	後世得福罪還在
若解向心除罪緣	各自性中眞懺悔
若悟大乘眞懺悔	除邪行正即無罪
學道之人能自觀	即與悟人同一例
大師令傳此頌教	願覺知人同一體
若欲當來覓本身	三毒惡緣心中洗
努力修道莫悠悠	忽然虛度一世休
若遇大乘頌教法	虔誠合掌至心求」(p、三七)

「性體無生無滅。無去無來。汝等盡坐。吾與汝一偈。名眞假動靜偈。汝等盡誦取。見此偈意。與吾意同。依此修行。不失宗旨。僧衆禮拜。請大師留偈。敬心受持。偈曰。

一切無有眞	不以見於眞	若見於眞者	是見盡非眞
若能自有眞	離假即心眞	自心不離假	無眞何處眞
有情即解動	無情即不動	若修不動行	同無情不動
若見眞不動	動上有不動	不動是不動	無情無佛種
能善分別相	第一義不動	若悟作此見	則是眞如用
報諸學道者	努力須用意	莫於大乘門	却執生死智
前頭人相應	即共論佛義	若實不相應	合掌令歡喜
此教本無諍	諍即失道意	執迷諍法門	自性入生死

衆僧既聞。識大師意。更不敢諍。依法修行。一時禮拜。即知大師不永住世。」(w、五六)

「能大師言。汝等聽。吾作二頌。取達摩和尚頌意。汝迷人。依此頌修行。必當見性。

第一頌曰。

心地邪花放 五葉逐根隨 共造無明業 見被業風吹

第二頌曰。

心地正花放 五葉逐根隨 共修般若惠 當來佛菩提

六祖說偈已了。放衆生散。門人出外思惟。即知大師不久住世。」(y、五八)

「法海又白。大師今去。留付何法。令後代人如何見佛。六祖言。汝聽。後代迷人。但識衆生。即能見佛。若不識衆生。覓佛萬劫不可得也。吾今教汝識衆生見佛。更留見眞佛解脫頌。迷即不見佛。悟者即見。法海言。願聞。代代流傳。世世不絕。六祖言。汝聽。吾與汝說。後代世人。若欲覓佛。但識佛心衆生。即能識佛。佛心即緣有衆生。離衆生無佛心。

迷即佛衆生	悟即衆生佛	愚癡佛衆生	智惠衆生佛
心嶮佛衆生	平等衆生佛	一生心若嶮	佛在衆生中
一念悟若平	即衆生自佛	我心自有佛	自佛是眞佛
自若無佛心	向何處求佛	」(B、六一)	

また、韋璩が登場するものとしては、次のCがある。

「大師滅度之日。寺內異香氛氲。經數日不散。山崩地動。林木變白。日月無光。風雲失色。八月三日滅度。至十一月。迎和尚神座於曹溪山。葬在隴龕之內。白光出現。直上衝天。三日始散。韶州刺史韋璩立碑。至今供養。」(C、六三)

従って、これらは、一應、 α に含めることが可能である。

一方、『壇經』に言及するものとして、u、Dがあり、これらは、 β に収めることができる(なお、「志道」という弟子が出現するのが、このDとuに限られることも注意すべきである)。

「大師言。十弟子。已後傳法。遞相教授一卷壇經。不失本宗。不稟受壇經。非我宗旨。如今得了。遞代流行。得遇壇經者。如見吾親授。十僧得教授已。寫爲壇經。遞代流行。得者必當見性。」(u、五五)

「此壇經。法海上座集。上座無常。付同學志道。志道無常。付門人彼岸。彼岸無常。付門人悟眞。悟眞在嶺南曹溪山法泉寺。現今傳授此法。..(中略)..誓願修行。遭難不退。遇苦能忍。福德深厚。方授此法。如根性不堪。材量不得。雖求此法。建立不得者。不得妄付壇經。告諸同道者。令知密意。」(D、六四～六六)

このように、偈文、韋璩、『壇經』の三つによって、ほとんど全てが、 α と β に分類できてしまうのであるが、上に見るように、兩者にはほとんど重なるところがないのは注目すべきであろう。即ち、 α の部分には、『壇經』に對する言及は全く見えず、逆に、 β には、韋璩は全く現れないし、偈文という形式も、末尾のDに、地の文とははっきりと區別できぬような形で、誰のものか分からぬそれが見えるだけなのである⁽²⁰⁵⁾。

しかも注目すべきことに、 α と β の間には、明らかに辻褄の合わない點が存在する。即ち、夙に印順氏が指摘しているように⁽²⁰⁶⁾、 β のuで、

「大師遂喚門人法海・志誠・法達・智常・志通・志徹・志道・法珍・法如・神會。大師言。汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後。汝各爲一方頭。吾教汝說法。不失本宗。」(u、五二)

「大師言。十弟子。已後傳法。遞相教授一卷壇經。不失本宗。不稟受壇經。非我宗旨。如今得了。遞代流行。得遇壇經者。如見吾親授。十僧得教授已。寫爲壇經。遞代流行。得者必當見性。」(u、五五)

と、一度、神會を含む十人の弟子に將來を託しておきながら、少し後の、 α のyで、

「上座法海。向前言。大師。大師去後。衣法當付何人。大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。」(y、五七)

と、十人の弟子の筆頭として付囑を受けたはずの法海が、誰を後繼者とするのかとわざわざ尋ね、惠能がそれに對して神會のみを懸記したというのは、付囑という意味では重複であるし、内容から見れば明らかに矛盾である。従って、印順氏のように、その成立の層が異なるためと考えなくては、これは、とても説明でき

ないことであろう。

従って、 α と β は、その成立を異にすると考えざるをえないわけであるが、では、どちらが古いかと言えば、恐らく、 β の方であろう。というのは、「壇經」は、前段階において、神會の思想を盛り込むことで初めて成立したと考えられるから、その次の段階で、その傳持を強く勧めるに至ったと考えるのは極く自然だからである。しかも、 β には、次に掲げるように、前段階の増補で重要な位置を占めていた、般若による「觀照」や、「最上乘」という思想、更に、前段階で初めて標題に冠されたと思われる「南宗」という用語も見えるのであるが、これらは、 α の部分には全く見られないものである。

「大師言。自性無非・無亂・無癡。念念般若觀照。當離法相。有何可立。自性頓修。亦無漸次。所以不立。」(u、四八)

「萬法盡通。萬行俱備。一切不染。但離法相。作無所得。是最上乘。」(u、五〇)

「大師往曹溪山韶廣二州行化四十餘年。若論門人。僧之與俗。三五千人說不盡。若論宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。即無稟受。須知去處・年月日・姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。未得稟承者。雖說頓教法。未知根本。終不免諍。但得法者。只勤修行。諍是勝負之心。與道違背。」(t、四五)

では、残る、 x と z はどうかと言えば、 x は、その別出そのものが w 以後のものと考えられたからであるから、むしろ α 以降と見るべきであるし、次に述べるように、 y が後の挿入であることは明らかであって、元來、 z は w に接續していたと考えられるから、 α と關聯づけるべきであろう。

従って、先ず、増廣の第二段階として、 e 、 t 、 u 、 A 、 D が増補されて、第二次の古『壇經』が成立し、残る d 、 g 、 h 、 n 、 p 、 q 、 r 、 s 、 v 、 w 、 x 、 y 、 z 、 B 、 C は、その後の附加と見做しうるわけだが、中でも x と y は、その成立が遅いと考えられるべきである。 x については既述の通りだが、 y についても、その成立は w 以降であると考えられる。というのは、 w の末尾は、

「衆僧既聞。識大師意。更不敢諍。依法修行。一時禮拜。即知大師不永住世。」
(五六)

で終わり、その後、(xに續いて)この傳法偈に言及するyが始まるのであるが、ところが、このyの末尾も、

「六祖説偈已了。放衆生散。門人出外思惟。即知大師不久住世。」(五八)

となっており、敦煌本では、七月八日の告別の日、門人達は、一度ならず二度も、惠能の間もなく死ぬであろうことを肝に銘じたことになってしまっているのである。従って、これも、成立の層が異なるためと考えざるをえないであろう。即ち、yはwの後に挿入されたものなのであって、話をもとに戻すために、末尾に全く同じ文章を持ってきてその跡を繕ったのである。

従って、第二次古『壇經』から敦煌本『壇經』へと成長する間に、第三次古『壇經』の存在を假定すべきであろうと思われる。

このように考えた場合、第二次古『壇經』の構成は、先ず、a、bの標題が来て、cの説明とeの『壇經』傳持を勧める注意書きが續き、次に、惠能の大梵寺における説法が、f、h、i、j、k、l、mと續いて、oで完結し、その後、『壇經』の傳授を勧める附記であるtが置かれて前半に句切りをつけ、更に、後半に入って、uの弟子との問答と十人の弟子への付嘱が續き、uの末尾とAとで『壇經』の傳授の必要性が惠能の言葉として強調され、最後に、實際に『壇經』の傳授が行われている證しとして、Dで、その系譜が載せられ、卷末に尾題のEが置かれるという、極めて整った形態を取っていたことになろう。そして、その後の増補によって、現在の敦煌本の原形がほぼ形作られたのである。

甚だ繁雑な議論となったが、以上で、一應、『壇經』の成長過程に関する私見の説明を終わることとしたい。

c. 五段階成立説に基づく用語の検討

最後に、本節で論じたことがらを、二三の點から再検討しておきたい。『壇經』をその内容から分析することは、既に、上で行ったわけであるから、ここでは、全く異なる視點に立って、一切の恣意を排除すべく、完全に外面的、形式的方法

でこれを行おうと思う。具体的には、『壇經』に含まれる各要素を、上で分割した各段階ごとに採集、分析し、その結果を数値によって示すことにした。

問題は、どのような要素を扱うかということであるが、私は、これを、次の二つのレベルにおいて行った。

α . 文字

β . 用語

即ち、前者では、敦煌本『壇經』全體の全ての文字をカウントし、その数、ならびに各文字が各成立段階に占める割合の推移を調べ、後者については、いくつかの用語について、それを敦煌本『壇經』全體に互って採集し、各段階ごとに、その推移を調査するのである。

いずれもはなはだ繁雜な作業であり、特に、前者のカウントは、手作業では、事實上、不可能といってよいが、このような作業を、一人で、しかも容易に行いえたのは、ひとえにコンピュータの使用によるものであることを、ここに特に書き添えておきたい⁽²⁰⁷⁾。

α . 文字の検討

先ず、各成立段階ごとに文字をカウントした結果、その總文字数は、以下の通りであった（第四次増廣部は、分量が少なすぎるので、第三次増廣部と一緒に扱うこととする）。

原『壇經』	1878
第一次増補部	2214
第二次増補部	2434
第三・四次増補部	5304

これら各成立段階ごとに、出現数の多い上位二十五字を掲げれば、次の《圖表2》のようになる。

これを、敦煌本全體において上位二十五位を占める文字について、グラフ化したものが、《圖表3》であるが、ここで問題となるのは、各段階間で、その分量にかなりの相違が見られるので、單に、その数だけを比較しても、その各部位の性格を正確に反映したものにはならないということである。

《圖表 2》

	敦煌本壇經全體	原壇經	第一次增補部分	第二次增補部分	第三・第四次 增補部分綜合
1	不 (275)	自 (72)	不 (77)	法 (75)	不 (104)
2	法 (229)	善 (49)	念 (62)	不 (59)	即 (95)
3	即 (207)	性 (40)	無 (60)	見 (56)	是 (82)
4	自 (199)	知 (39)	即 (53)	對 (53)	無／大／人 (73)
5	無 (190)	識 (35)	是 (50)	與 (39)	
6	是 (185)	念／不 (35)	法 (49)	言 (38)	
7	見 (165)		若 (47)	大／自 (35)	法 (71)
8	人 (160)		法 (34)		一 (44)
9	心 (152)	身 (31)	心／自 (32)	師／即 (33)	佛 (66)
10	一 (149)	無／歸 (27)		人 (30)	
11	性 (139)				
12	若 (137)	即 (26)	性 (29)	汝 (31)	自 (60)
13	佛 (123)	一／心／人 (25)	此／者 (28)	無 (30)	一 (59)
14	有 (116)			是 (29)	若／能／有 (55)
15	惠 (113)		定／行 (26)	心 (26)	
16	知 (110)	有 (25)			
17	念 (110)	若／佛／是／名 (24)	見／有／大 (25)	惠／吾 (24)	汝 (52)
18	言 (106)			惠／此／祖 (48)	
19	此 (100)				
20	善 (95)	大／智 (22)	善／知 (24)		十 (22)
21	生 (94)				
22	識／能 (93)	依 (21)	相／識／惠／如 (23)	相／一／六 (21)	第 (46)
23		爲 (19)			
24	行 (90)	惠／三 (18)		行／經／何 (20)	偈 (43)
25	師 (88)				

敦煌本『壇經』全體の上位二十五字に含まれているものの数は、以下の通りである。

原壇經 …………… 能(17)、見(15)、行・言・生(13)、有(11)、師(8)、此(6)

第一次増補部 …………… 佛(16)、生(12)、言・能(8)、師(0)

第二次増補部 …………… 此(18)、佛(17)、識・能(13)、若(11)、生(8)、然(5)、善(3)

第三・四次増補部 …… 行(31)、知(24)、識(22)、善(19)、念(8)

そこで、次に、各文字がその部位に占める割合を計算し、それをグラフ化して示したのが《圖表4》である。

このグラフから知られるのは、およそ、以下のような諸點である。

1. 原『壇經』では、「自」、「性」、「知」、「念」、「善」、「識」といった文字の出現頻度が著しく高い。
2. 第一次増廣部では、「不」、「無」、「即」、「是」、「一」、「若」、「念」といった文字の出現頻度が著しく高い。
3. 第二次増廣部では、「法」、「見」、「言」、「師」といった文字の出現頻度が高い。
4. 第三次・四次増廣部では、特に目だった點は見られない。

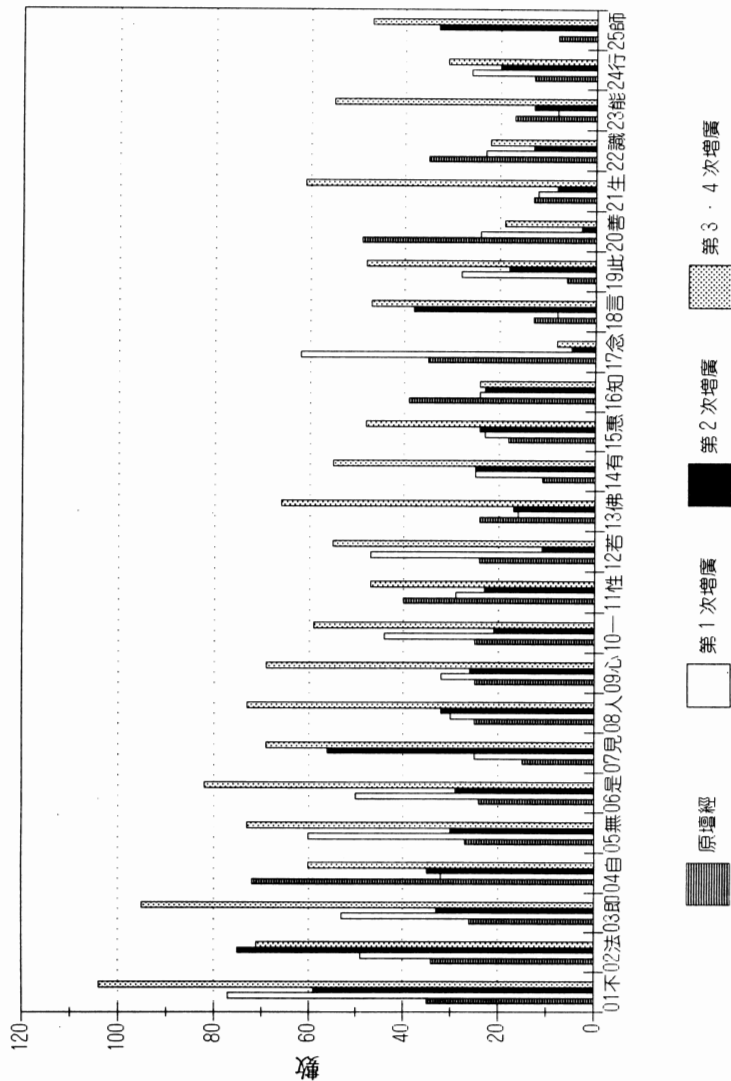
上に掲げたような諸點は、確かに、各部位の性格を反映するものであり、その意味で、無視できない重要性を持つものではある。

しかし、肝心の、文字の推移という點では、例えば、「念」という文字が、原『壇經』と第一次増廣部のみで多く見られるという點、あるいは、「性」という文字の出現頻度が次第に逡減している點などは注目されるが、概して言えば、ほとんど、規則性は認められないと言わねばなるまい。

ただ、この場合、テキストの量が十分には多くない上に、各部位によって、その内容を大幅に異にするから、文體の推移をその内容の相違が壓倒してしまったとも見うるので、これによって、直ちに、上の推定が正しくないということとはできないのではないと思われる。

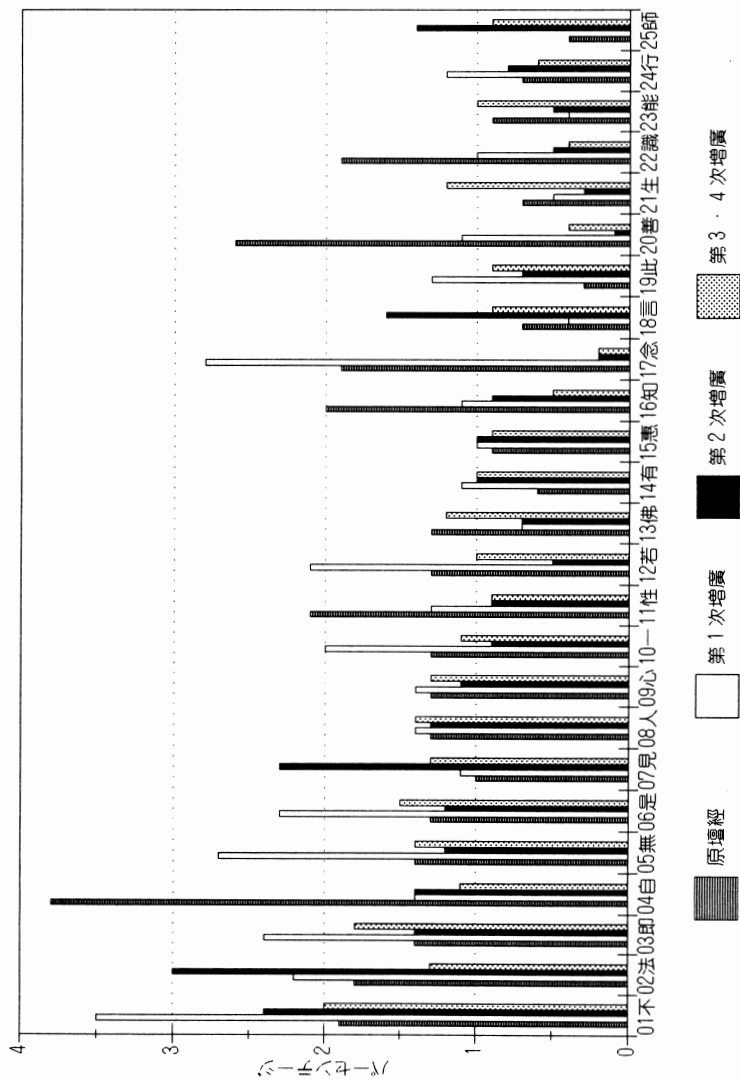
《圖表3》

各文字の段階別出現数



《圖表 4》

各文字の段階別出現頻度



β. 用語の検討

次に、用語の検討に移りたい。

まず、各科段と構成單位に沿って、重要と思われる用語を拾い出し（その各用語については、附録の「五段階成立説に基づく敦煌本『壇經』の成長過程」に掲げる本文に、傍線を引いて示した）、それを、

1. 登場人物
2. 傳授・派閥關係
3. 呼稱
4. 思想關係

の各要素ごとに分類したのが、次頁以下に示す《圖表5》である。なお、ここで、アスタリスク（*）の附されているのは、その用語が複数回現れることを示している（但し、登場人物に関しては、その名前が何度現れるかということは重要ではないので省略した）。

次に、これを元に、上で論述した敦煌本の成立段階の順に、その出現状況を一覽できるようにしたのが、後に掲げる《圖表6》である。この圖表では、その部分に一回だけ現れるものは「○」で、また、複数回出現するものについては、「◎」で示してある。なお、登場人物に関しては、上と同様、出現するか否かのみを表示した。

『壇經』各部に見られる諸要素 1

構成 単位	科段	登場人物	傳授・派閥関係	呼稱関係			その他	思想関係	神會と の関係
				一人稱	二人稱	三人稱			
a	〇		壇經、南宗、頓教、最上大衆			六祖		摩訶般若波羅蜜、無相、無相戒	〇
b	〇	法海				大師			
c	一					大師			
d	一	慧能、法海	後代			大師		摩訶般若波羅蜜、無相、無相戒	
e	二		壇經、依約、宗旨、傳承、傳授				學道者	摩訶般若波羅蜜	
f	三					大師*		摩訶般若波羅蜜	
g	四	弘忍	金剛經*	惠能*				見性	〇
	五	弘忍	南北*	惠能*、弟子				佛性*	〇
	六	弘忍、神秀	衣法、六代				世人	福*、偈*、本性、自性	
	七	弘忍	衣法、後代、傳授						
	八	神秀、弘忍	衣法					偈*	〇
	九	弘忍	金剛經				達人	見性、依法修行、依此修行*、偈*	
	一〇	弘忍、神秀	衣法					依此處修行、偈*、本性*	
	一一	神秀、弘忍	衣法、六代、傳衣	我、惠能*、能*				識心見性、依此修行、不識字、偈*、無相 偈、離取、見性*、無相、佛性、本心*、自性	〇
	一二	弘忍	六代、金剛經	惠能*				言下	〇
	一三	弘忍	衣法	能*			達人	心開、與吾(弘忍)無別	〇
h	一四	惠明	衣法	惠能*、能*				心開、言下	〇
	一五			惠能*					
	一六					大師	世人、愚人、智人	見性、示導見性、佛性	
	一七		法門	我			學道之人、迷 人	定惠等*、口誦、勝負、口說、勝	〇
	一八		非佛弟子				達人	直心*、三昧*、口說、不動*、起心、同無情	〇
i	一九						達人	看心、不動	〇

『壇經』各部に見られる諸要素2

構成 單位	科段	登場人物	傳授・派閥關係	呼稱關係			その他	思想關係	神會と の關係
				惠能		三人稱			
				一人稱	二人稱				
j	二〇							定惠猶如何等	○
	二一		頓漸、利鈍					本心、本性	
	二二		法門、頓漸	我			學道者、迷人、 世人	念念*、無念*、無住*、無相*、自性、維摩 經、離相*、不動、本性*、百物、不思	○
	二三		法門				迷人	起心、自性、見一切入過患、看心*、不動*、 本性*	○
	二四		法門					離相*、本性*	○
k	二五							自修、菩薩戒經、維摩經、自性*、本心	
l	二六			惠能			世人*、迷人	念念*、無相、無相寂、自性*、自修、法性*、 内外明徹	
	二七		法門*	惠能*				自性*、自心	
	二八		法門	我		大師		念念*、無相、口說、自性*	
	二九			惠能		大師		念念、無相、自性*、自心*	
	三〇			惠能			世人*	念念*、摩訶般若波羅蜜*、智慧性、自性	
m	三一						迷人*、智人*、 愚人、世人	心閉*、菩薩戒經、維摩經、智慧性、本心、 本性、自性、自心	
	三二							見性、示導見性、觀心、頓悟、本性、自心*	
	三三		非我弟子	我			迷人*	念念、煩惱是菩提、口念*、心行*、口空脫	○
	三四		最上乘法					定惠等、摩訶般若波羅蜜*、無住*	○
	三五		法門	我			世人	見性、觀照、無念、自性	
n	三六		頓教*、最上乘法、金剛經*				智人	見性*、觀照、心開、三昧*、本性*、自性、 自心	○
	三七		最上乘法					觀照*、無念*、百物不思、内外明徹、自性* 、示導見性、見性、三昧*、本心*	○
	三八							離心見性、衆生是佛、見性	
o	三九	弘忍	後代	我			學道者	言下、頓悟、本性	
	四〇		法門*、頓教、後代、傳授	吾*			愚人	佛體性、常見吾法身不離汝左右	○

『壇經』各部に見られる諸要素 3

構成 單位	科段	登場人物	傳授・派閥關係	呼稱關係				思想關係	神會と の關係
				惠能			その他		
				一人稱	二人稱	三人稱			
p	三七		頓教*	吾		大師	學道之人、愚人	悠悠、福*、無相須、頌*、無相、自性	
q	三八	韋璩				大師			
r	三九	韋璩、達摩*、 武帝*	宗旨		和尚*	六祖、大師*、 和尚		見性、念心、平直、佛性、直心、輕一切人、 自性、自修*、自心、法性、平等直心、福*、 不輕	
	四〇	韋璩	頓教、還疾	惠能	和尚	大師	迷人*	直心	○
	四一	韋璩		惠能	和尚	六祖、大師*	世人	平直、内外明徹、衆生即是佛、自性*、自心	
	四二	韋璩					迷人		
s	四三	韋璩	頓教*、頓漸、還疾	惠能*	和尚	大師*	愚人*	依此修行、依此偶修行、偶*、常見自己過、 起心、自修、無相須、常與惠能一處無別、 常在能邊、不見世間過、無相、誦取*、頌*	○
	四四			惠能		和尚			
t	四五		壇經*、依約、宗旨、非南宗弟 子、頓教*、惠承*、南宗、傳授、 南能北秀、漸頓*、利鈍、還疾、 南北*			大師		去處、靜*、勝負	
u	四六	神秀				大師	世人		○
	四七	神秀、志誠	疾還		和尚*	和尚		言下、本心*	
	四八	志誠、神秀	還疾	吾*、惠能	和尚*、大師	大師*、和尚	智人*	念念、觀照、自性	○
	四九	法達		吾*	和尚、大師	大師*	世人*、迷人	念念、觀照、兩邊、依法修行、心開*、離相、 佛知見*、衆生知見*、心行、言下、本性	
	五〇	智常	最上乘*	吾		大師、和尚*		依法修行、口誦、自修、	
	五一	神會		吾*、惠能	和尚	六祖、大師*		依法修行、同無情、自性、兩邊、自修、常見 自過患、不見天地人過罪、自心	
	五二	法海、志願、 法達、智常、 志通、志徹、 志遠、法珍、 法如、神會	本宗、法門	吾*		大師*		兩邊、去處	○
五三		法門					自性*、法性		

『壇經』各部に見られる諸要素 4

構成 単位	科段	登場人物	傳授・派閥關係	呼稱關係				思想關係	神會と の關係	
				惠能			その他			
				一人稱	二人稱	三人稱				
u	五四							緣、平、兩邊、無相、離相、本性、自性・	○	
	五五		壇經*、本宗、宗旨	吾、我		大師		見性、如見吾親授		
v	四七	志誠				六祖*、大師		煩惱即是菩提	○	
	四九	法達		吾*		六祖*、大師	世人	不識文字		
w	五六	法海	宗旨、法門	吾*	大師	大師*	學道者	依法修行、終不別汝、無情無佛種、自心、歸取、去處*、自性、靜*、不動*、依此修行、傳*、回無情	○	
x	五六	神會				六祖、大師		不動*、佛種		
y	五七	法海、達摩、惠可、僧孫、道信、弘忍	衣法、宗旨*、傳衣*	吾*、我	大師*	六祖、和尚、大師		頌*、無情又無種		
	五八	達摩		吾		六祖、大師	達人	見性、頌*、偈、依此頌修行		
z	五九	法海、達摩、惠可、僧孫、道信、弘忍	頌教、傳授*	吾、惠能		六祖*、大師				
A	六〇		依約、宗旨、傳授			大師				
B	六一	法海	後代*	吾	大師	六祖*	達人、世人	緣、平、平等、頌、衆生佛*	○	
	六二		非我弟子、後代、頌教*	吾*、我		大師*	學道者、達人、世人	依依、依法修行、頌*、偈、見性、吾若在世、無住、自性*、吾若在世、起心	○	
C	六三	集賢				大師、和尚			○	
D	六四	法海*、志惠*、彼岸*、悟真*	壇經、傳授							
	六五	和尚?	稟承							
	六六		壇經				智人	無住*		○
		六七		壇經、南宗、頌教、最上大乘						○

思想関係の項目1

[illegible]

《圖表 6-4-2》

思想關係の項目 2

	原境經						第一次増廣					第二次増廣					第三次増廣												第四次増廣			
	b	c	f	i	k	l	a	j	m	o	E	e	t	u	A	D	d	g	h	n	p	q	r	s	v	w	z	B	C	x	y	
見 性				○		○			◎					○			◎						○					○			○	
看 心								◎																								
口 念									○																							
定 慧 等								◎	○																							
三 昧								◎	◎																							
無 念								◎	◎																							
百物不思								○	○																							
離 相								◎						◎																		
心 行									◎					○																		
觀 照									◎					◎																		
見過(患・罪)							○							◎								◎										
同無情							○							○												○						
無 住							◎	◎							◎												○	○				
諍・口諍・勝負							◎	◎					◎	○												◎						
法に依る慧能(弘忍) との一體化										○				○			○					◎				○						
直 心								◎														◎										
煩惱(即)是菩提									○																○							
起 心								○														○					○					
不 動								◎																		◎					◎	

思想關係の項目 3

	原增經						第一次增廣						第二次增廣						第三次增廣												第四次增廣	
	b	c	f	i	k	l	a	j	m	o	E	e	t	u	A	D	d	g	h	n	p	q	r	s	v	w	z	B	C	x	y	
佛(種)性・佛種											○							◎					○							○		
佛知見・衆生知見													◎																			
兩邊													◎																			
言下													◎				◎		○													
去處													○	○												◎						
平等(通心)・平直・平・緣													◎									◎					◎					
依法修行													◎					○								○		○				
福																	◎				◎											
識心見性																	○		○													
無相偈(頌)																		○			○											
不識(文)字																		○							○							
誦取																		○				◎				○						
衆生(即是・是)佛																			○			○					◎					
悠悠																					○						○					
輕人																																
依此(偈・頌)修行																		◎				◎				○					○	
偈																		◎				◎				◎		○			○	
頌																					◎		◎				◎				◎	
無情無佛種(無情又無種)																															○	

もし、私の説が承認されるのであれば、この《圖表6》によって、各段階における思想傾向や、どのような用語や思想が、どの段階から出現し、いかに継承されたかを跡付けることができるので、この圖表は、極めて示唆に富むものと言えるだろう。

ただ、これだけでは、必ずしも、先の五段階成立説が裏付けられたとは言いがたい。別の考え方をしても、ほとんど同様な圖表を作成しうることは、勿論のことだからである。

従って、次になすべきは、これに基づいて各成立段階間の關聯を探ることである。それには、各成立段階間で、これらの用語をどの程度共有しているかを調べなくてはならない。その結果をグラフによって示したのが、次頁の《圖表7》である（なお、この圖表では、各段階のみに見られる項目数は、その段階自體と共通するものとして表現されている。例えば、原『壇經』にしか見られない項目は原『壇經』と共通する項目として、3とカウントされている）。

この圖表から知られることは、概して言えば、各成立段階が隣接するそれと割合多く項目を共有しているということである。

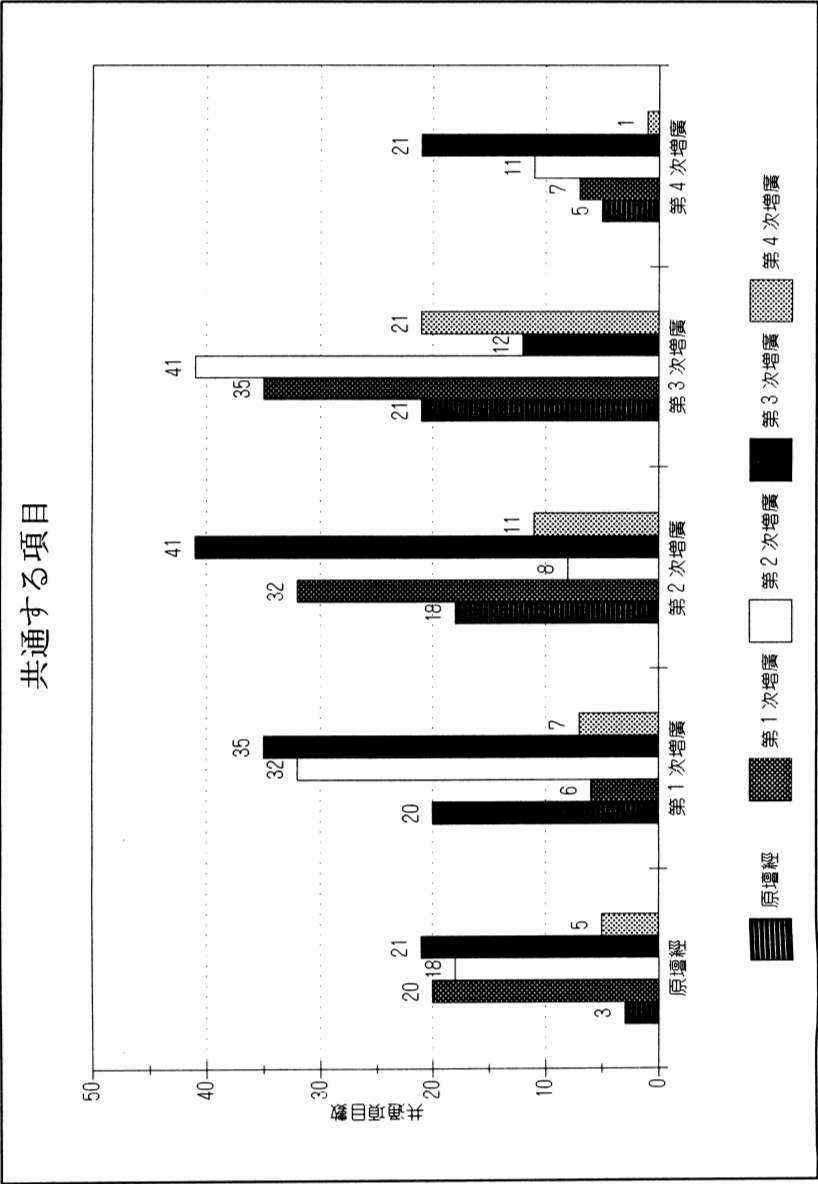
しかし、ここでは、ほとんど全體に互って見られるような、必ずしもその部位の特徴を示すとは言えないような項目までカウントされているので、各成立段階間の關聯は必ずしも明確な形では現れていないように思われる。

そこで、次に、二つの成立段階間だけで共通する項目について、同様の處理を行ってみた結果が、次の《圖表8》である。

これで見ると、唯一の例外－原『壇經』が第三段階と共通する項目を一つ持っていないが、第二段階とは共通する項目がない－を除いて、全ての場合において、隣接する成立段階間ほど、共通する項目が多くなっていることが知られるのである。

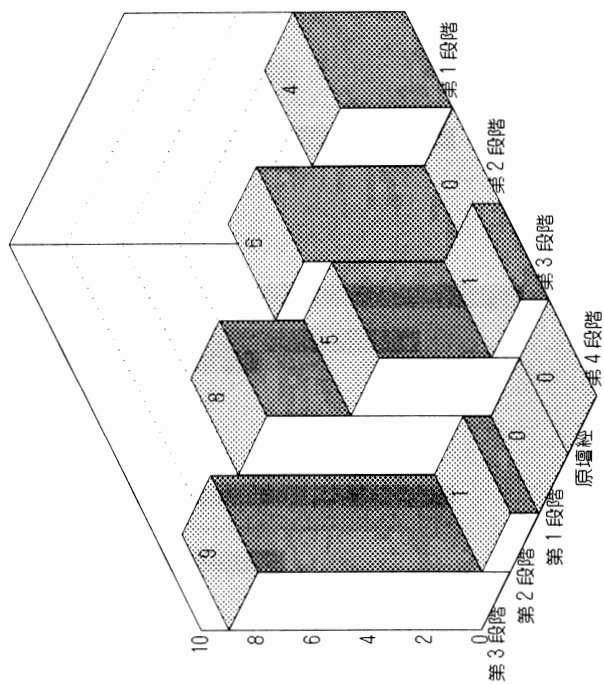
従って、上に述べた、敦煌本『壇經』の五段階成立説も、必ずしも荒唐無稽なものとはばかりは言えず、ある程度の妥當性は具えているものと考えてよいのではないかと思われる。

《圖表7》



《圖表 8》

二段階のみに共通する項目



d. 増廣の擔い手

上述のごとく、私は、敦煌本の本文に基づいて、實際に惠能が大梵寺で行った説法の記録として原『壇經』が成立し、その後、それに四段階に及ぶ増廣が施されて敦煌本が成立したと考えるのであるが、この成長過程は、實は、大變な矛盾を含んでいる。というのは、上に掲げた私見によれば、原『壇經』が神會派の與かり知らぬところで成立したのはよいとして、それに對して行われた第一次の増廣で、神會の著作に依據した書き込みが行われ、その後、第二次の増廣で、法海から悟眞に至る系譜が書き込まれたことになる。

ここまででは、悟眞派の人々が神會派の傳持していた『壇經』を手に入れ、自分たちの權威を高めるために、自らの系譜を書き込み、傳授本としたのだ、と考えることで、一應の納得がいくが、しかし、問題は、その後の第三、第四次の増廣で、再び、惠能の臨終に際して、弟子の中で神會のみを褒めたり、神會の活躍を豫言する懸記を與えたりといった、いわば、神會を絶対視する内容が書き込まれているということなのである。

これを同様な方法で理解しようとすれば、神會派の人々が、再び、悟眞派から逆流入した『壇經』にこの附加を行ったと考えざるを得ないわけであるが、それ以前に自らの『壇經』を傳持していたとすれば、わざわざ他派で傳持されていたものを取り込むなどということは絶対にありえないことであろう。もし假にありえても、その場合は、自らの權威を傷つけるに違いない、他派の系譜をそのまま残しておくはずがないのである。

では、この假説自體に問題があるのでしょうか？ 例えば、印順氏は、私と同様、神會派以前に原『壇經』の存在を認め、それを、最も古い大梵寺における説法の部分（おおよそ、敦煌本の前半部に当たる）と、慧能の滅後に増補された嶺南における布教、入滅の記録（おおよそ、私の第二次増廣部に当たる）とに分けている。そして、それが、嶺南の悟眞派の人々（「南方宗旨」とは彼らを指すとする）に傳わって、慧忠の批判したような改變が施され、更にそれが神會派の人々に流入して神會關係の語が加えられたと考えているが⁽²⁰⁸⁾、私の場合も、第一段階と第二段階を入れ換えれば、最初悟眞派の人々によって祕本として傳持された『壇經』を神會派の人々が手に入れ、それに改變を加えて自らの傳授本にし、順次増補を行ったと考えることができることになろう。

また、第二段階と第三段階を入れ換えれば、小川隆氏が考えているように⁽²⁰⁹⁾、逆に、神會派で傳持されていた『壇經』を悟眞派の人々が手に入れ、末尾に自らの系譜を書き足したと理解できることになるかも知れない。

しかし、本文自體から見るときには、必ずしもそのようにはならないし、どちらの見方をしても、最初に提起したような重要な問題、即ち、両立不可能なはずの悟眞派の系譜と、神會への懸記という二つが同時に敦煌本に存在しているという問題は一向に解決されないのである。

しかし、果たして本當に、法海から悟眞に至る系譜は『壇經』傳受の事實を伝えるものなのだろうか？ 本當にこれらの人々は實在したのであろうか？ 私は、先に、敦煌本と神會の著作との類似点を列挙したが、それは、後代の増補部の全般に及ぶものであり、この系譜が書き込まれたと見られる第二段階についても、それは全く同様に認められるものであった。また、それら後代の増補と考えられる部分のどこを見ても、神會の思想と相入れない獨自の思想傾向の存在を窺わせるものや、(末尾の系譜を除いて) 悟眞派という獨立した一派の存在を窺わせるものは見られないように思われる⁽²¹⁰⁾。

ところで、この問題について考えるに当たって、極めて重要な示唆を與えるものとして、惠昕本の存在がある。この本の成立についての詳細は別に論ずる豫定であるが、その底本は、神會派の人々が傳持したものであったと考えられる。というのは、惠昕本は、神會に關する部分において多くの改變を行っており、神會への特別な氣遣いを感じさせるからである。

例えば、敦煌本では、惠能と神會の問答の冒頭部は、

「又有一僧。名神會。南陽人也。」(五一)

であるのに、惠昕本では、

「又玉泉寺有一童子。年十三歲。南陽縣人。名曰神會。」(53)

に改められているが、ここでわざわざ十三歳であることを明記するのは、神會が早熟であったことを強調するためのものであろうし、神秀の住した「玉泉寺」の名を擧げるのも、この問答自體、神會が惠能に非難される内容であるから、神會の立場を救わんとしたものであろう。

また、(五六)で、「神會小僧」が「神會小師」に改められているのも、改變者の神會への敬意を示すものと言えるだろう。

しかし、特に注目すべきは、いわゆる「二十年懸記」の部分であって、敦煌本が、

「大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。」(五七)

とするのに對して、惠昕本は、「有人出來」の部分をやむを得ず「有一南陽縣人出來」(58)に改めて、それが神會であることを、ことさら強調しているのである。これは、恐らく、時と共に神會の權威が薄れつつあったため、この懸記の意味が分からなくならないように書き添えたものであろう。従って、これを傳持したもののたちが神會の兒孫であったことは疑いえないはずである⁽²¹¹⁾。

ところが、不思議なことに、惠昕本では、末尾の『壇經』の傳持の系譜まで改められているのである。即ち、冒頭で觸れたように、敦煌本の系譜は悟眞で終わっているのに、惠昕本では、悟眞から更に圓會へと伝えられたことになっているのである。つまり、敦煌本が惠昕本の原本に發展する過程でも、この神會派による傳持と悟眞派の系譜の提示という、兩立不可能なはずの矛盾が並行して展開しているのを見ることができるのである。

従って、結論を言えば、法海から悟眞、圓會に至る系譜は絶対に事實ではありえないのであって、それは、神會派が創作した虚構に外ならないのである。

とすれば、この系譜と同時に増補された、惠能が弟子たちと交わした問答も決して事實に基づくものではないと言わねばなるまい。つまり、これらは、神會の没後、師の思想を承け継ぎ、發展させた弟子たちが、自らの思想を惠能と弟子との問答の形に再編したものに外ならないのである。そのことは、惠能と神會との問答が、神會の後年の思想を初相見の場面に投影したものと見得るということからも充分窺い得ることであろう⁽²¹²⁾。

また、その内容の獨自性によって、一部の學者が惠能に歸している⁽²¹³⁾、告別に際して十人の弟子に對して語ったとされる「三科法門」や「三十六對法」なども、決して惠能の思想と見ることはできないことになるわけだが、そのような視點から見ると、上掲のように、既に神會の著作とされるものにその思想と密接

に關聯するものを認めることができることと併せて⁽²¹⁴⁾、確かに、これらは、その發展としてのみ正當に理解できるように思われるのである。

問題は、なぜ、このような系譜を書き添える必要があったかということであるが、恐らく、それには原『壇經』の存在が大きかったに違いない。

つまり、それが、實際に、嶺南で法海によって編輯されたものであったため、その後、幾度にも及ぶ増補が施されたにも拘わらず、遂に、その原形の形式を逃れられなかったのである。神會は、師の入滅まで従ったと思われるが、曹溪では若輩の部類に屬する人であったから⁽²¹⁵⁾、法海に換えて編者にすることは不可能であったので、せいぜい、弟子の一人として登場させるくらいのことしかできなかったのである（ただし、神會以外の人は實在しないから、事實上、神會一人を増補したも同然である）。

もっとも、神會を含む十人の弟子へ『壇經』を託す内容が書き込まれた後は、法海から神會へという『壇經』傳授の系譜を主張することも可能であったと思われるが、それは、神會派の人々にとって希望するところのものではなかったに違いない。というのは、彼ら自身は決して『壇經』を祕本として傳授したりはしていなかったと考えられるからである（もし、實際にそれを行っていたのなら、當然、神會派の系譜が書かれたはずである）。

敦煌本の末尾の系譜では、最後に悟眞に伝えられたことになっていることは先に述べた通りであるが、敦煌本は、この系譜を掲げた後に、更に、次のように言う。

「悟眞在嶺南曹溪山法泉寺。現今傳授此法。」（六四）

この系譜によって、多くの人は、實際に『壇經』が傳授され、これが書かれたときには悟眞が嶺南で活動していたと考えてきた。しかし、私の考えによれば、この記述は、逆に、このような傳授が實際には行われていなかったことを證するものと見るべきなのである。

というのは、この記述は、多くの點で、

「若論宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。即無稟受。須知去處・年月日・姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。」（t、四五）

という、『壇經』自身の「祕本」としての要求に合致していないからである。即ち、ここに「去處」というのは、入滅を意味するらしく⁽²¹⁶⁾、死に際して『壇經』を教くべしとの主張と見られるが、附記では、悟眞は現に生きているというのであるから、これに合わない。また、假に、生前に傳授する場合があったとして、それを認めても、當然、ここに書かれていてしかるべき、悟眞から傳授を受けた弟子の名と傳授の日時ないのは、いかんともしがたい。

このようなことは、もし『壇經』が本當に祕本であったなら、絶対にありえないことであろう。というのは、このような取り決めは、祕本としての価値を維持するためには、どうしても必要なものだからである。

しかも、この附記は、既に指摘されているように⁽²¹⁷⁾、どう見ても第三者のために書いたとしか思えない内容となっており、當初から、廣く讀まれることを前提として書かれたことは明白である。

以上のような諸點からして、この系譜と附記の存在にも拘わらず－というよりも、これが存在するからこそ－、『壇經』が祕本として傳授されているとの『壇經』自身の主張は、決して事實と認めることのできないものである。

特に、ここに「在嶺南」というのは、實は、この系譜が書かれたのが嶺南ではなかったこと、即ち、これが意味を持つのは嶺南においてではなかったということを示すものと言えよう。もっと言えば、この系譜は、中原で活躍した神會派の人々にとって意味をもったのである。

彼らが、このような架空の話を敢えて創作した理由は、恐らく、この本を、遥か彼方の惠能の故地、嶺南で、祕本として傳受されているという設定に置くことによって、その權威を高めようとしたのであらうと思われる。それゆえ、彼らは、これを祕するどころか、むしろ廣めようとしたはずである。そうでなければ、わざわざ増補を行って自らの思想をそこに盛っても何の意味もないはずであらう。

實際、祕本で、めったに見ることのできないはずの敦煌本や惠昕本の原本が、現實には、それに反して極めて廣く流布していたこと、ならびに、初期の段階でそれが流布していたことが確認できる地域が、嶺南よりは、むしろ中原地方であったということは、既に第2節のbで確認したように間違いのないところなのである。

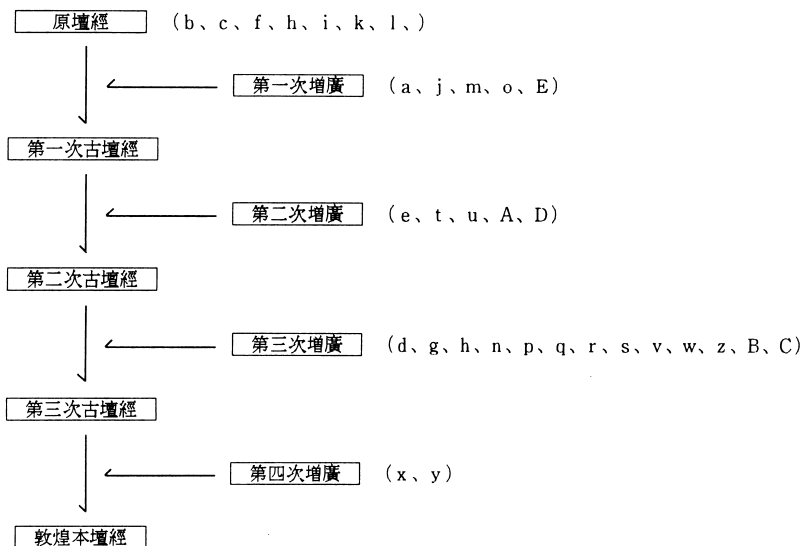
8. 『壇經』の成長

上に論じたことによって、『壇經』は、惠能の思想を伝える原『壇經』を元とし、それを手に入れた神會の弟子たちが、師の思想や、それ發展させた思想を數度に互って書き込むことで徐々に成長を遂げたものであると結論づけることができるのであるが、このような文獻の成長は、「大乘五方便」などの同時期の北宗文獻にも共通してみられるもので、形成途上にあった當時の禪の状況をよく反映するものである。

神會派は、自ら思想的展開を遂げ、それまでの『壇經』にもつたりないものを感じると、そのつど、宗祖惠能の言葉という形を取って、新たな思想をそこに盛り込んでいったのである。つまり、敦煌本『壇經』には、神會派の思想的展開をその中に封じ込めた多くの地層をその中に宿しているのであって、それは、正に、神會派の歴史を映す鏡なのである。それゆえ、その地層の變化を辿ることによって、われわれは、神會派自體が辿った歴史を窺うことができるはずである。

そこで、次に、上來述べ來たったことを基礎に、『壇經』の増廣過程とその時期について考察することにしたい。

先ず、敦煌本に至る成長過程を圖の形で概観し、それに基づいて全般的な形態の變化を叙述することにしたい（惠昕本の原本の成立が神會派によるものである以上、ここでそれも一緒に考察すべきであるが、それについては別に論ずる豫定であるから、ここでは言及しない）。



第一段階では、原『壇經』に對して、冒頭の標題にa、説法開始の直後、無相戒を授ける前にj、無相戒を授けた後の摩訶般若波羅蜜に關する説法にm、本文の末尾に、後代の人々への注意書きであるo、そして、卷末に尾題としてEが加えられたと考えられる。そして、aとEによって、ここに初めて「壇經」なる名稱を持つ文獻が成立を見たのである。

この際の増補で利用された資料として、『定是非論』があったことは疑いえない。これについては、先に第5節のbで行った、『壇經』と神會の著作との比較を参照していただきたいが、jに關する12と、mに關する14、15が、(現行の)『定是非論』に基づくものであることは間違いないところだからである。

ただ、『定是非論』の成立については大きな問題がある。獨孤沛の跋文と見られる部分に、

「論之興也。開元二十。比日陵遲。今年法立。」⁽²¹⁸⁾

と見え、この「陵遲」と「法立」が、神會の配流と晩年の入内を指すと考えられることから⁽²¹⁹⁾、獨孤沛本の『定是非論』の成立が、神會の最晩年を遡らないことは疑いえない（なお、獨孤沛の序文は、明らかに「六代の傳記」に基づくものであるから、「六代の傳記」は、これに先行する。従って、恐らく、神會自身の作と認めてよい）。

しかし、既に論じられているように⁽²²⁰⁾、現行のそれは、獨孤沛編のものそのものではなく、明らかにそれ以後の附加と見られる部分を含んでいる。即ち、胡適氏の校訂本で言えば、二九七頁の八行目から三一頁の七行目にかけての部分は、ほとんど、『金剛經』を初めとする種々の般若經を引用しただけのもので、その前後の神會と崇遠法師の問答とは、内容、體裁とも、全くその性格を異にしており、この部分が後の附加であることは、ほとんど疑う餘地がない。

ところで、15は、ちょうどこの部分に當たるため、『壇經』への増補が、この現行の、附加部分を含む『定是非論』に基づくのか、それとも、『定是非論』が附加のソースとした名稱不詳の「金剛經崇拜文獻」に基づくのかが問題となるが、取り敢えず、一應、後者と考えることにしたい。

また、同じく、8と10は、jに關するものであるが、『神會語録』とパラレルな内容を持っている。しかし、『神會語録』の成立については、明らかでない點が多く、後に論及するように、その内容から見ると、むしろ、『神會語録』の方が後の成立である可能性が強いので、ここで、これを典據として認めることは保留にしておきたい。

いずれにせよ、この段階では、神會の名はまだ登場しておらず、全體構造もほとんど原『壇經』そのままであって、それに自派の中心思想を書き込むことで満足していたようである。しかも、j、mに見られる、その思想の表出も神會の著作からほとんどそのまま持ってこられたものに過ぎない。従って、この最初の『壇經』の成立は、神會の没後、それほど年を経ない頃、即ち、弟子たちの思想が完全に神會の支配下にあった時期と見ることができるであろう。

それはまた、一面では、彼らが原『壇經』の存在の重みを感じていたからでもあろう。つまり、「法海集記」の原本が正しく六祖惠能の思想を伝えるものであったため、それを粗忽には扱えなかったのである。

しかし、それにも拘わらず、このような書き込みを敢えて行ったのは、そこに見られる思想と自分たちのそれとの間に懸隔を感じたからに外なるまい。つまり、

少なくとも神會を経過した後の人々には、原『壇經』に表出されていた惠能の本来の思想は、決して満足のいくものではなかった。もっと言えば、慧能の思想が、原『壇經』のようなものであつてはまずかったのである。従つて、彼らは、自らの奉ずる思想をそこに書き込むことで、それが慧能の思想に由來するものであることにせざるをえなかったのである。

續く第二段階では、『壇經』の傳持を勧める e、t、A、D、惠能と四人の弟子との問答やそれらの弟子を含む十人の弟子への付囑を内容とする u が増補されたと考えることができる。

u には、『定是非論』と『壇語』を典據とする部分が見られるので（第5節の b の17、及び19）、この際の増廣で、これらが利用されたことは認めてよい。

この段階で注目すべきことは、ここで初めて後半の、大梵寺の説法以外の部分が成立したということと、『壇經』を「依約」として傳授すべきだとする主張が登場したということである。

後半の部分を創作しなくてはならなかった理由としては、前半のように大梵寺の法會のみに場面を限った場合、その場面設定や既存の内容に規定されてしまうため、自らの思想を充分に表現できなかったためであろう。

当初は神會の説をそのまま奉じていた弟子たちも、やがて、それを整理したり、展開させたりして、獨自の思想を形成し、また、それを表現するようになっていったに違いない。そして、それを權威づけるとともに流布させるために、それを『壇經』に書き込もうとした。しかし、それを大梵寺における説法という場面の中に書き込むのには困難を感じたのであろう。そこで、一気に、場面を惠能の平素の教化活動と入滅時とに移し、幾人かの架空の弟子を創作して、惠能とその弟子の間に行われた問答、あるいは、入寂時の教誡の形でそれを提示したのである。

そして、この、自らの思想を書き込んだ『壇經』を權威付け、廣めるために、彼らは、南方の曹溪山で密かに傳受されている祕本であるという形態を敢えて取ったのである。しかし、このような形態を取ったことについても、原『壇經』の存在が大きい関わっていたというべきであろう。それは実際に南方で成立したものだったからである。

それはともかく、このような形で、惠能の曹溪での教化活動や付囑といった歴史的要素を取り込むことによって、『壇經』は、「惠能の言行録」という性格を附

與される結果となった。これが惠能の前半生への関心を高め、次の段階でそれが導入される呼び水にもなったと考えられるからである。

第三段階で増補されたのは、前半の大梵寺における法會の部分では、d、g、h、n、p、q、r、s、後半の弟子との問答の部分では、v、告別に關わるものでは、w、z、B、Cである。つまり、この段階では、前段階で成立した後半部も含めて、その全體に増補が施されたのである。

前半について言えば、d、q、sは、大梵寺の法會が韋璩らの官僚を前にして行われたとする状況設定を導入するためのもの、gは、惠能の回顧という形で南宗の正統性と惠能の前半生を導入するためのもの（nもこれに關聯するものである）、hは、それから話を元に戻すためのもの、pとrは、それぞれ、惠能が偈文を説く、あるいは韋璩の質問に惠能が答えるという形で新たな内容を増補しようとしたものと考えることができる。

後半部の増補のうち、弟子との問答に挿入されたvは、南北兩宗の思想の相違や惠能が文盲であることを強調し、前半のgと深く關わる内容となっている。その他は、告別という特別の意味を持つ状況設定に便乗したものであるが、偈文という形で思想の表明を行うw、Bと、西天二十八祖説を提示するzが中核をなし、最後のCは、滅度の日、および滅後の状況の叙述となっている。

この段階で初めて登場するものとして、弘忍や神秀、惠明、韋璩などの歴史的人物⁽²²¹⁾や、惠能の生涯についての重要な事件、その具體的年月日、種々の偈文、傳衣説、西天二十八祖説などがあり、これらによって、この段階の性格として次のような諸點を見て取ることができる。

1. 惠能の傳記を取り込み、その言行録としての性格を強化せんとする姿勢
2. 修行の手段として偈文を取り込もうとする姿勢
3. 惠能を權威づけようとする姿勢

つまり、ここには、オーソドックスへの強い要求が含まれているといつてよいのである。それは、既に惠能の權威が確立しつつあったことを物語るとともに、一面では、神會の弟子たちの思想の固定化、因襲化をも示していると言えよう。

なお、この際の増補でも、rでは、引き続き『定是非論』が利用されたが（第5節のbの16、及び17）、主として用いられたのは、「六代の傳記」であつて、gとBの

かなりの部分、Cのほぼ全てが、これに據って書かれているのであるが(同じく、2、3、5、6、7、24、25)、これが現行のそれではなく、『歴代法寶記』に伝えられているような、より古い形態のものであったことは、先に論じたごとくである。

第四段階で増補されたyで傳法偈が導入されたのも、上述のような第三段階の思想傾向の延長線上にあると言えるが、この段階で重要なことは、xとyで、神會が惠能の唯一の後繼者として登場してきたということである。

この思想は、当初から神會自身に見られるものであり、資料的にも、「六代の傳記」や『定是非論』に據っているが(第5節のbの22)、これが新たに書き加えられたことには、それなりの理由があったと見なくてはなるまい。

恐らく、それは、その表面とは裏腹に、神會の地位が脅かされつつあったということを反映するものであろう。それまで、惠能門下において神會が占めた地位は絶對的であったので、特にその存在を強調する必要がなかったのに、ここへ来て、他の系統の人々の活発な活動を目の当たりにして、ある種の對抗策を構ぜざるをえなくなったのである。そして、これは、先に觸れたように惠昕本の原本への成長の際にも、引き續き強化が計られたものに外ならない。

『壇經』がこのような成長過程を辿ったとしたら、では、各段階の成立は、いったいつ頃になるのだろうか? これについては、關聯する資料が極端に少ないために、甚だ明らかにしがたいのであるが、第一段階で書き込まれた内容から見て、その増廣が神會の入滅(758)以後、すぐに始まったと考えられ、一方、惠昕本の原本の成立が『曹溪大師傳』(781)以前であることは、ほぼ確實と見られるから⁽²²²⁾、纔か二十年の間に、原『壇經』から敦煌本に至る四次の増補と、更にそれから惠昕本原本に至る増補との、計五次に及ぶ増廣が行われたと考えざるをえないと思われる。してみると、その増廣は、神會派において、斷續的に繼續して行われたと見られるのであって、その行爲が神會派において占めた位置の重要性を窺わしめるに十分である。

神會派は、このように、『壇經』の傳持と流布、改編に努め、やがて、惠昕本の原本を生み出したが、同じく惠能を祖とする(と主張する)馬祖道一の弟子たちの活動の前に次第に衰えていった。しかし、その後も、『壇經』だけは、馬祖や石頭の兒孫にとっての六祖惠能の言行録へと改編されて、その弟子たちによって受け繼がれていったのである⁽²²³⁾。

9. 神會派の思想的展開

次に、このような『壇經』の變遷を、もう少し思想内容に立ち入って論じること
で、それを傳持した神會派の思想的展開を辿ってみたい。

a. 第一段階における増廣

先ず、その内容を窺うために、この段階で加えられたと考えられる各部分の内容
を要約によって示すことにしたい。

a、E

この「壇經」は、「六祖」慧能が説かれた「南宗頓教」「最上乘」の教え
である。(○) (六七)

j

この教えは、定慧を根本とするものだが、その定と慧は一體不二(「定
惠體一不二」「定惠等」)のものであり、その関係は燈火と光に譬えられ
る。不二でなくては、心と言葉が乖離してしまうであろうし、定と慧を
巡る議論はやむことはないであろう。(一七) (二〇)

正しい「一行三昧」とは、一部の人々の言うように、坐って動かず(「坐
不動」)心を滅して(「不起心」)、物體のようになる(「同無情」)ことでは
なく、常に「直心」を行じ、何物にも執着しないことである。(一八)

「看心」といっても観すべき心などないし、「看淨」「不動」といって
も人の本性は本から清淨で不動なはずだ。従って、「看心」や「看淨」、
坐って動かない(「不動不起」)式の修行法を説くのは、それ自體、實は、
囚われている證據なのだ。(一九) (二三)

法自體が異なるわけではないのだが、人の能力には違いがあるから、
このような「頓漸」の別が生ずるのだ。(二一)

この教えは、「無念」「無相」「無住」をその中心に置く。「無念」とは、
念において念を離れること、「無相」とは、相において相を離れること、
「無住」とは、常に念が何物にも囚われないことをいう。しかし、「無念」
というの、「念」に囚われる人がいるから言うのであって、「有念」が
なければ、「無念」もない。(二二)

「念」は、それ自體、眞如の働きであるから、それを斷じて何も思わない（「百物不思」）ようになったら、それは死であって、悟りではない。大事なのは、認識を行いつつ、それに囚われないことだ。（二二）

従って、この教えにおいて「坐禪」「禪定」と言っても、通常の意味のそれではない。即ち、それは、外境に囚われず、内に本性を見て動じないことに外ならないのだ。（二四）

m

「摩訶般若波羅蜜」こそは全ての根本であって、あらゆる對立を超越している。そして、これによってこそ、諸佛や三學は基礎づけられる。（三一）

人間は塵勞に覆われているが、常に、「無念」「無憶」「無著」の「般若」「自性」と共にある。それゆえ、『金剛經』によって「見性」すれば、「般若三昧」に入ることができる。「見性」とは、自らの本性の持つ般若の智を働かせ（「智惠觀照」）、自分の心において常に正見を起こすよう導くことであり、それによって、あらゆる物に對して、「不取不捨」となり、心は完全に自由となる。これは、最も優れた法（「最上乘」）であるために、能力の劣ったものには理解できない。般若の智は、そのような者にも備わっているのだが、邪見や煩惱がそれを覆っているために、その教えを聞いても着いて行けないのだ。（三二）（三三）

般若による觀照（「般若觀照」）を實踐し、自らの「本心」を識れば、直ちに妄念は消え、佛の境地に至り、解脱を得る。それは、一切を肯定しつつ、それに囚われない境地であって、何も思わないこと（「百物不思」）、心を空しくすること（「空心」）、「無記空」に墮することとは全く異なる。それが「般若三昧」であり、「無念」である。（三〇）（三五）

o

後代のものが、この頓教の法を得るなら、私は、そのものと共に有るであろう。従って、この法を尊び、常に受持し、人に伝えるように。但し、見解を同じくしないものにはむやみに説いてはならない。（三六）

この段階で新たに出現した思想を分析するに際しては、先ず、神會の思想の直接的影響という視點から捉えておく必要がある。というのは、上に見るように、

ここには、「南宗」「頓教」「頓漸」「最上乘」「最上大乘」「六祖」「定惠等」「一行三昧」「無念」「無相」「無住」「坐不動」「同無情」「般若三昧」「般若觀照」「百物不思」「無記空」などといった、原『壇經』には見られなかった数多くの新しい概念を見ることができるが、これらの多くが、神會が特に強調したものであることは、既に周知の事実であるし、私が先に行った『壇經』と神會の著作の比較からみても、兩者の密接な関係は十分に確かめられたと言えるからである。特に、「頓漸」の區別や、慧能に對する「六祖」という呼稱は、いうところの「北宗」を前提にしたものであるから、事實上、神會の創唱と言ってよい。

また、ここで新たに現れ、非常に重要な位置を占めているものとして、「看心」「看淨」の批判があるが、これも、神會に特有の説と言える。従って、この段階で書き加えられた内容の多くは、ほとんど、直接的に神會に由來するものと見做しうるのであって、先にも言うように、この段階における神會の弟子たちは、ほぼ完全にその影響下にあったと言いうるのである。

従って、この段階では、まだ、神會派の人々の思想的展開を論ずるまでもないわけであるが、原『壇經』や以後の展開との關聯で、二三のことについて論じておく必要があらうと思われる。

先ず、問題は、「南宗」「頓教」「頓漸」「六祖」などのセクト主義を示す概念が、この段階で登場し、それ以前の原『壇經』には存在しなかったと考えられるということである。このことは、逆に言えば、慧能自身には、自らの教えが神秀らのそれより優れている、あるいは、それと異なるものだという觀念を抱いてはいなかったであろうことを示すものである。先に論じたように、原『壇經』から窺う限り、慧能の思想に神秀らの「北宗」と本質的に異なるものは認めることができなかった。従って、慧能がそのように考えていたとしても、何ら不思議はないはずであり、むしろ、當時の力關係から言えば、慧能は神秀を正統と認めていたと考えるべきだと思われる⁽²²⁴⁾。従って、神會の主張は、師の立場を大きく踏み越えるものだったと言わざるをえないのである。

次に問題としなくてはならないのは、「看心」批判が登場したことの意義である。これが重要であるのは、この説が、原『壇經』にあった、

「善知識。各自觀心。令自本性頓悟。」(IX)

という説を真っ向から否定するものだという事にある。これは、上に述べたように、神會の思想をそのまま書き込んだものなのであるから、このことの意味するものは、慧能と神會の思想上の斷絶ということにならざるをえない。このことは、自分の思想が慧能からそのまま伝えられたものだという、神會自身の主張にも拘わらず、實際は、その根幹からして、既に神會自身の獨創であったことを強く示唆するものであると言えよう。つまり、慧能の思想は、いわゆる「北宗」と基本的には同一のレベルにあったが、その弟子であった神會は、一気に、それを自身の獨創によって全く新たなものに革新し、その創唱者の地位を師の慧能に譲ったのである。

では、この神會の革新とは、いったい何であったのであろうか？ 先にも論じたように、「觀心」＝「看心」と「見性」は、それぞれ別個の内容を持ち、前者は後者に至る方法と考えられているのであるから、ここで、神會が「觀心」を批判したということは、修行という過程を否定して、直ちに、その目的、即ち、「見性」に達しろという主張と理解できる。このような「修行の否定」が全く新たな主張であることは明白のように思われる。しかし、そのようなことが本當に可能なのだろうか？

ここで考えるべきは、同時に現れた、「般若觀照」「智惠觀照」という概念であろう。これらは、例えば、次のように説明されている。

「用智惠觀照。於一切法。不取不捨。即見性成佛道。」(m、三二)

「汝若不得自悟。當起般若觀照。剎那間。妄念俱滅。即是自真正善知識。一悟即至佛地。自性心地。以智惠觀照。内外明徹。識自本心。若識本心。即是解脫。即是般若三昧。悟般若三昧。即是無念。」(m、三五)

これによって、これらが、いわゆる「北宗」や慧能における「觀心」と全く同じ様に、「識心」や「見性」、「解脫」に至る方法として考えられていることが知られるであろう。しかも、これが、一種の「觀」であることは間違いないところであるから、これらの概念は、その名稱の違いにも拘わらず、實際には、「觀心」と何ら異なるものではなかったと言わなくてはならないであろう。

更に、これと關聯すると思われるのが、『定是非論』の後代の插入部(「金剛經崇拜文獻」)に見られる次の文である。

「諸善知識。若在學地者。心若有念起。即便覺照。起心既滅。覺照自亡。即是無念。是無念者。即無一境界。如有一境界者。即與無念不相應。故諸知識。如實見者。了達甚深法海。即是一行三昧。」（『定是非論』）⁽²²⁵⁾

ここでは、「心」に「念」が起こったら「覺照」を行えと言ひ、それが滅したら「覺照」も自然にやむとし、それを「無念」の名で呼んでいるのであるが、これは、上に引用した（三五）で、悟ることができなければ「般若觀照」を行えと言ひ、それによって「妄念」が滅した境地を「無念」と呼んでいるのと正に同じである。

このことは、恐らく、神會没後、暫くすると、その弟子たちの間で、修行方法についての模索が始まり、その過程で、『金剛經』の絶對化と、「般若觀照」、あるいは「覺照」という言葉で表現される修行法が打ち出されたことを示すものであろう。

神會は、『定是非論』の中で、「禪師修何法。行何行」と問う遠法師に對して、

「修般若波羅蜜法。行般若波羅蜜行。」

と答え、更に、その理由を問い詰めようとする法師に、

「修學般若波羅蜜〔法〕。能攝一切法。行般若波羅蜜行。是一切行之根本。」⁽²²⁶⁾

と應じて、その意義を強調するのであるが、その具體的な方法については、その著作のどこにも全く觸れられていないのである。これは、彼の説が、彼のいわゆる「北宗禪」を前提としたもので、それを否定するためには、それと紛いかねない内觀的な修行法を説くことは憚られたためであらう。

しかし、神會はそれでよくても、弟子たちは困ったに違いない。自らの弟子を指導する方法がなくなってしまったからである。そこで、彼らは、從來からの修行法に、神會の強調した「般若」を冠して、「般若觀照」と呼ぶことで、装いだけは新たにしたのはなかろうか？

確かに、神會は、理念的には、修行を完全に否定した（そして、その説を承けた保唐宗においては、文字通り修行を行わなかったようである）。しかし、理念上の問題はしばらく置いて、實際問題として、「見性」という究極の境地に至る必要を説きながら、實際には何も行わないなどという宗教がありうるであろうか？ 假

に、そのようなものがありえても、恐らく、それは、何の存在意義も持たないものになってしまうのではなからうか？

従って、弟子らのこのような行動は、必ずしも神會の説からの逸脱などではなく、實は、神會自身に既にあったものではないかと思われる。この説が神會になかったとしたら、それは、重大な師への離反となるわけだが、この段階の弟子たちが、ほとんど完全に神會の影響下にあったことは確かなのだから、そのようなことを敢えて行ったというのは、かなり無理な想定であろう。つまり、神會は、実際には「觀心」に類する修行を行うことを弟子らに求めておきながら、説法などの對外的な活動においては、それを否定したと考えざるをえないと思われるのである。

では、このような神會の行動は、いったい如何なる形で理解されるべきであろうか？ あるいは、「北宗禪」に對する、根據の無い「言いがかり」と見るべきであり、更には、その基礎として、神會の名聲や權力への意志を見るべきなのであるか？

しかし、ここで忘れてはならないことは、假に全く同じ内觀法を行うにしても、理念においてそれを否定した上で行うのは、それをそのまま究極のものとして行うことと、全くその意義を異にしているであろうということである。前者には、常に自らに對する外部的な批判的視點が常に含まれているのに、後者では、それが完全に缺落している。

私は、先に、「北宗禪」の性格の一面を典型的に示すと思われる、いくつかの文獻を紹介し、その内容が、神秘主義とも言つてよいような、閉塞した内觀をその中心に置くものであったことを示した。そして、これこそが、神會が批判した當のものだと論じたのであるが⁽²²⁷⁾、これら諸文獻に見られるのは、正しく、このような視點の缺落である。

このような、一種、シニカルな姿勢は、禪の全てを覆う、最もそれに特徴的な思想であると言えよう。禪では、長時間に互る坐禪を行いつつ、というよりは、それを行うからこそ、「頓悟」を強調し、大量の文獻を残しながら、というよりも、それを残したからこそ、「不立文字」を力説するのである⁽²²⁸⁾。従って、神會の革新性を、私は先に、それが、少なくとも理念的には、修行を否定したというところに求めておいたのであるが⁽²²⁹⁾、今は、更に一步を進めて、修行を實踐しつつ、外部のより高い視點からそれを否定することで、このような禪のシニカルな姿勢その

ものを創始したところに求めるべきであろうと思われる。

しかし、いずれにせよ、慧能にこのような思想がなかった — というより、この問題に對して自覺的ではなかった — ことは明白であって、歴史的に見るとき、慧能と神會の間の思想的格差は覆いようがないように思われる。神會の弟子たちが、原『壇經』に満足できなかった根本原因は、ここにこそ求めるべきであろう。

最後に、「無念」に觸れておかなくてはならない。これが、神會の思想の核心であることは廣く認められているが、これまた、原『壇經』には見出されないものである。『壇經』のこの部分では、「無念」は、次のように説明されている。

「無念者。於念而不念。.. (中略) .. 於一切境上不染。名爲無念。於自念上離境。不於法上念生。若百物不思。念盡除却。一念斷即死。別處受生。學道者。用心莫不識法意。自錯尚可。更勸他人迷。不自見迷。又謗經法。是以立無念爲宗。

即緣迷人於境上有念。念上便起邪見。一切塵勞妄念。從此而生。然此教門。立無念爲宗。世人離見。不起於念。若無有念。無念亦不立。

無者。無何事。念者。念何物。無者。離二相諸塵勞。念者。念眞如本性。眞如是念之體。念是眞如之用。自性起念。雖即見聞覺知。不染萬境。而常自在。維摩經云。外能善分別諸法相。內於第一義而不動。」(j、二二)

つまり、「無念」といっても、「念」自體は、「眞如」＝「自性」の働きであるから、否定されるべきものではない。それが意味するのは、「念」において、それを離れること、即ち、否定されるべきは、「念」＝「見聞覺知」それ自體ではなく、それに執着することだ、というのである。

これは、原『壇經』に、

「世人性本自淨。萬法在自性。思量一切惡事。即行於惡行。思量一切善事。便修於善行。知如是一切法盡在自性。.. (中略) .. 自歸依者。除不善心。及不善行。是名歸依。.. (中略) .. 從法身思量。即是化身。念念善。即是報身。自悟自修。即名歸依也。」(IV)

などと、「自性」「法身」から「思量」が起こることによって善惡の世界が展開することを認めつつ、その中の惡のみを否定して「思量」自體は問題にしないのと基本

的には同一の思想であるし、そればかりか、例えば、『大乘無生方便門』に、

「〔問。〕是沒是佛界。〔答。〕法界一相。意知處是法。是法界。眼見色。耳聞聲。鼻覺香。舌知味。身覺觸。意知法。意通知上五種法。若心起同緣。即是染法界。是衆生界。若不起心同緣。即是淨法界。是佛界。法界一相。於十八界中有二。一染。二淨。先染後淨。眼見色。意識同緣知。眼等五根依塵。五處起染。即一切處染。一切處染。即是染法界。是衆生界。

問。是沒是淨法界。〔答。〕淨法界者。於離念中。眼見色。不分別。即於眼處得解脫。餘四亦同。五處解脫。即一切處解脫。一切處解脫。即一切處淨。即是淨法界。是佛界。」⁽²³⁰⁾

と、ほぼ同様の記述が見えるように、初期の禪宗文獻に普遍的な思想だとも言えるのである。

従って、「無念」という言葉は、その表面的な新しさとは裏腹に、その示す思想自体は、何ら新しいものではないと言わねばならない。しかし、それにも拘わらず、この言葉を敢えて用いたことについては、そこに何らかの意圖を見ざるをえないと思われる。恐らく、それは、その内容よりもなによりも、神會の思想の標識、スローガンであったというべきなのであろう。その意味で、それは、正しく、「北宗」の「觀心」＝「看心」に代わるものであったのである。

神會派の考えによれば、「觀心」は、二つの意味で否定されなければならなかった。即ち、第一には、それが「心」というものを對象化して、それを觀じようとすること自体が迷いであるという意味において、そして、第二には、それによって至る境地が活動性を欠き、日常から隔絶してしまうという意味においてである。

第一の點に關しては、確かに、「觀心」という言葉には「努力」という意味合いが付いて回るのに對して、「無念」にはそれがないので好都合だと言えよう。しかし、第二の點に關しては、「無念」という言葉は、むしろ一層、それが、あたかも思念を止めてしまうことのように思われかねない語感を持っている。ここに、「百物不思」「無記心」「同無情」などがしばしば批判され、「念」が眞如の働きであるということ、「念」自体は否定すべきではないということが強調される理由を認めることができるであろう。

しかし、ここでは、「同無情」が批判されていても、それが、修行上の問題に留

まっていることは注意しておいてよいであろう。というのは、これは、やがて、形而上學的問題に展開するものだからである。

以上、神會の直接的影響という視点から、この段階における神會派の思想を窺ったが、外にも、それ以前には見られなかった、いくつかの注目すべき思考を窺うことができる。

先ず第一は、論争の否定である。これは、次のように見えている。

「善知識。此義即是定惠等。學道之人。作意莫言。先定發惠。先惠發定。定惠各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定惠不等。心口俱善。内外一種。定惠即等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。即是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。」(j、一七)

また、次の記述も、これと關聯させて考えるべきものであろう。

「若修不動者。不見一切人過患。是性不動。迷人自身不動。開口即說人是非。與道違背。看心看淨。却是障道因緣。」(j、二三)

これらは、彼らと他派との間に何らかの軋轢があり、論争がしばしば行われ、それが修行を妨げかねないところまでに至っていたことを反映するものと見られるが、上の例では、これらが、定と慧が同時であるか否か、及び、看心の是非に關して言われており、この論争が、少なくとも、その當初は、神會が引き起こした、いわゆる「南北の争い」であったことを證するものと言える(この思想は、後の段階においても繼承されているが、その論争の對象は、次第に牛頭派などの他派へ移って行ったものと推測される)。

従って、これらの記述は、神會の弟子たちが、師の起こした論争に對して、それを、これ以上、擴大させまいという姿勢を示すものであると言えるのであるが、ここには、強烈な個性をもった神會という指導者を失った弟子たちが、その引き起こした波紋の處理に當惑する姿を窺うことができよう。

次に注目すべきは、ここには、

「善知識。後代得吾法者。常見吾法身。不離汝左右。」(o、三六)

のように、法による惠能との一體化という思想が現れてきているということであ

る。そして、次の文に見られる「非我弟子」という言葉も、恐らくは、これと關聯させて考えるべきものであろう。

「迷人口念。智者心行。又有迷人言。空心不思。名之爲大。此亦不是。心量廣大。不行是小。若口空說。不修此行。非我弟子。」(m、三〇)

このような、「惠能の法身化」とも言うべき思想が出現したことについては、やはり、その背景として、當時、神會の弟子たちが置かれていた状況があったと考えるべきであろう。恐らく、それは、神會を失って寄る邊をなくした弟子たちが、何とか心の支えを求めようとした結果であったに違いない。そして、このことは、先に言及した『金剛經』を崇拜せんとする思想についても言い得ることであろうと思われる。

最後に、次の文に見える、「頓教法門」の絶對化と、その「受持」の強調に言及しておかなければなるまい。

「善知識。將此頓教法門。同見同行。發願受持。如事佛故。終身受持。而不退者。欲入聖位。然須傳授。從上已來。默然而付。於法發大誓願。不退菩提。即須分付。

若不同見解。無有志願。在在處處。勿妄宣傳。損彼前人。究竟無益。若愚人不解。謗此法門。百劫萬劫。千生斷佛種性。」(o、三六)

ここでは、それと共に、この教えを授けるには相手を選ぶべきことが強調されているが、これは、恐らく、神會の弟子たちが自らの結束の強化を訴えたものであって、その危機意識の表れといってよく、やはり、彼らの置かれた状況を反映するものと考えられる。

このように見てくると、神會の弟子たちが『壇經』の増廣に着手するに至った経緯が、おぼろげながら見えてくるように思われる。即ち、彼らは、思想的には、神會の絶對的な影響下にありながら、その當の神會を失ったために、神會とは逆に對外的な活動を控えるとともに、自らの思想的正統性を確保し、結束を維持するため、新たに手に入れた惠能の説法の記録に神會の思想を盛り込み、その価値を強調することで、それを生身の神會に代わる據り所としたのである。

b. 第二段階における増廣

先ず、この段階で加えられたと思われる部分の要約を示そう。

e

この「宗旨」を受けたものは、『壇經』を「依約」としなければならない。(二)

t

慧能は、曹溪山の韶州と廣州で、四十餘年間、教化を行い、何千人もの弟子が集まった。弟子らには『壇經』を授けて「南宗」の「依約」とさせ、争い（「諍」「勝負」）をやめ、「修行」を實踐するよう求めた。(四五)

u

「南能北秀」の「漸頓」が分かれたのは、眞理は一つだが、恵能と神秀の能力に相違があったためである。(四六)

慧能の教義を探るため、神秀によって派遣された志誠が、慧能の説法を聞いて契悟し、自らの來參の経緯を告白する。(四七)

志誠との問答によって、神秀と慧能の三學に對する考え方に遅疾の違いがあることを明らかにする。神秀が「七佛通戒偈」によって三學を説明するのに對して、慧能は「心地」＝「自性」によって説明し、「自性」さえ悟れば、三學は必要ないとまで説く。(四八)

法達に『法華經』の「諸佛世尊。唯以一大事因縁故。出現於世」という言葉について説明する。「一大事因縁」を本源の空寂なること、「出現於世」を相と空の「兩邊」を離れて「佛知見」を開くことと解し、「智恵觀照」によって「佛知見」を開くよう求める。そして、『法華經』を持するとは、「佛知見」を保つこと以外にないと言い、教えの通りに修行する（「依法修行」）ことを求める。(四九)

智常との問答によって、人の能力のため「三乗」と「最上乘」が分かれること、法相を離れ（「離法相」）、「無所得」であるのが「最上乘」であることを明らかにし、人との争い（「口諍」）を戒め、「自修」を求める。(五〇)

神會との問答によって、教えの通りに修行（「依法修行」）し、見性

によって定（坐禪）と慧（知覺）の「兩邊」を超越すべきことを明らかにする。その過程で、知覺を減すること（「同木石」）に對する批判や、自らの「過患」を顧み、人の「過罪」を責めてはならないことが述べられる。（五一）

法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會という十人の弟子に將來を託するに當たって、「兩邊」を離れるために、「三科法門」と「三十六對」を用いるよう諭す。（五二）

「三科法門」とは、五陰・十二入・十八界のことである。自性が十八界、即ち、萬法を生起させるので、その自性の働きの正邪によって、衆生にも佛にもなる。（五三）

「三十六對法」とは、「言語法相對」十二、「外境無情對」五、「自性起用對」十九を合したもので、これによって「兩邊」を離れることができる。（五四）

十人の弟子に對し、『壇經』を私だと思って後々までも傳授して、本旨（「本宗」「我宗旨」）を失わないよう求める。（五五）

A

今後は、『壇經』を「依約」として、「宗旨」を失わないようにと求める。（六〇）

D

この『壇經』は法海の編輯で、それが同學の志道、その門人の彼岸、また、その門人の悟眞へと伝えられ、悟眞は、嶺南の曹溪山法泉寺で現にこの法を授けている。（六四）

この『壇經』を付する場合、人物を選び、むやみに授けてはならない。このようにしてきたからこそ、この經の稟承は、今日まで絶えることがなかったのだ。今、これを傳えている悟眞は、韶州曲江の人である。（六五）（六六）

この段階で現れた思想の中で、最も特徴的なものは、『壇經』を「依約」として傳持せよとの主張であろう。これは、e、t、u、A、Dの全てに互って見られるものであるから、この際の増補が、『壇經』に傳授本としての性格を附與することを主要な目的としてなされたことを示すものと見てよいであろう。

これは、先に述べた、前段階における「頓教法門」の絶対化と、その「受持」の強調を継承したものと見るができるが、ここでは、この『壇經』が、実際に嶺南で傳授されており、今も悟眞によってその傳授が行われているという説を加えることで、それが大きな思想的な展開を遂げていることは注意しなくてはならないであろう。即ち、前段階におけるそれは、主として神會派の人々が、内部に對して、その結束を強化するといった意味合いが強かったのに對して、この段階におけるそれには、自派の外部に對するアピールとしての性格が強く窺われるのである。

このことについて考えるためには、なぜ、彼らが、法海から悟眞に至る架空の系譜を捏造しなくてはならなかったのか、ということについて考察しなくてはならないであろう。先にも述べたように、この系譜は、神會派とは無関係なものとして提示されている。従って、この系譜は、神會派内部の結束の強化に寄與しないどころか、むしろ、それを破壊しかねないものとなっている。それ故、この提示が意味を持つのは、外部に對してでなくてはならないのである。

では、それはいかなるものであったのだろうか？ 恐らく、ここで重要な意味を持つのは、この傳授が行われているのが、惠能の故地である、嶺南においてであるとされていることであろう。それは、それだけでも、『壇經』に一種の神聖な價值を附與することになるが、さらに、それが、嶺南という、神會の活躍とは無縁の僻地で、細々と、しかし、着実な形で傳授されているとすれば、『壇經』は、惠能の思想をそのまま伝えるものとして、「神會派」というセクトを超えた普遍的な價值を獲得できるはずであろう。

恐らく、彼らの狙いは、ここにあった。つまり、彼らは、傳授の系譜において、神會の名を故意に伏すことで、逆に、その思想を盛った『壇經』を神會派を超える價值を持つものとして普遍化し、その浸透を計ったのである。そして、ここから言えることは、神會の活動によって、當時、既に、惠能の「六祖」としての評価が確立しつつあったということであろう。神秀が正統性を確保しているような状況では、嶺南において傳授されている祕本といったところで、一般には、ほとんど何の魅力も持たない。従って、神會派が、このような主張をしたについては、その背景に、既に惠能の權威が確立し、正統性を巡る争いの中心が、弘忍門下から慧能門下の各派へと移りつつあったという情勢が、その背景をなしていたと考えられるの

である。とはいえ、この段階においても、「南能北秀」「頓漸」を巡る議論や、論争の否定といった主張が重要な位置を占めているので、依然として、神秀系の人々への處し方は中心課題であり續けたことは認めなくてはならないのであるが....。

一方、内容的に見た場合、この段階における増廣の中心は、四人の弟子との問答と、十人の弟子への付囑であるが、この増廣が、中原で活動した神會派によるものであって見れば、これらの問答や、惠能の付囑の言葉を、史實を伝えるものと見ることは、到底、不可能である。その意味で、この付囑を受ける十人の弟子の中に、同じく、架空の「『壇經』傳授の系譜」に含まれる「志道」の名が見えることは極めて示唆的であると言えよう。

従って、その内容は、全くの創作であって、それらは、神會派の人々が自らの思想を、惠能と弟子との問答や、惠能の言葉として組織しなおしたものと考えるをえないのであるが、このような形態を取ったことについては、そうすることで、自らの思想を、惠能のものとして、より一段高い立場で普遍化することができると考えたからであろう。それ故、ここでは、自派を特權化するような記述は、注意深く避けられている。神會は登場するものの、惠能と問答を交わすものの最後に掲げられているし、付囑を受ける十人の弟子を掲げるに際しても、故意に末尾に列名されているのである。

そこに盛られた思想は、それ故、當時の神會派のそれを正に反映するものと言えるが、基本的には、神會の思想の延長線上にあると言ってよい。

一部の學者は、この部分に、

「大師謂志誠曰。吾聞汝禪師。教人唯傳戒定惠。汝和尚教人戒定惠如何。當爲吾說。

志誠曰。秀和尚言。戒定惠。諸惡不作名爲戒。諸善奉行名爲惠。自淨其意名爲定。此即名爲戒定惠。彼作如是說。不知和尚所見如何。

惠能和尚答曰。此說不可思議。惠能所見又別。

志誠問。何以別。

惠能答曰。見有遲疾。

志誠請和尚說所見戒定惠。

大師言。汝聽吾說。看吾所見處。

心地無非是自性戒。

心地無亂是自性定。

心地無癡是自性惠。

惠能大師言。汝師戒定惠勸小根智人。吾戒定惠勸上智人。得悟自性。亦不立戒定惠。」(四八)

と見え、ここで、神秀のものとして批判されている、「諸惡不作名爲戒。諸善奉行名爲惠。自淨其意名爲定」という説が、『壇語』に、

「若求無上菩提。須信佛語。依佛教。佛道沒語。經云。諸惡莫作。諸善奉行。自淨其意。是諸佛教。過去一切諸佛。皆作如是説。諸惡莫作是戒。諸善奉行是慧。自淨其意是定。」⁽²³¹⁾

と言うように、實際は神會の説であったことによって、『壇經』に、神會を批判する層が存在するという主張をしているが⁽²³²⁾、この説自體、必ずしも神會の思想の核心とは言いがたいものであるから、これによって、この部分の思想が神會のものと異質であるとか、『壇經』に、あたかも神會とは異なる系統の人々の手が加わっているかのごとき説を成すのは問題であろう。もし、神會を批判する意圖があるのであれば、それを明示してこそ、その意味があるはずで、『壇語』の内容を熟知していなくてはそれと知ることのできないような批判は、批判でも何でもないと言わなくてはなるまい。それ故、これは、むしろ、神會派内部における、この言葉に對する評價そのものを示すものと見るべきである。

このように、神會の言葉に對して、多少なりとも批判的な視點が現れたことについては、勿論、柳田氏が指摘しているように⁽²³³⁾、そこに時間的經過を考えるべきであろうが、それ以前に、この言葉が、既に神會の段階で、その思想の頂點を示すものではなかったということは注意しておくべきだろう。

『壇語』は、上の説明にすぐ續けて、再び、三學を規定しなおして、次のように述べる。

「知識。要須三學[等]。始名佛教。何者是三學等。戒定慧是。妄心不起爲戒。無妄心名爲定。知心無妄名爲慧。是名三學等。」⁽²³⁴⁾

これこそ、神會の眞骨頂というべきであって、先の説明は、『壇語』の劈頭に説

かれる「發無上菩提心」から、「佛語」「佛教」を媒介として、話を三學に導くための方便説と見るべきである。従って、『壇經』の志誠との問答において、この七佛通誠偈による説明に代えて、三學を「心地」の「無非」「無亂」「無癡」によって説明しているのは、神會の説を否定したというより、むしろ、それを神會の地點にまで引き上げたものと見るべきであろうと思われる。

このように、この段階における神會の弟子たちは、前段階とは異なり、自らの言葉で、その思想を表現するようになったが、その思想自體は、必ずしも、神會のそれを超えるものであったようには見えない。ただ、次に掲げる、「三科法門」と「三十六對法」については、新たな動きを示すものとして、注目すべきである。

「大師遂喚門人法海・志誠・法達・智常・志通・志徹・志道・法珍・法如・神會。

大師言。汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後。汝各爲一方頭。吾教汝說法。不失本宗。舉三科法門。動用三十六對。出沒即離兩邊。說一切法。莫離於性相。若有人問法。出語盡雙。皆取法對。來去相因。究竟二法盡除。更無去處。

三科法門者。陰・界・入。陰是五陰。界是十八界。入是十二入。何名五陰。色陰・受陰・想陰・行陰・識陰是。何名十八界。六塵・六門・六識。何名十二入。外六塵・中六門。何名六塵。色・聲・香・味・觸・法是。何名六門。眼・耳・鼻・舌・身・意是。

法性起六識 眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・六門・六塵。自性含萬法。名爲含藏識。思量即轉識。生六識。出六門。見六塵。是三十六。由自性邪。起十八邪。若自性正。起十八正。若惡用即衆生。善用即佛。用由何等。由自性。

對法。

外境無情對有五對。天與地對。日與月對。暗與明對。陰與陽對。水與火對。

語言法相對有十二對。有爲無爲有色無色對。有相無相對。有漏無漏對。色與空對。動與靜對。清與濁對。凡與聖對。僧與俗對。老與少對。大與小對。長與短對。高與下對。

自性起用對有十九對。邪與正對。癡與慧對。愚與智對。亂與定對。戒與非對。直與曲對。實與虛對。嶮與平對。煩惱與菩提對。慈與害對。喜與瞋對。捨

與慳對。進與退對。生與滅對。常與無常對。法身與色身對。化身與報身對。體與用對。性與相對。有情無情對。

言語法相有十二對。外境無情有五對。自性起用有十九對。都合成三十六對法也。

此三十六對法。解用通一切經。出入即離兩邊如何。自性動用三十六對。共人言語。出外於相離相。入內於空離空。著空即唯長無明。著相即唯長邪見。謗法直言。不用文字。既云。不用文字。人不合言語。言語即是文字。自性上說空。正語言本性不空。迷惑以語言除故。暗不自暗。以明故暗。明不自明。以暗故明。以明顯暗。以暗現明。來去相因。三十六對。亦復如是。」(u、五二～五四)

この「三科法門」と「三十六對法」については、一部の學者は、これを惠能の説法をそのまま伝えるものと見做している⁽²³⁵⁾。その理由は、その内容が素朴であるうえに、神會などの著作には全く見えないものであるというにあるが、実際には、既に、上で論じたように⁽²³⁶⁾、『神會語録』の處處に、相手の質問に對して對立概念を用いて答えたり、對立概念を共に否定したり、「邊」を否定したりといった記述を見ることができるので、これらの説は、むしろ、それらを展開し、組織化したものと見るべきである。

ただし、このような思想が窺えるのが、神會の著作のうちで、『神會語録』に限られることは問題であって、このことは、『神會語録』の成立に對して、重大な疑義を投げかけるものであり、むしろ、『神會語録』の成立時期を、『壇經』のこの部分の増廣の頃にまで、引き下げるべきではないかと思われる（これについては、後に再び觸れる）。

いずれにせよ、ここに見ることのできるものは、必ずしも發展というべきものではなく、一種の形式化、マニュアル化であって、澁刺たる息吹の消失であるように思われる。それ故、この説は、確かに、一見したところ、素朴な印象を與えるが、それは、その成立が古いことを意味するのではなく、恐らくは、それを記述した人物の能力を反映するものというべきであろう。

c. 第三段階における増廣

この段階で加えられた内容は、およそ、以下のようなものである。

d

大梵寺における法會は、韶州の刺史、韋璩を初めとする官僚・儒者の要請によって開かれ、その記録と流布を命じたのも韋璩であった。(一)

g

慧能は嶺南の出身で、幼くして父を失い、薪を賣って生活を支えていたが、ある日、客が『金剛經』を誦するのを聞き、弘忍の存在を知り、遂に親を辭して黃梅に參じた。(四)

初相見で、「不求餘物。唯求作佛法」、「人即有南北。佛性即無南北。獼猴身與和尚不同。佛性有何差別」と應じて注目されたが、弘忍は、人目を憚って作務を命じた。そこで、慧能は、八箇月間、碓を踏む仕事に従事することになった。(五)

弘忍は、傳法のために、弟子らに「心偈」を呈するよう求めたが、上座の神秀に譲って、誰もそれに應じようとはしなかった。(六)

弘忍は、房廊に楞伽變などを描こうと考え、いよいよ明日にも、それに取り掛かろうとしていた。(七)

神秀は、皆なが偈文を呈しないのは、自分が教授師であるからだと考え、思案のあげく、南の廊下の壁に、夜、竊かに自らの「心偈」を書き付けた。(八)

弘忍は、翌朝、神秀の偈文を見付け、弟子たちの修行の糧としてそれを残すことにし、變相を描くのはやめにした。(九)

弘忍は、神秀を部屋に呼んで、作者を確かめると、いまだ見性を逃げていないので、法を授けるわけにはいかないと告げ、更に、別の偈文を呈するよう求めたが、神秀は、どうしても新たな偈文を作ることができなかった。(一〇)

慧能は、文盲であったが、童子が神秀の心偈を誦するのを聞き、その至らざるを知って、自ら二つの偈文を作り、それを西の壁に書いてもらった。弘忍は、一見してそれを認めたが、人目を憚って、まだだめだと語った。(一一)

弘忍は、深夜、人知れず慧能を部屋に呼ぶと、『金剛經』を説いて、「衣法」を授けて「六祖」とし、危険が及ばないように、すぐに立ち去ら

せた。(一二)

弘忍は、九江の驛に赴く慧能を見送り、分かれ際、南に歸っても三年間は布教してはならないと諭した。(一三)

弘忍の弟子たちは、「衣法」を取り返そうと慧能を追いかけた。大半は途中で引き返し、恵明のみが大庾嶺で追い付いた。慧能は、袈裟を渡そうとしたが、教えを請うために來たというので、説法してやると、即坐に悟りを開いた。そこで、北方で布教に當たらせた。(一四)

自らの前半生への回顧を終えた慧能は、大梵寺の大衆に對して、この法會に参加したことの意味を強調し、皆なに悟りを開くよう促す。(一五)

n

佛と衆生の別は、悟るか悟らないかにあるから、心を識り、見性する(「識心見性」)ことで、佛道は完成すると説く。(三四)

慧能は、自ら、弘忍のもとで見性を遂げたことを告げ、だからこそ、この教えによって修行者に頓悟させようとするのだと語る。(三五)

p

「無相頌」を説き、「修福」を否定し、自性を掴むことで罪を滅するよう求める。(三七)

q

説法が終わり、韋璩らの道俗は、皆な讃歎する。(三八)

r

韋璩が、達摩と武帝との問答について尋ねるので、慧能は、本當の功德は「修福」にではなくて、「見性」と、差別のない心(「平等直心」「平直」)、謙虚な態度(「不輕」「敬」)にこそあると諭す。(三九)

韋璩の質問に對して、慧能は、「念佛往生」は方便説である、心を清めること(「自淨其心」)こそが大事であると説き、「直心」を行じて悟りを開けば、その場が淨土となるであろうし、迷いから逃れられなければ、往生は不可能だと言う。(四〇)

引き續き、慧能は、ここがそのまま西方淨土であると告げ、人間を國に見立て、淨土、穢土の種々の構成要素を心的事象によって説明し、心の中で、「覺性如來」が「大智慧光明」を放ち、六根を清め、三毒を除く

という修行をするよう求める。(四一)

二人の問答を聞いて大衆は讃歎し、韋瓊は、この問答が衆生の悟りの契機になるよう願う。(四二)

在家の修行法を尋ねる韋瓊に、慧能は、雑多な内容を持つ「無相頌」を授け、それに基づいて修行するなら、私はそのものと共にあると述べる。(四三)

S

説法後、慧能は、曹溪山に歸ることを告げ、大衆は、和尚を禮拜し、讃歎しつつ歸って行った。(四四)

V

志誠との問答のなかで、惠能と神秀の間に頓漸の違いがあることを示す。(四七)

慧能は文盲であったので、法達に『法華經』を読んでもらい、その内容が譬喩に満ちているものの、その核心が「一佛乘」にあることを指摘する。(四九)

W

先天二年八月三日の滅度に先だって弟子らに告別し、悲泣する弟子たちに「去處」を知るように論し、「眞」と「假」、「動」と「靜」の超越を説き、争いを戒める「眞假動靜偈」を與え、それに従って修行するよう求める。(五六)

Z

滅度の日、法の由來を尋ねる法海に、自らに至る傳法の系譜として、西天の二十八祖、東土の六祖を説く。(五九)

B

後代の人々への教えを請う法海に對して、「衆生」と「佛」の相違を「迷」「悟」、即ち、心が「平等」であるか「峻」であるかに歸し、眞の佛（「眞佛」）は心にあると強調する「眞佛解脫頌」を説く。(六一)

更に、眞の佛（「眞佛」）を「眞如淨性」に求め、「見性」を勧めて「起心」を戒め、修行に勵むよう求める「自性眞佛解脫頌」を説いて、後代の人の指針とする。(六二)

C

入滅の日、種々の神異が出現し、韶州の刺史、韋璩が碑文を撰し、今に至るまで、その供養が続いていることを述べる。(六三)

この段階における増廣の主な課題として、次の二つを挙げることができよう。

1. 惠能の權威の確立
2. 修行の手段としての偈文の活用

前者について言えば、dやrにおける、惠能の説法が韋璩を初めとする官僚を前にして行われたとする記述、gやnにおける、惠能が、弘忍の下で悟りを開き、衣法を授けられたとする記述、zに見える傳法の系譜の提示、更には、Cに見える入滅時の神異、韋璩の碑文の提示を、その例として挙げることができるが、このうち、gとCは、神會の「六代の傳記」をそのまま承けるものであるし、zの西天二十八祖説は、神會の西天八祖説の展開と見るべきものであるから⁽²³⁷⁾、この点でも、やはり、神會派の人々は、依然として、神會の絶對的な影響下にあったと言える。

一方、後者の例としては、gに見られる神秀と惠能の「心偈」、pとrの「無相頌」、wの「眞假動靜偈」、Bの「眞佛解脱頌」「自性眞佛解脱頌」を挙げることができる(従って、gは、基本的には、「六代の傳記」に、この偈文による修行という思想を取り込んだものと見做すことができる)。これらの箇所では、一般に、偈文を提示して、それを口ずさみ(「誦取」g、r、w)、それに従って修行すること(「依此修行」g、r、w、「依此偈修行」g、r、「依法修行」g、w、B)が求められている。

これは、恐らく、當時、神會派の内部で実際に行われていた修行法を、そのまま取り込んだものであろう。「依法修行」という表現は、既に、前段階のuの、惠能与弟子との問答の中で、しばしば用いられているものであって、これ自體、思想の固定化、保守化を示すものと言えるが、この段階に至っては、基づくべき「法」が、特定の「頌」として現れてきているのであって、このことは、そのような思想的傾向が、いっそうその度を増したものと見てよいと思われる。

いったい、偈文を布教活動に用いたのは、荷澤神會の一つの大きな特色であって、そのことは、彼の著作とされるものにしばしば偈文が用いられていること⁽²³⁸⁾、彼の依頼によって王維が撰した「六祖能禪師碑銘并序」の末尾に、神會その人の作

と見られる、

「五蘊本空	六塵非有	衆生倒計	不知正受	
蓮花承足	楊枝生肘	苟離身心	孰爲休咎	其二
至人達觀	與佛齊功	無心捨有	何處依空	
不著三界	徒勞八風	以茲利智	遂與宗通	其二
愍彼偏方	不聞正法	俯同惡類	將興善業	
教忍斷嗔	修慈捨獵	世界一花	祖宗六葉	其三
大開寶藏	明示衣珠	本源常在	妄轍遂殊	
過動不動	離俱不俱	吾道如是	道豈在吾	其四
道遍四生	常依六趣	有漏聖智	無義章句	
六十二種	一百八喻	悉無所得	應如是住	其五」(239)

という偈文を掲げていること、ならびに、彼の作とされる「頓悟無生般若頌」（「顯宗記」）や「五更轉」が伝えられていることから、十分窺うことができる。彼の目を見張るような成功のかんりの部分は、こうした形での大衆教化活動によるものであったに違いない。

それ故、恐らく、偈文を修行に利用しようとする思考は、既に、神會にあったはずで、『壇經』にこれを取り込んだのも、その延長線上にあるものと見做すことができる。恐らく、ここで採用された偈文のいくつかは、神會その人にその起源を發し、弟子の間に伝えられてきたものであろう。

そのような偈文を、ここに来て『壇經』に取り込んだのは、恐らく、自らが現に行っている修行法を、惠能によって權威づけんという意圖を持つものであったろうと推測される。

以上の外にも、この段階において現れた思想として、

1. 惠能を文盲とする思想
2. 福・修福主義への批判
3. 念佛往生の否定
4. 無情無佛性説

などを擧げることができる。

このうち、1については、gにおいて、神秀と對比する形で、慧能が生來の天才であったことを強調するために作り出された説であろう。慧能にとっては迷惑千萬の話であるが、このような不遜な説が唱えられるに至ったについては、時間の経過とともに、慧能がその歴史的實在性を失い、完全に理念的な存在に轉化してしまっていたことが與かっていたと思われる。

2、3、4は、當時、神會派以外において行われていた修行や思想に對する批判と見做せるが、ここで特に重要なのは、4の「無情無佛性説」であろう。と言うのは、これが、いわゆる「牛頭宗」を標的にしたものと思われるからである。

先ず、これに言及する部分を掲げれば、以下のごとくである。

「性體無生無滅。無去無來。汝等盡坐。吾與汝一偈。名眞假動靜偈。汝等盡誦取。見此偈意。與吾意同。依此修行。不失宗旨。

僧衆禮拜。請大師留偈。敬心受持。

偈曰。

一切無有眞	不以見於眞	若見於眞者	是見盡非眞
若能自有眞	離假即心眞	自心不離假	無眞何處眞
有情即解動	無情即不動	若修不動行	<u>同無情不動</u>
若見眞不動	動上有不動	不動是不動	<u>無情無佛種</u>
能善分別相	第一義不動	若悟作此見	則是眞如用

(下略)

」(五六)

ここには、不動の無情に同ずる(「同無情」)ことに對する激しい嫌惡感を窺うことができるが、その延長線上に、この「無情無佛性説」が現れているということは注目すべきことがらである。この「同無情」への批判は、既に、第一段階の増廣にも現れており、神會の根本思想である「定惠等」から直接導かれる主張と言えるが、その後も神會派の中で、中心思想として受け継がれていった。そのことは、第二段階の増廣と見られるuの惠能と神會との問答において、再び、「同無情木石」(五一)と現れ、この第三段階においても、このように三たび出現していることから、疑う餘地はない。

ただ、ここで注意しておかなくてはならないのは、以前のそれは、神會が北宗の修行法であるとする「看心」「看淨」を規定したものであって、實踐上の問題に留

まっていたのに對して、ここでは、それが、「無情無佛性説」という、形而上學的な問題にまで發展しているということである。

元來の文脈からすれば、このような主張をしなくてはならないような理由は存在しようがないように思われる。従って、そこには、何らかの外的因子があったと考えざるをえないのであるが、實は、それを窺わしめるものを、他の神會派の文獻の中に見出すことができるのである。

即ち、『神會語録』に、

「牛頭山袁禪師問。佛性遍一切有情。不遍一切無情。聞先輩大德皆言。青青翠竹。盡是法身。鬱鬱黃花。無非般若。今何故言。獨遍一切有情。不遍一切無情。答。豈將青青翠竹同功德法身。鬱鬱黃花等般若之智。若青竹黃花同法身般若。如來於何經中。爲青竹黃花授菩提記。若將青竹黃花同法身般若者。此即外道説。何以故。爲涅槃經云。無佛性者。所爲無情物是。」⁽²⁴⁰⁾

と、神會と「牛頭山袁禪師」との問答を載せるが、ここで、先輩の大德の説を根據に議論を展開する袁禪師に對して、神會が『涅槃經』を経證として主張したことになるものこそ、問題の「無情無佛性説」なのである。

このことは、この説が、牛頭派との論争の過程で、その思想上の違いを明確化するために出現したものであったことを暗示するが、特に注目すべきは、これを證する叙述を、相手方の牛頭派の文獻の中にも見出すことができるということである。即ち、牛頭派の綱要書と見ることで『絶觀論』には、

「問曰。若草木久來合道。經中何故不記草木成佛。答曰。非獨記人。亦記草木。經云。於一微塵中。具含一切法。又云。一切法亦如也。一切衆生亦如也。如無二無差別。」⁽²⁴¹⁾

と「草木成佛」を論じているのを見ることができるが、これは、明らかに、彼らが「無情有佛性」説を奉じていたことを示すものであるし、特に、ここで、わざわざ經文を掲げてそれを根據づけているのが、『神會語録』に見られるような非難を前提とし、それに應酬せんとする意圖を持つものであることは明白である⁽²⁴²⁾。

牛頭宗が「無情有佛性」説を説くに至った原因の解明は、極めて重要な研究課題であり、それには、それが據った浙江の特殊性や、佛教以外の様々な要素への考察

が不可欠で、とても軽々しく結論を出すべきものではないので、その研究は他日に譲りたいが、既に指摘されているように⁽²⁴³⁾、少なくともそこに、中國固有の道教的な思考の影響を認めることは十分に可能と思われる。

従って、結論的に言えば、傳統的に知覺を重視する神會派は、道教的な萬物齊同的傾向の強い牛頭宗との論争の過程で、兩者の差異が次第に明確となって行き、遂には、「無情有佛性説」を否定するに至ったと考えられるのである。

ここで問題となってくるのが、これを説く『神會語録』の成立問題である。というのは、上のように考えるなら、無情無佛性説の成立は相當に遅いと考えざるをえないからである。

もっとも、神會(684-758)の活動時期は、牛頭宗を盛行に導き、後に牛頭宗第六祖と呼ばれることになった、鶴林玄素(668-752)や牛頭慧忠(683-769)のそれとほぼ重なるから、神會本人が、牛頭派の人々と論争する機会が絶対になかったとは言いきれない。従って、他の著作に、この無情無佛性説がそのままの形では見えず、また、先に言うように、「三十六對法」や「三科法門」に通ずるものが、やはり『神會語録』以外に見えないとしても、それが、神會晩年の思想を伝えるものである可能性は完全には否定しきれない。

しかし、數種類存在する『神會語録』の中で、最も古い形態を伝えとされる⁽²⁴⁴⁾『南陽和尚問答雜微義』の序文において、編者の劉澄が語る次の言葉は、既に神會が入滅して久しいことを前提としていてと考えざるをえないと思われる。

「貴賤雖問。記錄多忘。若不集成。恐無遺簡。更訪得者。遂綴於後。」⁽²⁴⁵⁾

更に、この序文には、

「但簡兄弟。餘無與焉」⁽²⁴⁶⁾

と説くくだりがあるが、これは、敦煌本『壇經』の、

「誓願修行。遭難不退。遇苦能忍。福德深厚。方授此法。如根性不堪。材量不得。雖求此法。建立不得者。不得妄付壇經。告諸同道者。令知密意。」(D、六六)

と極めて類似した考え方であると言えよう。

『壇經』のこの部分は、私の考えでは、「三十六對法」や「三科法門」が導入されたと同じ、第二次の増廣部であるから、このことも、『神會語録』の成立が、おおよそ、この時期であったことを示唆するものと言えるように思われる。

ところで、この無情無佛性説と關聯して論ずべきは、この段階において初めて、次のような、明確に「アートマン説」と規定できるような思想が現れてきているということである。

「大師曰。大衆。作意聽。世人自色身是城。眼・耳・鼻・舌・身即是城門。外有五門。内有意門。心即是地。性即是王。性在王在。性去王無。性在身心存。性去身心壞。」(r、四一)

ここでは、「性」が生命の主體と捉えられ、それが認識の主體ともされているのを見ることができるのであるが、これが、佛教の基本である「無我説」を踏み越えるものであることは明白であろう。

この主張の基礎に、知見の重視という彼らに傳統的な傾向を認めるべきことは當然であるにしても、それが、このような極端な主張にまで到達してしまったことについては、やはり、牛頭派との思想的對立が、その前提として存在したと見なくてはならないであろう。

それを證するように、『絶觀論』には、

「緣門問曰。云何菩薩行於非道。爲通達佛道。答曰。善惡無分別也。

問曰。何謂無分別。答曰。於法不生心也。

問曰。可無作者乎。答曰。非有無作者也。

問曰。不覺知乎。答曰。雖知無我也。

問曰。無我何有知。答曰。知亦自無性。」⁽²⁴⁷⁾

「問曰。如來藏是衆生云何。答曰。如來藏者。爲見身人。說有如來藏。若不見身者。即不說有如來藏。

又問。如來藏量說始有若爲。答曰。人見身實者。即說有父母所生。若不自見身。亦不得論父母。佛就衆生見實。即說如來藏。衆生根本皆如來藏造業。但造業即受報。說如來藏者。是不了教說。又知如來藏是無我之異名。亦是盡義也。」⁽²⁴⁸⁾

などと、「無我」「無性」を強調するのみか、「我」と認められかねない「如來藏」を極力否定せんとすらしているのを見ることができるのである。特に、ここで、「無我」を「知」と関係づけているのは、これを重んじた神會派の存在を前提としてのものと見てよからう。

ところで、上の如來藏を否定する文は、『絶觀論』の中でも、最も長大な「達摩和尚絶觀論」と題されるものみに存在し、従って、最も新しい部分と見られるのであるが、それよりやや古い部分では、

「問。何名如來藏。答。覺知色塵是自心現。想即不生故。即是如來藏。」⁽²⁴⁹⁾

のように、必ずしも如來藏自體は否定されておらず、更に、最も古い部分には、如來藏の名前すら現れないのであって、このことは、牛頭派の内部で、その根本的主張である「無我」と、經典にいう「如來藏」とをいかに整合させるかという問題が、次第にクローズアップされていったことを示すものである。そして、上のような諸點からすれば、ここに神會派による無我說批判の影響を認めることは困難ではなからうと思われる。

つまり、神會派と牛頭派の間の激烈な論争は、その雙方に大きな影響を残したのであって、それが、神會派では、知見の一層の強調となって現れ、遂には、佛教の根本的立場をも逸脱しかねない、アートマン説に近いものにまで到達してしまったのである。そして、これこそが、いうところの「南陽慧忠國師語」において、批判の中心となった當のものなのである。

なお、ここで、注意しておかなくてはならないことは、これに類する表現が、既に原『壇經』や第一段階における増廣部分にも見えているということである。即ち、前者では、

「善知識。惣須自體受無相戒。一時逐惠能口道。令善知識見自三身佛。

於自色身歸依清淨法身佛

於自色身歸依千百億化身佛

於自色身歸依當來圓滿報身佛 已上三偈

色身是舍宅。不可言歸向者。三身在自法性。世人盡有。爲迷不見。外覓三如來。不見自色身中三世佛。善知識聽。與善知識說。令善知識。於自色身。見自法性有三世佛。此三身佛。從自性上生。

.. (中略) ..

從法身思量。即是化身。念念善。即是報身。自悟自修。即名歸依也。皮肉是色身。色身是舍宅。不在歸依也。但悟三身。即識大意。」(1、二六)

後者では、

「善知識。我此法門。從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。

何名無相。無相者。於相而離相。無念者。於念而不念。無住者。爲人本性。念念不住。

前念今念後念。念念相續。無有斷絕。若一念斷絕。法身即是離色身。念念時中。於一切法上無住。一念若住。念念即住。名繫縛。於一切法上。念念不住。即無縛也。是以無住爲本。

善知識。外離一切相。是無相。但能離相。性體清淨。是以無相爲體。

於一切境上不染。名爲無念。於自念上離境。不於法上念生。若百物不思。念盡除却。一念斷即死。別處受生。學道者。用心莫不識法意。自錯尚可。更勸他人迷。不自見迷。又謗經法。是以立無念爲宗。」(j、二二)

などは、その例と言えよう。

しかしながら、よく見ると、前者で問題になっているのは、歸依すべき「佛」を、「色身」(つまり、歴史的的存在としての佛)にではなく、「自法性」にこそ求めるべきことを説くに過ぎず、また、後者は、「念」=「眞如之用」だから、念を斷ずれば眞如から離れてしまうという理由で、念の斷絶(思考の停止)を勵む人々に對する批判の言葉に過ぎないから、そこには、「性」を生命や知覺の主體とする考えは、いまだ現れてはいないのである。それ故、やはり、これは、この段階における、神會派の重大な思想的展開であると言わねばならないであろう。

d. 第四段階における増廣

第四段階における増廣部は、およそ、以下のような内容を持つ。

x

入滅に先だって、先天元年に新州の國恩寺に塔を建てたこと、ならびに、告別の際、神會のみが悲泣しなかったので、慧能がそれを褒めたこ

とを述べる。(五六)

y

付囑の人物を尋ねる法海に、いわゆる「二十年懸記」を授けて、神會の活躍を豫言し、達摩の「傳衣付法頌」によれば、袈裟は伝えるべきではないとして、その證據として、達摩から自分に至る六代の頌を掲げる。

(五七)

更に、達摩の頌に倣って、二つの頌を作り、それに従って修行するなら、必ずや「見性」できるであろうと語る。(五八)

この増廣の主たる目的が神會の存在の顯示にあり、その意味するところが、むしろ逆に、中國の思想界における神會の地位の低下にあったであろうことは、先に論ずるごとくである。そのための方法として、彼らは、神會にまつわる説話を創作し、「六代の傳記」から「二十年懸記」を取り込むとともに、傳衣説に纏わる矛盾を解消するために、「傳衣付法頌」なるものを創作したのである。

この傳衣説に纏わる矛盾とは、即ち、神會が、正統性を示すものとして、袈裟の傳授というものを主張しておきながら、自分がそれ傳えているとまでは言わなかったために、惠能の權威は確立できても、自らのそれは確立できないままに放置されたということなのであるが、このような矛盾は、恐らく、神會の時代には、矛盾でも何でもなかったに違いない。

というのは、當時は、神秀系の全盛期であって、それに反旗を翻したのは神會ただ一人であったのであるから、そのような状況の下では、「惠能の弟子」とは、要するに神會のことに外ならなかったので、惠能の正統性さえ確立できれば、即、自らのそれも確立できたはずだからである。それ故、神會は、常に、袈裟は韶州の慧能の下にあると繰り返し唱えたのである。

従って、これが矛盾として認識されたこと自體、實は、神會派以外にも、惠能を自らの祖と仰ぐ人々が出現し、それらの人々に對して、自らの正統性を確保する必要が生じたことを示すものと言えよう。

従って、ここに、

「開元中。滑臺寺。爲天下學道者。定其宗旨。會和上云。更有一人説。會終不敢説。爲會和上不得信袈裟。」⁽²⁵⁰⁾

と、神會の元に袈裟がないことを根據に、その正統性を否定し、その袈裟が則天を介して、智詵から無住へと傳わったと説く、『歴代法寶記』の影響を見て取ろうとする小川隆氏などの説⁽²⁵¹⁾は、十分に考慮に値するものである。

ただ、ここで問題となるのは、兩者の前後関係である。先にいうように、惠昕本の原本の成立が、『曹溪大師傳』（781年）を降らないとすれば、敦煌本の成立はそれ以前になり、一方、大曆九年（774年）の無住の入滅の記事を含む『歴代法寶記』の成立が、それ以後であることは明らかであるから、兩者は、ほぼ同時期、相い前後して成立したと考えざるをえない。従って、傳播の時間を考えれば、『壇經』が、先に成立していた『歴代法寶記』の説を取り込んだとするには、やや問題があるように思われる。

しかしながら、『歴代法寶記』の説の多くは、恐らく、無住の生前にまで遡るであろうから、神會派の人々は、神會の權威を奪取せんとする無住のこうした主張を聞き知っており、それに對する防衛線をこのような形で張ったのかも知れない。

また、無住派以外にも、

慧能 — 南嶽懷讓 — 馬祖道一

という系譜を主張する人々が抬頭しつつあったことも無視すべきではない。『壇經』を傳承する神會派への批判が書き込まれた碑文を残した鷺湖大義は、正しく、その馬祖の弟子なのである。

ところで、六代の「傳衣付法頌」のうち、他派に對する防衛線という點で意味を持つのは、『壇經』自身が「若據第一祖達摩頌意。即不合傳衣」と語るように、「私から五代を経れば、袈裟を授ける必要はなくなる」の意味と解される、達摩の頌、

「吾本來唐國　傳教救迷情　一花開五葉　結果自然成」

だけのはずである。従って、それ以外の惠可から惠能に至る五つの頌は、文脈から見ると、明らかに過剰で、その存在は無意味と言わざるをえない。

しかも、その内容を見るに、これらの頌において問題になっているのは、「佛性」と「無情」の關聯なのであるが、これは、先に論じたように、牛頭派との對論において中心を占めた論題であって、要するに、これらは、この問題に對する彼らの主張を頌に託したものに過ぎず、「先代五祖傳衣付法頌」と言いながら、その實、傳

法とは何ら関係のないものなのである⁽²⁵²⁾。

更に、その後の、惠能の二つの頌に至っては、達摩の頌に倣ったと言っておきながら、「五葉」を「五根」と解しているらしく、達摩の頌の元來の意味と齟齬をすら來たしているのである⁽²⁵³⁾。

ここには、これらの頌が、既に文脈を離れて、傳法の印、即ち、權威づけのための單なる形式として獨り歩きしているのを見ることができるのであるが、これを、付法と頌を結び付けた、五祖門下における呈偈の應酬の説話の一層の展開と見ることは極めて容易である。

既に指摘されているように⁽²⁵⁴⁾、これが、やがて「傳法偈」へと發展するわけであるが、その起源が、神會派の「頌による修行」という思想にあったことを思えば、既に行われていたものが取り込まれたわけではなく、正しく、『壇經』のこの部分において、これが新たに成立したものであることが肯われるのである。

e. むすび

以上、敦煌本『壇經』によって、神會派の思想的展開を辿った。以上の考察は、その増廣過程に關する私見に基づくものであるから、必ずしも、その全てが妥當とはいえないが、そのおおよそについては、問題ないものと信じている。

概して言えば、その展開は、守勢な面ばかりが目につき、しかも、時の経過とともに、その度を増していったようで、とても「發展」とは言いがたいごとくである。

それは、荷澤神會によって引き起こされた思想的大波瀾が、それに對する巻返しや牛頭派などの他派の活動の活發化、更には、神會に基づきつつもそれを乗り越えんとする人々の出現を促し、否應もなく、それへの對應を迫られたにも拘わらず、神會の強烈な個性に壓せられる形で、そのような危機に對處できるだけの人物を打ち出すことができなかった神會派自體の在り方をよく示すものと言えよう。

神會派の展開を明らかにするためには、金石文や、神會の著作に加えられた改變などを綜合して研究すべきであり、それについては、別の機會に譲らなくてはならないが、しかし、いずれにせよ、成立を異にするいくつかの層を含み、その中に、當時、現に進行しつつあった「禪」の形成過程を封じ込めている敦煌本『壇經』が、極めて重要な資料價值を持つことは、否定できないであろう。

9. 慧忠國師の言葉と鷲湖大義の碑文の意味について

以上、『壇經』の成長過程がおおよそ明らかになったので、ここで、本拙稿の冒頭で掲げた、従来から問題にされている二つの關聯する資料、即ち、『景德傳燈錄』の「南陽慧忠國師語」と韋處厚による鷲湖大義の碑文の意味を考えておきたい。

a、「南陽慧忠國師語」

先ず、その本文を示さねばならないが、『景德傳燈錄』の問題の一節は非常に長いものであるから、先ず、當面、問題となる『壇經』の改換に關する部分のみを掲げよう。

「南陽慧忠國師問禪客。從何方來。

對曰。南方來。

師曰。南方有何知識。

曰。知識頗多。

師曰。如何示人。

曰。彼方知識直下示學人。即心是佛。佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目。去來運用。遍於身中。捏頭頭知。捏脚脚知。故名正遍知。離此之外。更無別佛。此身有生滅。心性無始以來。未曾生滅。身生滅者。如龍換骨。蛇脫皮人出故宅。即身是無常。其性常也。南方所說。大約如此。

師曰。若然者。與彼先尼外道無差別。彼云。我此身中有一神性。此性能知痛癢。身壞之時。神則出去。如舍被燒。舍主出去。舍即無常。舍主常矣。審如此者。邪正莫辨。孰爲是乎。吾此遊方。多見此色。近尤盛矣。聚却三五百衆。目視雲漢云。是南方宗旨。把他壇經改換。添糝鄙譚。削除聖意。惑亂後徒。豈成言教。苦哉。吾宗喪矣。若以見聞覺知是佛性者。淨名不應云。法離見聞覺知。若行見聞覺知。是則見聞覺知。非求法也。」⁽²⁵⁵⁾

この文章が傳えるのは、およそ、次のような諸點であろう。

1. 慧忠が對談した相手は、彼のいわゆる「南方宗旨」に屬する。
2. 南方宗旨の主張として、即心是佛說、身滅神不滅說があった。
3. 南方宗旨の人々は、自らの主張に基づいて『壇經』に改變を施した。

4. 慧忠は、南方宗旨の主張自體、正しくないと考えていたから、『壇經』の改換に對して憤りを抱いていた。

ところで、『傳燈錄』などによると、慧忠（－775）は、若くして惠能（638－713）の法を嗣ぎ、その寂後に遊方し、やがて、白崖山に入り、上元二年（761）に國師として都に召し出されるまで、四十年以上、山を下りなかったというから⁽²⁵⁶⁾、もし、この傳記を信ずるなら、ここに「吾此遊方」というのは、白崖山に入る以前か、都に出てからのいずれかと考えなくてはならないが、前者であれば、まだ、青年期であつたはずで、その言葉が後世まで伝えられるはずはないから、恐らく、晩年のことと見るべきであろう。従つて、もし、この「南陽慧忠國師語」が事實を伝えるものであれば、770年前後の『壇經』の状況を示す貴重な資料と見ることができるのである。

ただ、慧忠の没年から『傳燈錄』の成立までは二百年以上が経過しており、その間に、禪は、その面目を一新したのであるから、この慧忠の言葉なるものの信憑性を問題にするのは、むしろ當然と言えよう。しかも、問題は、これとソースを同じくするとみられる話が『祖堂集』（952年成立）に見えているにも拘わらず、そこには、この『壇經』改換に関する部分だけ脱落しているのであつて、このことから、小川隆氏などは、次のように、この部分を後代の附加であると主張されているほどなのである。

「したがつて、南方宗旨の説は、少なくとも内容的には、馬祖系のものと見なしうるものなのである。しかし、「南方宗旨」が馬祖系を指し、「壇經改換」が馬祖系の所爲であるとするなら、先の韋處厚の碑と矛盾することとなる。そこで、『傳燈錄』の南方宗旨批判を、馬祖禪批判の爲の後世の僞托と考えることは不可能であらうか。..（中略）..しかし『祖堂集』と『傳燈錄』とが同内容の言説を多量に共有するにも関わらず、『傳燈錄』のみにこの一段が含まれることは、逆に、この一段を後世の附加と見ることを可能にするのではなからうか。」⁽²⁵⁷⁾

しかし、ここで問題なのは、もし、『祖堂集』になくて『傳燈錄』にあることを根據に、これを後世の附加と考えた場合、そこには、極めて重大な問題が引き起こされざるをえないということである。つまり、ここにいう慧忠の批判の對象は、次

に論ずるように、敦煌本に既に見られ、その後の全ての『壇經』に受け継がれていったばかりか、場合によってはむしろ強化されさえしたものなのであるから⁽²⁵⁸⁾、もし、そのような主張をした場合、『祖堂集』の成立した952年から『傳燈錄』の成立した1007年の間に、既に不動の地位を確立していたはずの『壇經』に對して反旗を翻すグループが存在したと見なくてはならなくなるのである⁽²⁵⁹⁾。しかし、果たしてそのような勢力が本當に存在したであろうか？あるいは、禪宗外の勢力にそのような人々がいたというのであろうか？しかし、もしそうなら、なぜそれが禪宗の權威の確立を内外に示す『傳燈錄』に取り込まれたのであろうか？私は、このような問題に對して十分な説明が與えられない以上、この說に與することは難しいと考える。

むしろ、このような考察によって窺うことができるのは、この資料の起源の古さであろう。つまり、このような大膽な發言は、『壇經』の權威が確立してからでは、なかなか成し得ないのである。従って、『祖堂集』に一聯の問答を伝えながら、この一節のみを缺くのは、この部分がそのソースになかったのではなくて、そのあまりの内容に編者がその掲載を躊躇したと見るのが妥當であろうと思われる。つまり、この原資料は、『壇經』の權威がまだ十分には確立されていなかった、かなり早い時期に成立したと見るべきなのである。

前述のごとく、惠昕本の原本の成立は、780年を降らないと考えられるのであるから、それは、正に慧忠の晩年に當たるのであって、慧忠が實際にこのような問答を行った可能性は、少なくとも時代的には否定し切れない。

しかし、私の考えでは、恐らくは、慧忠にすぐ續く時代の人々が創作したものであろうと思われる。というのは、この話自体、當時流布していた『壇經』そのものを批判の對象するもので、決して、「南方宗旨」の人々の存在を前提とするものではないと考えられるからである。

ここで問題となるのが、慧忠が批判した（ことになっている）對象が何であるのかということであるが、上の小川氏の論文でも主張されているように、大方の學者は、この說を馬祖派のそれと内容的に近いものと見做しているようである⁽²⁶⁰⁾。そして、その根據として掲げられているのは、おおよそ、次の三點である。

1. 南方の禪客の主張、「汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目。去來運用。遍於身中。捏頭頭知。捏脚脚知。故名正遍知。離此之外。更無別佛」

が、宗密の『中華傳心地禪門師資承襲圖』で、宗密が馬祖派の主張として掲げる「起心動念。彈指動目。所作所爲。皆是佛性全體之用。更無別用。全體貪嗔癡。造善造惡。受樂受苦。此皆是佛性。.. (中略) ..經云。或有佛利。揚眉動睛。笑欠馨咳。或動搖等。皆是佛事」とよく一致する⁽²⁶¹⁾。

2. 馬祖が「即心是佛」を説いていたという記録がある⁽²⁶²⁾。

3. 馬祖の弟子の言葉とされるものの中に、身滅神不滅説と見得るものが存在する⁽²⁶³⁾。

しかし、ここで忘れてはならないことは、宗密の認識が正しいとは絶対に言えぬということだ。彼は、『承襲圖』で、神會派の正統性を確立するために、この議論をしているのであって、それはもともと、それを貶めることを意としたものである。しかも、宗密の馬祖理解の言葉が、たまたま、この文章で南方禪客が自らの主張を述べる言葉と似ているとしても、それを直ちに馬祖を指すと考えるのは、短絡的に過ぎるであろう。

また、同じく「即心是佛」といったとしても、その内實にはかなりの違いがありうるということも忘れてはならないであろう。現に、この「南陽慧忠國師語」では、慧忠自身も即心是佛説を唱えていたことになっているのであって、それは、これに續く部分で、次のように述べていることによって明らかであろう。

「曰。師亦言即心是佛。南方知識亦爾。那有異同。師不應自是而非他。

師曰。或名異體同。或名同體異。因茲濫矣。只如菩提涅槃眞如佛性。名異體同。眞心妄心佛智世智名同體異。緣南方錯將妄心言是眞心。認賊爲子。有取世智稱爲佛智。猶如魚目而亂明珠。不可雷同。事須甄別。」⁽²⁶⁴⁾

つまり、慧忠の即心是佛説は、南方宗旨のそれとは「名は同じだが、實質はまるで違うもの」だというのである。

更に、馬祖の弟子の言葉にしても、その例として挙げられているものを見るに、確かにその文自体は類似しているが、前後の文脈を考えると、必ずしも慧忠の批判に對應するものではないように思われるし、假に弟子の一部にそういう主張があったとしても、それは、後に觸れるように、即心是佛説の誤解と見るべきであり、それが直ちに馬祖系の人々の基本思想を表すとはいえない。ましてや、『壇經』の改換を行ったのが馬祖系であるというわけにはいかぬのである。實際、もし假

りにそうであれば、上の小川氏の論文にいうように、「韋處厚の碑と矛盾することとなる」であろう。

それより、先ず第一に問題とすべきは、既に印順氏が指摘しているように⁽²⁶⁵⁾、敦煌本『壇經』の中に、この慧忠の批判の對象となるものが存在するということである。先ず、即心是佛説については、

「善知識。惠能勸善知識。歸依自性三寶。佛者覺也。法者正也。僧者淨也。

自心歸依覺。邪迷不生。少欲知足。離財離色。名兩足尊。

自心歸依正。念念無邪故。即無愛著。以無愛著。名離欲尊。

自心歸依淨。一切塵勞妄念。雖在自性。自性不染著。名衆中尊。

凡夫不解。從日至日。受三歸依戒。若言歸佛。佛在何處。若不見佛。即無所歸。既無所歸。言却是妄。

善知識。各自觀察。莫錯用意。經中只言。自歸依佛。不言歸依他佛。自性不歸。無所歸處。」(1、二九)

「心開何物。開佛知見。佛猶如覺也。分爲四門。開覺知見。示覺知見。悟覺知見。入覺知見。開示悟入。從一處入。即覺知見。見自本性。即得出世。」(u、四九)

「我心自有佛 自佛是真佛 自若無佛心 向何處求佛」(B、六一)

などを例として挙げることができるであろう。

特に、(四九)で、『法華經』の「開示悟入」を言うのは、上で引いた、「南陽慧忠國師語」の『壇經』の改換に言及する部分にすぐ續いて、次のように言うのと正しく對應するものであり、南方の禪客が、見聞覺知するものが佛性だとの説を主張する根據となったものと思われる。

「僧又問。法華了義開佛知見。此復若爲。

師曰。他云開佛知見。尚不言菩薩二乘。豈以衆生癡倒便同佛之知見耶。」⁽²⁶⁶⁾

また、一方、身滅神不滅説が、先に論じた、敦煌本『壇經』に見える「アトマン説」に、正しく相當するものであるということは明らかであろう。

しかも、問題は、慧忠の批判する「南方宗旨」には、これらの外にも多くの獨自

の主張があったということなのである。即ち、上の引用に続く部分を抄出すれば以下のごとくである。

「僧又問。阿那箇是佛心。

師曰。牆壁瓦礫是。

僧曰。與經大相違也。涅槃云。離牆壁無情之物。故名佛性。今云是佛心。未審心之與性爲別不別。

師曰。迷即別。悟即不別。

曰。經云。佛性是常。心是無常。今云不別何也。

師曰。汝但依語。而不依義。譬如寒月水結爲氷。及至暖時。氷釋爲水。衆生迷時。釋心成性。若執無情無佛性者。經不應言三界唯心。宛是汝自違經。吾不違也。

問。無情既有心性。還解說法否。

師曰。他熾然常說。無有間歇。

.. (中略) ..

曰。師但說無情有佛性。有情復若爲。

師曰。無情尚爾。況有情耶。

曰。若然者。前舉南方知識云。見聞是佛性。應不合判同外道。

師曰。不道他無佛性。外道豈無佛性耶。但緣見錯。於一法中。而生二見。故非也。

曰。若俱有佛性。且殺有情。即結業互酬損害。無情不聞有報。

師曰。有情是其依報無結恨心。是以不言有報。

曰。教中但見有情作佛。不見無情受記。且賢劫千佛孰是無情佛耶。

師曰。如皇太子未受位時。唯一身爾。受位之後。國土盡屬於王。寧有國土別受位乎。今但有情受記作佛之時。十方國土悉是遮那佛身。那得更有無情受記耶。

.. (中略) ..

曰。有知識示學人。但自識性。了無常時。拋却毆漏子一邊著。靈臺智性迥然而去。名爲解脫。此復若爲。

師曰。前已說了。猶是二乘外道之量。二乘厭離生死。欣樂涅槃。外道亦云。吾有大患。爲吾有身。乃趣乎冥諦。須陀洹人。八萬劫餘三果人。六四二萬辟

支仏。一萬劫住於定中。外道亦八萬劫住非非想中。二乘劫滿。猶能迴心向大。
外道還却輪迴。

曰。佛性一種爲別。

師曰。不得一種。

曰。何也。

師曰。或有全不生滅。或半生半滅半不生滅。

曰。孰爲此解。

師曰。我此問。佛性全不生滅。汝南方佛性半生半滅半不生滅。

曰。如何區別。

師曰。師則身心一如。心外無餘。所以全不生滅。汝南方身是無常。神性是常。所以半生半滅半不生滅。

.. (中略) ..

曰。世間相即無相。那用更壞。

師曰。若然者。即離過矣。

禪客唯然受教。」⁽²⁶⁷⁾

ここにも、再び身滅神不滅説が現れており、それが彼らの主張の根幹を成していたらしいことを窺わしめる。更に、その外に、無情無佛性説、性心不同説を説いていたことが知られるが、これが身滅神不滅説と關聯するものであることは明らかであろう。つまり、「南方宗旨」では、「神」を絶対視し、「身」をそれを入れる容器にすぎない考えるから、「神」を持たない無情に對して佛性を認めないのであるし、形而上學的存在である「性」（これは、明らかに「神」の同意語である）は、その働きである「心」とは區別されなくてはならないのである。

また、即心是佛説についても、一見、類似しているようでも、彼らの説くそれが、身體を主宰する「神」が「佛」であると知的に理解するのに過ぎないのに對して、慧忠の説くそれが、「三界唯心」説に基づいて、悟ることによって、全ての存在を「佛心」と體得するのとは全く異なるものであるということは、彼自身の明言するところである。

しかし、ここで、特に注目すべきは、これらが敦煌本『壇經』に見えているということなのである。無情無佛性説については、既述のごとくであるし、また、性心不同説についても、敦煌本の次のような箇所は、明らかにこれを前提としている

というべきである。

「但於自心。令自本性常起正見。一切邪見煩惱塵勞衆生。當時盡悟。猶如大海。納於衆流。小水大水。合爲一體。即是見性。内外不住。來去自由。能除執心。通達無礙。心修此行。即與般若波羅蜜經本無差別。」(m、三三)

「故知。一切萬法。盡在自身心中。何不從於自心。頓見眞如本性。」(1、三四)

「心即是地。性即是王。性在王在。性去王無。性在身心存。性去身心壞。」(r、四一)

これらによって言えることは、慧忠の批判の對象が、「南方宗旨」の人々というよりも、むしろ、それが端的に『壇經』そのものであったということである。

ここまで考えてくれば、慧忠がそれを「南方宗旨」と呼んだ理由は明らかであろう。というのは、敦煌本の末尾には、法海から悟眞に至る系譜が書かれており、それが中原から遥かに隔たった廣州の地で、祕本として傳授されているという形態を取っているのであるから、今日の學者の多くがそう考えたように、この「南陽慧忠國師語」を編輯した人物が、それをそのまま事實と考えて「南方宗旨」と呼んだというのは、極く自然のことだからである。つまり、ここで慧忠の批判の對象とされているものは、紛れもなく『壇經』、それも、無情無佛性説が書き込まれた第三次増廣以降のそれだったのである。

しかし、上のような考察からすれば、この問答が實際に行われたということについては、疑問を抱かざるをえないように思われる。というのは、この問答は、敦煌本『壇經』を批判するために、それを素材として、南方の禪客と慧忠の問答の形に仕立てたものに過ぎないと思われるからだ。勿論、惠昕本の原本の成立ですら慧忠の在世中に遡る可能性が存するのだから、慧忠が、敦煌本『壇經』を見、そこに見える邪説に對して憤りを禁じ得ず、自らを主人公として問答を創作したと見られぬこともないが、やはり、後のものが慧忠に假託したと見るのが穩當であろう。

特に、「性」と「心」を區別する考え方は、上に見るように、既に原『壇經』の部分(1)にも認められるから、果たして慧忠が慧能の弟子であったなら、このような批判はするはずがないのである。

しかし、實を言えば、資料によって、慧忠の師承が異なっていることから窺わ

れるように⁽²⁶⁸⁾、彼を慧能の弟子であるとしてこと自體、既に疑わしいのである。

従って、恐らくは、『壇經』を批判する一派が、國師としての慧忠の權威を借りて、この批判を行ったと見るべきであって、慧忠が慧能の弟子とされたのは、むしろ、これより後のことに屬するであろう。

ところで、ここで併せ考えるべきは、同じ『傳燈錄』卷五に見える、次の惠能と志道との問答であろう。

「廣州志道禪師者。南海人也。參六祖曰。學人初自出家。覽涅槃經僅十餘歲。未明大意。願和尚垂誨。

祖曰。汝何處未了。

對曰。諸行無常。是生滅法。生滅滅已。寂滅爲樂。於此疑惑。

祖曰。汝作麼生疑。

對曰。一切衆生皆有二身。謂色身法身也。色身無常有生有滅。法身有常無知無覺。經云。生滅滅已。寂滅爲樂者。未審是何身寂滅。何身受樂。若色身者。色身滅時。四大分散全是苦。苦不可言樂。若法身寂滅。即同草木瓦石。誰當受樂。又法性是生滅之體。五蘊是生滅之用。一體五用。生滅是常。生則從體起用。滅則攝用歸體。若聽更生。即有常之類不斷不滅。若不聽更生。即永歸寂滅。同於無情之物。如是則一切諸法被涅槃之所禁伏。尚不得生。何樂之有。

祖曰。汝是釋子。何習外道斷常邪見。而議最上乘法。據汝所解。即色身外別有法身。離生滅求於寂滅。又推涅槃常樂言有身受者。斯乃執吝生死。耽著世樂。」⁽²⁶⁹⁾

これは、惠昕本『壇經』の末尾の系譜と慧忠の言葉をそのまま眞實と認める一部の學者が、志道を『壇經』の改編者に擬する根據としているものなのであるが⁽²⁷⁰⁾、確かに、ここで志道によって展開されている「斷常邪見」、即ち、法身と色身を峻別し、前者を常住、後者を無常とする考え方は、『壇經』の身滅神不滅説や、慧忠のいう「南方宗旨」の説とよく似ている。しかし、上述の諸點を踏まえるなら、これは、むしろ、「南陽慧忠國師語」を製作した一派が、それとの關聯のもとで創作したものとするべきであろう。そして、恐らく、ここで志道を「南海人也」とするところにも、それを窺うべきなのである。

問題は、これらの説を作り出したのがいかなる人々であったのかということなのであるが、その主體として最も可能性の高いのは、やはり、牛頭派の人々であろう。彼らが神會派の無情無佛性説やアートマン説を批判したことは上に述べ通りであるが、特に、「南陽慧忠國師語」で、無情に對する授記を云々するのは、『神會語録』と『絶觀論』によって窺える神會派と牛頭派の間で闘わされた争點を思い起こさせるものと言えよう。

更に注意すべきは、鶴林玄素の弟子で、牛頭宗第七祖とされる徑山法欽(714-792)が、南陽慧忠の仲介で入内し、「國一」の大師號を賜ったとされていることであって⁽²⁷¹⁾、このことは、牛頭派が慧忠との間に何らかの繋がりを持った、あるいは、繋がりがあると主張せんとしたことを示唆するものと言えるのではなかろうか？

神會派は、「六代の傳記」の改變に見るように、後になるほど、神會の入内の事實を重んじ、それを自らの權威づけに用いるようになったと思われる。恐らく、それに對抗できるのは、同じく國師として入内した慧忠において、外に存在しなかったであろう。そこで、牛頭派の人々は、慧忠を持ち出し、このような説を吹聴したのではなかろうか？⁽²⁷²⁾

それはともかく、以上の考察から知られることは、「南方宗旨」なるものは、それが『壇經』を改換した主體であったのではなくて、むしろ、逆に、『壇經』によって作り出された幻影だったということである。つまり、「南方宗旨」の存在を假定した「南陽慧忠國師語」の編者(恐らく牛頭派に屬する)は、南方で傳持されている祕本という形態を取ることで、自らの權威を確立しようとした神會派の策略にまんまと落ちたものと言えるし(あるいは、このような形態を取るに至ったこと自体、實は、牛頭派に對する對抗策であつたと見るべきかも知れない)、更に、それに振り回された我々は、二重の意味でそうだと言えるのである。

従つて、これによって『壇經』改換の事實を根據づけるべきではないし、また、これによって『壇經』が南方において傳授されていたことを證すべきでもないのである。

要するに、「南方宗旨」なる一團は存在しなかったのであつて、このことは、上の『壇經』の成長過程に關する研究で明らかにされた事實と、正しく符合するものである。

b. 興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘

次に、鷲湖の碑文について考えてみたい。先ず、『全唐文』卷七一五によって原文を掲げよう。

應身無數。天竺降其一。禪祖有六。聖唐得其三。在高祖時。有道信叶昌運。在太宗時。有宏忍示元珠。在高宗時。有惠能筌月指。自此脈散絲分。或遁秦。或居洛。或之吳。或在楚。秦者曰秀。以方便顯。普寂其允也。洛者曰會。得總持之印。獨曜瑩珠。習徒迷眞。橋枳變體。竟成壇經傳宗。優劣詳矣。吳者曰融。以牛頭聞。徑山其裔也。楚者曰道一。以大乘攝。大師其黨也。三祖之德之也。則無一心可攝。無一境可遣。不攝不遣。冥於大順之言也。則稱器投物。量機應命。皆持權以明實。用實而照權。自時厥後。迷方滯跡。是非迭興。物我不泯。正南而邪北。有北而空南。而不知南之心生。自同北矣。北之見滅。乃亢南矣。

下線部の問題の一節については種種の解釋がなされているが、次の三點が重要と思われる。

1. 「習徒」が誰を指すか？
2. 「竟成壇經傳宗」は何を意味するか？
3. 「優劣詳矣」とは、何と何の間で優劣がはっきりしたというのか？

1については、神會と同時の他の禪僧たちという解釋もあるが⁽²⁷³⁾、この一聯の文章が、當時の禪の各派を列挙し、それぞれの創始者とその弟子たちに言及したものであることを考えれば、これが、神會の弟子を指すことは明白であろう⁽²⁷⁴⁾。あるいは、他の各派の下には、それぞれ代表的な弟子の名を一人づつ掲げているが、神會の所だけ「習徒」という表現でお茶を濁していることに對して疑問を抱くかも知れないが、彼らにだけ手厳しい批判を加えていることを思えば、異とするには足りないだろう。そして、恐らくは、このことは、神會の弟子に、その教線を維持できるだけの人物が、實際、いなかったことも示しているのであろう。

2は、先述のように、胡適氏が、最初、「『壇經』を成ず」と讀んで、神會の弟子たちが『壇經』を製作したという自説の根據としたものであるが、これに對して、錢穆氏ら、『壇經』の最古層は惠能にまで遡ると主張する學者たちは、これを「『壇

經』傳宗を成ず」と読み、神會の弟子たちが行ったのは、『壇經』によって宗旨を伝えることであって、胡適氏のように、この一節によって『壇經』が神會の弟子によって製作されたと主張するのは誤りだとして、大論争を引き起こしたものである⁽²⁷⁵⁾。しかし、今日の眼から見ると、この論争は決して生産的なものではないように思われる。

というのは、いずれの読み方も不可能でない以上、結局は水掛け論に終わらざるを得ないし、假に、胡適氏のように讀んだとしても、氏のように、それを直ちに、神會の弟子が『壇經』を製作した證據とすることは誤りだからである。何故なら、それは、單に、撰者の韋處厚が(そして、恐らくは、鷲湖大義も)、『壇經』を作ったのは神會派の人々であるという認識を持っていたということを示すのみで、その認識が正しいということは、少しもそこから歸結せぬからである。

3については、一般に、「傳宗」、即ち、宗派の優劣と解しているようで、『壇經』を稟承するものが「優」、稟承のないものが「劣」とする解釋⁽²⁷⁶⁾、あるいは、神會が「優」、他派が「劣」とする解釋⁽²⁷⁷⁾、更には、神會の弟子が『壇經』で宗旨を伝えるようになってしまったので、神會派が他の派より劣ることが明らかになったという解釋⁽²⁷⁸⁾などが行われているが、この文章は、一方で、神會自身は高く評價しているので、やはり、印順氏の言うように⁽²⁷⁹⁾、「神會は優れているが、その弟子たちはだめだ、そのの所を辨えなさい」という意味と解すべきであろう。

従って、全體は、

神會は、眞の禪を體得し、一時に冠たる存在であつたが、その弟子たちは眞實を見失ひ、『壇經』を製作し、それによって自らの正統性の證しとするような愚かな行動を取るようになってしまった。神會とその弟子たちの違いをはっきりと見定めないといけない。

という意味となろう。

ただ、先にも言うように、この言葉は、撰者たる韋處厚の認識を伝えるものに過ぎず、資料批判を経ずに、そのまま眞實と認めるべきものではないということは決して忘れてはならないであろう。

内容から見て、この碑文の信憑性は高く、その資料價值が無視できないものであることは素直に認めなくてはならないが、必ずしもわれわれは、これによって

多くの事実を知り得るわけではない。思うに、それは、高々、鶯湖大義(745-818)や韋處厚(-828)の時代、即ち、九世紀前半に、現在の敦煌本、あるいは惠昕本の原本のごとき形態の『壇經』が存在したということではなかろう。

というのは、それらの『壇經』を見たものが — その實例は、外ならぬ胡適氏である — その中の神會に関する記載や、神會の著作との一致によって、それを神會の一派によって作られたものと考えてしまうのはごく自然なことだからである。

つまり、この句が示すのは、鶯湖、あるいは韋處厚が、神會派が実際に『壇經』の傳授を行っている現場を見たというのではなくて — もし、その傳授が『壇經』に書かれているように、極く少数の人物にのみ授けられたとすれば、外部の人物がそのような情景を目視することは事實上不可能に違いない — 、單に、當時流布していた『壇經』を眼にする機会があったということに過ぎないのだ。そして、先に言うように、『壇經』は祕本の形を取りながら、實はそうではなかったのだから、そのような機会は充分にあったとみられるのである。それゆえ、この文は、むしろ、それが祕本ではなかったことを示すという意味で貴重だと言えるのである。

従って、これを超えて、胡適氏のように、これを『壇經』が神會の一派によって作られたことを證するものだと言うべきではないことは勿論であるし、また、錢穆氏のように、これを根據に、『壇經』によって宗旨を伝えることが神會の弟子の間で実際に行われていたと主張することすら、誤りと言わねばならないのである。

10. 『壇經』と關聯諸文獻の關係について

以上、敦煌本『壇經』について、私が述べんとすることのおおよそを述べ終わったので、最後に、纏めの意味も込めて、關聯する諸文獻の間の關係について論じておきたい。

先ず、上の論述で、既に明らかになっている點を確認しておこう。

1. 『壇經』の第一次の増廣では、『定是非論』が用いられ、「念不起爲坐。内見本性不亂爲禪」という坐禪の定義などが導入された。
2. 第二次の増廣では、『定是非論』と『壇語』が用いられ、前者からは、「南能北秀」、後者からは、三學の定義などが取り込まれた。

3. 第三次の増廣では、『定是非論』と原「六代の傳記」が用いられ、前者からは「達摩無功德」の話が、また、後者からは、傳衣などの慧能の傳記が導入された。
4. 第四次の増廣でも、『定是非論』と原「六代の傳記」が用いられ、この兩者によって、神會への懸記が構成された。
5. 獨孤沛編の『定是非論』は、神會の最晩年以降の成立であるが、獨孤沛は、「六代の傳記」を用いて序文を書いているので、「六代の傳記」の成立は、それ以前であり、従って、神會自身の著作と見うる。
6. 現在、石井本の附録として傳わる「六代の傳記」は、神會編と推測される原「六代の傳記」の發展で、これに見られる四十年懸記は、元來、二十年懸記であったし、『金剛經』傳授も存在せず、上座の名前も「法海」ではなく、「智海」であった。
7. この現存の「六代の傳記」に「法海」が登場するのは、原『壇經』から取り込まれたものである。
8. 第四次の増廣で『壇經』に取り込まれた神會への二十年懸記は、原「六代の傳記」から取り込まれたものである。
9. 現行の『定是非論』には、獨孤沛の編輯以後の附加が存在するが、その部分の成立は、『壇經』の第一次増廣とほぼ同時期と見られる。
10. 『神會語錄』は、神會の入滅よりかなり後、『壇經』の第二次、第三次増廣とほぼ同時期の成立と見られる。
11. 『壇經』の第三次の増廣で加えられた「無情有佛性說」批判は、『神會語錄』に見られるものと同種で、牛頭派に對するものである。
12. 「南陽慧忠國師語」、「大義禪師碑銘」の記述は、敦煌本『壇經』、あるいは、それに準ずる『壇經』を標的にしたものである。
13. 『絶觀論』の記述は、明らかに『神會語錄』に見える神會派の批判を前提としている。
14. 『歷代法寶記』の傳記の多くは、原「六代の傳記」から取り込まれたものである。

ここで、一つ補足しておかなくてはならないのは、『壇經』と『歷代法寶記』、新舊二つの「六代の傳記」の前後關係である。というのは、先に論じたように、第四

次の増廣で取り込まれた神會への懸記（y、五七）からすれば、『壇經』が基づいたのが、『歴代法寶記』にそのまま取り込まれた原「六代の傳記」であったと見うるにも拘わらず、私が第三次の増廣とする惠能の前半生の回顧の部分（g、一二）では、弘忍が惠能に傳法するに際して『金剛經』を用いたとされており、これが、『歴代法寶記』になく、かえって現行の改變後の「六代の傳記」に見られるからである。そこで、今、その本文を比較してみると、次のようになる。

「五祖夜至三更。喚惠能堂内。説金剛經。惠能一聞。言下便悟。其夜受法。人盡不知。便傳頓法及衣。以爲六代祖。衣將爲信稟。代代相傳。法即以心傳心。當令自悟。五祖言。惠能。自古傳法。命如懸絲。若住此間。有人害汝。汝即須速去。」（敦煌本『壇經』、g、一二）

「于時能禪師。奉事經八箇月。師依金剛經。説如來知見。言下便證。若此心有住。則爲非住。密授默語。以爲法契。便傳袈裟。以爲法信。猶如釋迦牟尼授彌勒記。」（『神會語錄』、「六代の傳記」弘忍傳）⁽²⁸⁰⁾

両者が全く同一の思想背景を持つものであることは疑いようがないが、ただ、ここで注意すべきは、その表現自體は、ほとんど一致していないということであって、このことは、「六代の傳記」の改變と、『壇經』のこの部分の増廣が、共通の思想信條を有する人々（即ち、神會派）によって、それぞれ獨立して行われたと見ることを許すと思われる。

従って、この場合、『金剛經』傳授説が両者に共通していても、それは、『壇經』が「六代の傳記」から取り込んだことを示すわけではなく、單に、『壇經』のこの部分の増廣が、「六代の傳記」の改變と、同じ人々によって、ほぼ同時期に行われたということを示すに過ぎないというべきである。

なお、『歴代法寶記』との関係については、外にもいくつかの點が既に指摘されているので、ここで、それについても併せて考察してみたい。

先ず、柳田聖山氏は、『初期禪宗史書の研究』の中で、次の二點を指摘している。

- a. 『壇經』の「法華轉法華」（u、四九）の説は、『歴代法寶記』の無住の章に見られる史法華の機縁⁽²⁸¹⁾とほとんど同一の内容を持つ⁽²⁸²⁾。
- b. 『壇經』の西天二十八祖説（z、五九）は、『歴代法寶記』の西天二十九祖

説⁽²⁸³⁾から第六祖の彌遮迦を除いたものとおおむね一致する⁽²⁸⁴⁾。

そして、前者については、この部分を含む『壇經』が先に存在し、それが『歷代法寶記』に取り込まれたと考えているようであり⁽²⁸⁵⁾、また、後者については、『歷代法寶記』から敦煌本『壇經』への展開を想定している模様である⁽²⁸⁶⁾。

また、小川隆氏は、この二點を確認した上で、更に、

c. 『壇經』の「若無有念。無念亦不立」(j、二二)という言葉は、『歷代法寶記』の「有念若無。無念不自」という説⁽²⁸⁷⁾と一致する。

d. 『壇經』の「悟此法者。即是無念無憶無著。莫起誑妄。即是自眞如性」(m、三二)という文は、無住の三句語と言われる「無憶・無念・莫妄」と照應する。

という二點を指摘し、兩者間の關係を、『壇經』のほうが『歷代法寶記』から吸収したのだと主張している⁽²⁸⁸⁾。

確かにこれらは無視できない共通点であって、その間に何らかの關聯を認めねばならないことは明らかである。しかし、上の諸點は、必ずしもその間に直接的關係を考えなくてはならないほどのものではない。しかも、この兩者がほぼ同時期の成立であることも間違いないから、むしろ、私は、兩者に共通のソースがあったと假定したほうがよいと考える。

では、それは何かと言えば、『歷代法寶記』に神會の影響が顯著であること、ならびに、『壇經』が神會派によって傳持、増補されたことが確實であることからすれば、それを神會派の人々の説に求めるべきことは當然であろう。

このことは、必ずしも、現存する神會派の他の文獻によって確認できるわけではないが、彼らの説が今日傳えられているものだけであったと考えるのは、いかにも不合理である。失われてしまった文獻の存在も想定されるし、當時から、必ずしもその全てが書物の形に定着されたとも思えないからである。

ただ、ここで論じておく必要があると思われるのは、傳燈說の問題である。『壇經』と『歷代法寶記』の説が似ているといっても、「二十八祖」と「二十九祖」では大いに異なるのだし、一方で、柳田聖山氏によって、神會が晩年まで、自らの提唱した西天八祖說を取っていたと論じられているからである⁽²⁸⁹⁾。

しかし、これは、神會派自體の思想の變遷を辿るによって解決できるように思わ

れる。

先ず、神會が西天八祖説を提唱したことについては、『定是非論』に、

「遠法師問。唐國菩提達摩既稱其始。菩提達摩復承誰後。又經幾代。和上答。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。唐國有惠可禪師承菩提達摩後。自如來付西國與唐國。總經有一十三代。」⁽²⁹⁰⁾

とあるから、開元二十年（732）頃の彼の説がこれであったことは否定できない。

しかし、彼の生前に、しかも彼の活動を前提として書かれた、李華の『左溪大師碑』に、既に西天二十九祖説を説いていることからすれば、鋭敏な彼が、死ぬまで、この稚拙な西天八祖説に固執していたという考え方には、疑問を禁じえないものがある。

確かに、『寶林傳』に引かれる房琯撰の三祖僧璨の碑文が、神會の影響下に書かれ、しかも、それに「東西十三代説」が見られることは、柳田氏の言われる通りである。そして、その建立が、胡適氏の言うごとく、西暦762年であったとすれば、神會は、近年発見された塔銘によって、684-758年の一生であったことが確認されるから⁽²⁹¹⁾、その碑文の建立は、神會没後、四年のことにならざるをえない。

とすれば、神會が、入寂まで西天八祖説を取っていたばかりか、その滅後も、しばらくは、弟子たちの間では、この説が行われていたと解釋することも可能となろう。

しかし、ここで問題は、一外護者に過ぎない房琯が、果たしてどれだけ神會の晩年の思想を知っていたか、ということである。確かに、彼は『神會語録』に「給事中房琯」として現れ、神會と問答したことになっているので、何らかの交流があったことは認めてよいとしても、『神會語録』のごとき問答が実際に行われたと見るのは、実際のところ、かなり困難であろう。

それゆえ、彼が、当時、かなり流布していた『定是非論』に基づいてこの碑文を綴ったということは、十分に考えられるところである。とすれば、神會が晩年まで、この説を保持したとする主張も、必ずしも磐石な基盤を持つものではないと言わねばならない。

一方、天寶十二年(753)まで、八、九年に互って神會に従い、遂に「一旦密承囑付」したという靈坦(709-816)の碑文(寶曆元年<825>撰)⁽²⁹²⁾には、

「自大迦葉親承心印。二十九世傳菩提達摩。始來中土。代襲爲祖。」

と言い、靈坦を、

「師嗣法於神會大師者也。上距大迦葉三十六代。皆以真空妙有。覺性佛心。默傳密付。印可懸解。」

とするから、彼が西天二十九祖説と取っていたことは間違いない。

つまり、弟子の代には、既に西天二十九祖説に変化していたわけである。もし、これを神會の指示に従うものと見ることが許されるなら、その晩年には、神會自身、二十九祖説に移行していたと見ねばならないであろう。

とすれば、775年頃の成立と見られる『歷代法寶記』に、この神會派の西天二十九祖説が取り込まれたということは、時間的には問題はないし、『歷代法寶記』は、神會への懸記などに見るように、神會派自身の文獻よりも神會派の古い説をそのまま傳えているので、この想定は十分にありうると言わねばなるまい。もっと言えば、先に言及した左溪玄朗の碑文にしても、神會の主張を承ける形で書かれたものと見ることができるのではないだろうか？

しかし、その後、神會派は、敦煌本『壇經』に見るように、この二十九祖説から第七祖の彌遮迦を除く形で、二十八祖説へと移行したらしい⁽²⁹³⁾。このことは、「頓悟無生般若頌」と「顯宗記」の比較からも窺うことができる。即ち、「顯宗記」は「頓悟無生般若頌」の發展と考えられるのであるが、後者が、

「三世諸佛。教指如斯。菩薩大悲。轉相傳受。至於達磨。屆此爲初。遞代相傳。於今不絕。所〔傳〕祕教。意在得人。如王髻珠。終不妄與。福德智慧。二種莊嚴。解行相應。方能建立。」⁽²⁹⁴⁾

とする箇所を、前者は、

「三世諸佛。教旨如斯。即菩薩慈悲。遞相傳受。自世尊滅後。西天二十八祖。共傳無住之心。同說如來知見。至於達磨。屆此爲初。遞代相承。於今不絕。要

藉祕教。意在得人。如王髻珠。終不妄與。福德智惠。二種莊嚴。行解相應。方能建立。」⁽²⁹⁵⁾

と改め、西天二十八祖説を導入しているのであるが、この文面を、敦煌本『壇經』の、

「如來入涅槃。法教流東土。共傳無住法。即我心無住。此真菩薩説。直示行實喻。唯教大智人。示旨於凡度。誓願修行。遭難不退。遇苦能忍。福德深厚。方授此法。如根性不堪。材量不得。雖求此法。建立不得者。不得妄付壇經。告諸同道者。令知密意。」(D、六六)

と比較するなら、この改變が、『壇經』を増廣した人々、即ち、神會派によって行われたことは疑いえないであろうし、『壇經』のこの部分(第二次増廣)が、この「頓悟無生般若頌」の「顯宗記」への展開を承ける形で成立したものであることも認めうるであろう。

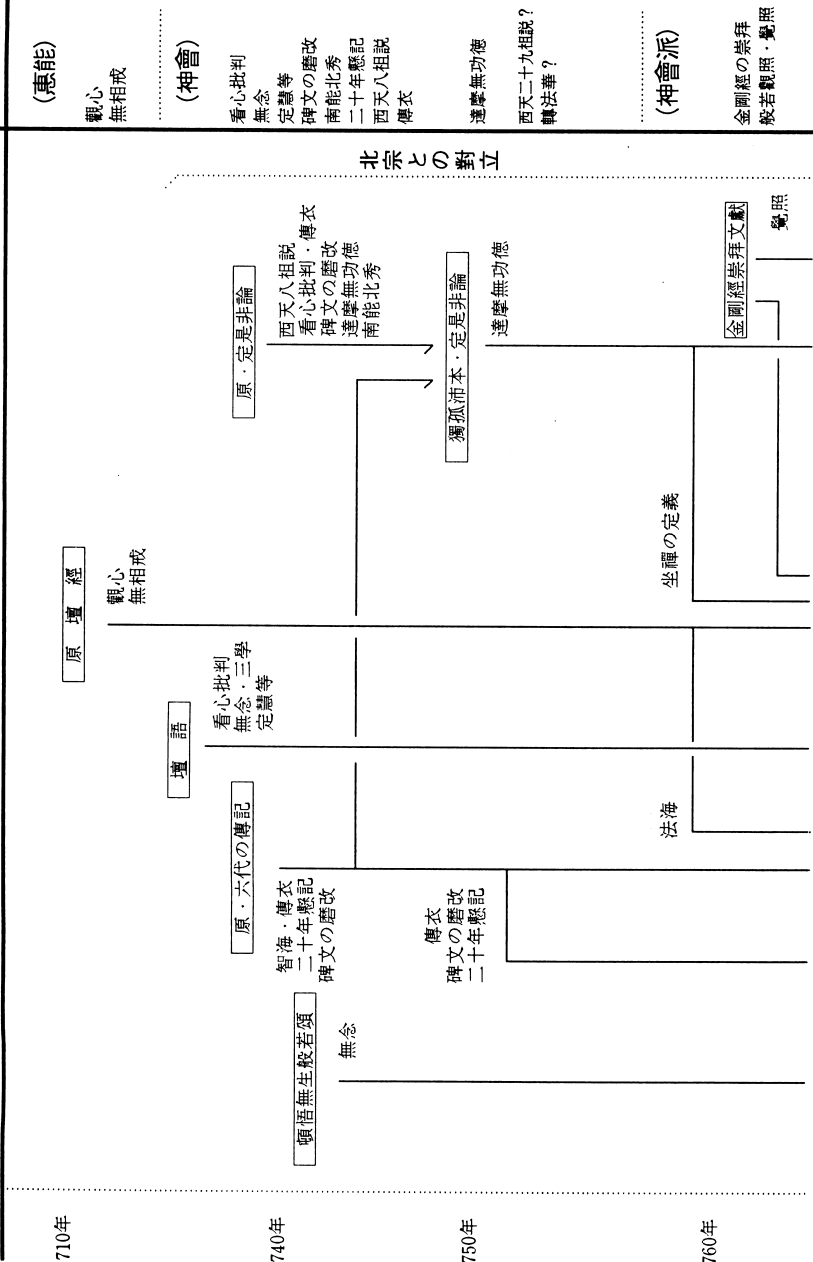
更に、神會の兒孫をもって任ずる宗密(780-841)が、『圓覺經大疏鈔』で主張する西天二十八祖説⁽²⁹⁶⁾が、これらの説に極めて近いものであることも見逃してはならない。即ち、それは、敦煌本『壇經』が『歷代法寶記』の二十九祖説から第七祖の彌遮迦を除いたのに對して、彌遮迦は殘して第三祖の末田地を除いたものに過ぎないのである。しかも、宗密自身、末田地に代わって第三祖となった商那和修の所に、わざわざ「和修親稟阿難。不稟末田地」と註記しており、このこと自体、その基づいた資料が、元來、末田地を第三祖としており、それを宗密が私見でかく改めたことを暗示するものごとくである。

従って、神會派が、ある時期以降、西天二十八祖説を取るようになったことは間違ひなく、その時期については、敦煌本『壇經』の成立が『曹溪大師傳』(781年)以前と見られる以上、770年頃を目安として良いと思われる。

最後に、以上に論じた、諸資料間の關係を圖によって示しておこう(次頁参照)。

『壇經』の成長と關聯諸文獻の影響關係

神會・神會派の思想



同業無異 惠能との一體化

西天二十八祖說

壇經の傳授
法
三
對
六
十
三
法
門
三

益壯延年經

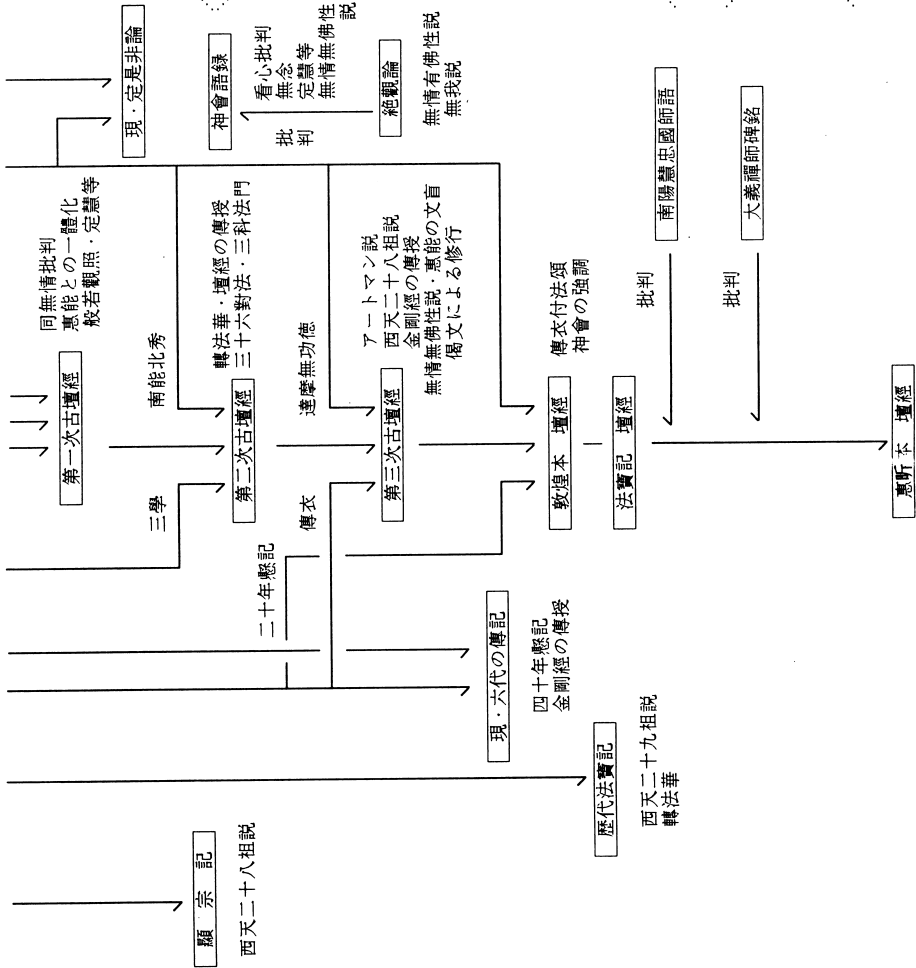
金剛經の傳授
アートマン説
偈文による修行
惠能の文盲

四十年懸記

傳衣付法頌
神會の強調

牛頭派との対立

馬祖派との対立



むすび

以上で、敦煌本『六祖壇經』の成立に関する私見は、ひと通り述べ終わった。新しい方法論に基づくものであることもあって、はなはだ繁雜な議論となったが、結果として、敦煌本『壇經』に關して、從來知られていなかった新たな知見を幾分なりとも加えることができたものと信ずる。

神會の著作の成立など、殘された課題は多いが、それらについては他日を期することとし、ここで、ひとまず筆を擱くことにしたい。

從來の考え方と大いに内容を異にする點も多いので、大變な考え違いをしている部分もあるのではないかと恐れる。諸賢の御叱正を切に希望する所以である。

- (1)『壇經』の成長に關するこれまでの研究については、註3を参照して頂きたいが、特に、最近發表された Morten Schüller 氏の研究は、從來のそれが、主に書誌にのみ頼っていたのに對して、『壇經』の本文そのものにまで踏み込んで、諸本間の關係を論じ、從來、漠然と唱えられていた、契嵩本を德異本や宗寶本などの、氏のいわゆる "Longer Editions" の祖本とする考え方を否定したもので、『壇經』研究において、新たな展望を開くものと評價できる。しかし、その細部については問題がないわけではないし、そのような形で『壇經』が展開せざるをえなかった意味などについては、充分に論及されていないので、近く、別の機會に、それらについての私の考えを纏め、發表したいと考えている。
- (2) 1925年に、矢吹慶輝氏によって大英博物館で發見され、そのテキストは、矢吹自身の『鳴沙餘韻』に含まれる形で、寫真版で刊行された(註3参照)。
- (3)『壇經』に關する研究は極めて多いので、その全てを網羅することはできない。以下、研究史上、重要な位置を占めるもの、ならびに、以下において論及するものを中心として掲げることとする。

なお、以下に掲げる諸文獻の書誌については、末尾の「參考文獻」を参照して頂きたい。

先ず、『壇經』の異本を初めて學會に紹介したものを掲げれば、以下のごとくである(發見順に掲げる)。

a. 敦煌本(スタイン本)

矢吹慶輝 『鳴沙餘韻』

同 『鳴沙餘韻解説』

b. 興聖寺本

鈴木大拙 『興聖寺本法寶壇經』

同 『興聖寺本六祖壇經』

c. 高麗刻本

大屋徳城 「元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇經・元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇經に就て」

d. 大乘寺本

鈴木大拙 「加賀大乘寺藏の六祖壇經と一夜碧巖について」

同 『大乘寺本法寶壇經』

e. 西夏語譯

川上天山 「西夏語譯六祖壇經について」

f. 金山天寧寺本

椎名宏雄 「金山天寧寺舊藏『六祖壇經』について」

g. 金澤文庫本

關 靖 「金澤文庫の禪籍に就いて」

高橋秀榮 「金澤文庫保管『六祖壇經』について」

h. 眞福寺文庫本

石井修道 「伊藤隆壽氏發見の眞福寺文庫所藏の『六祖壇經』の紹介—
惠昕本『六祖壇經』の祖本との関連」

i. 敦煌博物院本

向 達 「西征小記」

敦煌縣博物館 「敦煌縣博物館藏 敦煌遺書目錄」

楊 曾文 「中日の敦煌禪籍研究和敦博本《壇經》《南宗定是非論》
等文獻的學術價值」

同 『敦煌新本 六祖壇經』

j. 旅順博物館本

井ノ口泰淳・白田淳三・中田篤郎編

『舊關東廳博物館所藏大谷探檢隊將來文書目錄』

『同 (圖版)』

k. 北京本

田中良昭 「敦煌本『六祖壇經』諸本の研究 — 特に新出の北京本の
紹介」

次に、『壇經』の成立と展開を論じた論考として、

石井修道 「傳法偈の成立の背景に關する一考察」

同 「契嵩本『六祖壇經』の一憶説」

宇井伯壽 「壇經考」

小川 隆 「敦煌本『六祖壇經』と『歷代法寶記』」

- 同 「敦煌本『六祖壇經』の成立について」
- 同 「敦煌本『六祖壇經』の成立について（之二）」
- 古賀英彦 「壇經雜識」
- 同 「六祖壇經研究枝談」
- 鈴木大拙 「六祖壇經及び惠能に關する所見二三」
- 田中良昭 「六祖壇經と三科法門」
- 中川 孝 「六祖壇經興聖寺本の傳承について」
- 同 「六祖壇經異本の源流」
- 同 「『六祖壇經』の改換 — 鄙譚の添様と聖意の削除の問題」
- 同 「『六祖壇經』解説」
- 原田弘道 「六祖壇經と荷澤宗」
- 松本文三郎 「六祖壇經の書志學的研究」
- 印 順 「神會與壇經」
- 胡 適 「壇經考之一 — 跋曹溪大師別傳」
- 同 「壇經考之二 — 記北宋本的六祖壇經」
- 錢 穆 「神會與壇經」
- 同 「略述有關六祖壇經之眞僞問題」
- 楊 鴻飛 「壇經の研究 — 編著者について」

Morten Schülter, A Study in the Genealogy of the Platform Sutra

などがある。また、以下の著作は、そのうちに『壇經』の成立などに関して、極めて重要な提言を含んでいる。

柳田聖山 『初期禪宗史書の研究』

同 「語録の歴史」

印 順 『中國禪宗史』

なお、『壇經』と惠能に關する基本資料を提供するものとして、次の二つの文献は、とりわけ重要である。

駒澤大學禪宗史研究會

『慧能研究—慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』

柳田聖山 『六祖壇經諸本集成』

(4) 印順氏の『中國禪宗史』二六一～二頁に指摘がある。氏は、この例として次の五

つの文を掲げ、これらが正しく慧忠の批判に對應すると論じている。

1. 「無住者。爲人本性念念不住。前念今念後念。念念相續。無有斷絕。
若一念斷絕。法身即是離色身。」
2. 「莫百物不思。念盡除却。一念斷。即死。別所受生。」
3. 「色身是舍宅。不可言歸。向者三身。在自法性。世人盡有。爲迷不見。
外覓三如來。不見自色身中三身佛。」
4. 「皮肉是色身。是舍宅。不在歸依也。」
5. 「性在身心存。性去身壞。」

なお、これについては、後に、詳しく論じる。

- (5) 但し、後に論ずるように、私は、この「南陽慧忠國師語」をそのまま事實を伝えるものと認めているわけではない。ここでは、もし、これが事實を反映するものと認められるのであれば、敦煌本に見られる様々な不統一がその根據となりうるということを示しただけである。

なお、このように敦煌本に種々の不統一が存在することを最初に指摘したのは印順氏であろう。すなわち、氏は、『中國禪宗史』二七〇～二七一頁において、『壇經』の増補が、幾度にも互って、新たな段落や語句を挿入する形で行われたにも拘わらず、禪者の性格の常として、彼らが字句に無頓着であったために、後々まで、多くの不統一を残したとして、敦煌本『壇經』に見える次の二つ点を指摘している。

1. 呼稱の不統一
2. 表記の不統一

1 については、惠能に對する編者の呼稱（三人稱）に、「（惠能）大師」と「六祖」の二通りが見られ、また、弟子たちが惠能を呼ぶ呼稱（二人稱）に、「和尚」と「大師」の二つがあることを指摘したうえで、いずれの場合も、現實の場面で自然な呼び方である前者が古く、後者は後のものであると論じている。更に、惠能の自稱（一人稱）として、「吾」を使う部分と「我」を用いる部分が存在することも、敦煌本『壇經』が幾人かの手を経て成立したことを證するものであると論じている。

一方、2 では、ボーディ・ダルマのダルマを、「達磨」と表記する箇所と「達摩」と表記する箇所とがあるのは、これらが同一人の筆でないことの證據であ

るとし、神會の『定是非論』が「達摩」と表記することを示して、後者を神會派と結び付けている。

2の表記の不統一については、もし、これが当初からのものであったとすれば、確かに同一人の手に成るものと見ることはできないであろうが、轉寫の過程で生じた可能性が否定できないばかりか、實際、同じ敦煌本でも、スタイン本と敦煌博物院本の間で、この言葉の表記が違っている場合があるので、これによって、その成立を云々することは無理と思われるが、1については、全く氏の言われる通りである。

ただ、氏は、このような重要な指摘をしておきながら、「ここでは、研究者の参考に供するために、その一例を掲げるに留める」と言って、それ以上、その説を展開させていないのは、甚だ遺憾である。

私のこの研究は、印順氏のこの指摘を展開させたものとも言いうる側面を持っていることを、ここで特にことわっておきたい。

(6)『全唐文』卷七一五。

(7)これについては、後に論ずるように、既に胡適氏の指摘するところである。

(8)これについても、後に詳しく論ずる。

(9)例えば、臺灣の楊鴻飛氏は、「壇經の研究－編著者について」の中で、およそ次のような主張を行っている。

「忠國師が見た『壇經』は、實際には神會の時代にできたもので、慧忠が「把他壇經改換」と言ったのは、それ以前に存在した『壇經』を改換したという意味ではなく、「彼ら自身の『壇經』によって惠能の教えを汚した」ということに過ぎない。従って、「南陽慧忠國師語」によって、神會以前に既に原『壇經』が存在したという主張をするのは正しくない。」(三三四～三五頁。取意)

また、後に問題にするように、小川隆氏は、この矛盾を指摘したうえで、『傳燈錄』と『祖堂集』とが、この慧忠と南方禪客との問答に關してパラレルな内容を持ちながら、後者のみが『壇經』への言及を缺くことを根據に、これを後代の附加であると見做している。

(10)以下、敦煌本の本文は、私自身による校訂本文に基づいて掲げる。引用文の末尾の括弧内の漢數字は、その科段の番號である。これについては、附録とし

て掲げる「五段階成立説による敦煌本『壇經』の成長」を参照されたい。

ただし、この末尾の系譜については、多くの問題があり、附録に掲げるように、私は、石井修道氏の指摘（「傳法偈の成立の背景に関する一考察」二〇三～五頁）に従って、校訂によって以下のように改めている。

「此壇經。法海上座集。上座無常。付同學志道。志道無常。付門人彼岸。
彼岸無常。付門人悟眞。悟眞在嶺南曹溪山法泉寺。現今傳授此法。」

しかし、ここでは、資料としての性格を重視して、特に、原寫本のまま掲げた。

- (11) 惠昕本自體は、既に失われて存在せず、その系統を引く數種の異本が傳わっているに過ぎない。しかも、それらも後代の改編を被っているため、相互にかなりの文字の異同が見られる。それら諸人間の關係は重要な研究課題の一つであるが、それについては別の機會に譲り、ここでは、便宜的に、最も古い形態を傳えていると見られる眞福寺文庫本に基づいて本文を掲げる。従って、以下において「惠昕本」と稱されているものは、實質的には眞福寺文庫本であることを斷っておく。

眞福寺文庫本のテキストは、石井修道氏の「伊藤隆壽氏發見の眞福寺文庫所藏の『六祖壇經』の紹介」所収のものを使用し、當該箇所を示すために、その科段の番號を末尾に算用數字を用いて附す。

- (12) ただし、上にも言うように、私は、法海から悟眞に及ぶ系譜に見られる相違は書寫の過程で生じた誤りと考えるから、敦煌本と惠昕本が別々の経路を通じて悟眞に傳わったということは認めない。
- (13) 例えば、宇井伯壽「壇經考」一一〇～二頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第二』三一〇～二頁、印順『中國禪宗史』二四七～九頁、二六四頁、二六八～九頁などを参照。
- (14) 前者の例として小川隆氏を、後者の例として印順氏を、それぞれ挙げることができる。これについては、後に再び觸れる。
- (15) 宇井伯壽「壇經考」一一～一七二頁。
- (16) 關口眞大『禪宗思想史』一一〇頁。
- (17) 宇井伯壽「壇經考」七七頁。
- (18) 宇井伯壽「壇經考」九七～八頁。
- (19) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二〇頁。
- (20) 柳田聖山「敦煌本『六祖壇經』の諸問題」二六頁、四九頁。

- (21) 黄永武『敦煌寶藏』卷一〇八、五四二～五頁。
- (22) 田中良昭「敦煌本『六祖壇經』諸本の研究－特に新出の北京本の紹介－」、二六～三六頁。
- (23) 任繼愈『中國佛教叢書・禪宗編』卷一、四一～六一頁、ならびに、楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』三～七四頁。
- (24) これについては、楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』の附編(二)「《壇經》敦煌本的學術價值和關於《壇經》諸本演變、禪法思想的探討」の第二章、「敦博本《壇經》及其學術價值」をも参照されたい。
- (25) スタイン本に誤字、當て字が非常に多いことは有名で、例えば、以下のような文字は、相互に區別されていない。

衣=依=於 知=之=智 名=明=迷 吾=悟 自=白
 事=是 受=授 汝=與 小=少 性=姓 淨=靜
 聞=問 魔=摩

しかし、敦煌博物院本や北京本では、その多くにおいて、正しい文字が用いられている。

- (26) それらのうち、特に顯著なものを掲げれば、以下のごとくである(引用は、附録に掲げた、私の校訂本文であり、括弧内の數字は、その科段である)。
1. 「若修不動者。不見一切人過患」(二三)とあるべきを、下線部を脱す。
 2. 「今既如是」(二四)とあるべきを「今記如是」に作る。
 3. 「何名清淨法身佛」(二六)の「法」字を脱す。
 4. 「迷人自不知見。念念起惡。常行惡道。迴一念善。智惠即生。此名自性化身。何名當來圓滿報身」(二六)とあるべきを、下線部を脱す。
 5. 「若空心坐」(三〇)とあるべきを、敦煌博物院本は「莫定心禪」に、北京本は「莫定心神」に作る。
 6. 「一切時中。念念不愚。常行智惠。即名般若行。一念愚。即般若絶。一念智。即般若生。世人心常愚。自言我修般若。般若無形相。智惠性即是」(三〇)とあるべきを、下線部を脱し、二重下線部の「愚」を「思」に誤る(北京本のみは、「心中常愚」の「中」を脱す)。
 7. 「自法性有功德。見性是功。平直是德。内見佛性。外行恭敬」(三九)とあるべきを、下線部を脱す。

8. 「迷人願生東方西方。悟者所在處。竝皆一種」(四〇)とあるべきを、下線部を脱す。

(27) 例えば、註26に掲げたもののうち、スタイン本は、1、3、4、8については、完全に一致し、他に關しても、概ね一致する(2、5は、それぞれ、「今記汝是」「莫定心座」に作る。また、6に關しては、二箇所の「思」字を正しく「愚」とし、敦煌博物院本同様、「中」字を存する。7では、「德」字を存する點が異なるのみである)。

(28) 井ノ口泰淳・白田淳三・中田篤郎『舊關東廳博物館所藏大谷探檢隊將來文書目錄(圖版)』一一四頁。なお、同書は、末尾の寫眞と稱するものも掲載するが、尾題が「蜜藏經一卷」となっており、『壇經』とは直接結び付かない。田中良昭氏の言うように、恐らく、『壇經』に連寫される形で、これが書寫されていたのであろう。しかし、この尾題に續いて、「顯德伍年己未」云々の記載があることは、その書寫が五代であったことを示し、貴重である(田中良昭『敦煌本『六祖壇經』諸本の研究 - 特に新出の北京本の紹介 - 一六～二一頁參照)。

(29) ただし、この本が「兼受無相」の四字を第二行目の末尾に置くのに對して、スタイン本が第三行目の冒頭に移す點は異なるが、これは、單にスペースがなかったためで、書寫の際の便宜上の問題に過ぎないと思われる。

(30) これについては、既に楊曾文氏がこの存在を認め、それを「敦煌原本」と呼んでいる(『敦煌新本 六祖壇經』二一〇頁)。しかし、氏は、北京本と旅順博物館舊藏本については、一切言及していないので、その議論は充分ではない。

(31) 註28を參照。

(32) 上山大峻『敦煌仏教の研究』四二一頁。

(33) 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』二二〇頁。

(34) 例えば、松本史朗氏は、『禪思想の批判的研究』において、このような誤字は、惠能を文盲とするために故意に行われたというような主張を行っている(九〇頁)。

このような考え方はとても受け入れがたいものではあるが、スタイン本や北京本のように甚だしく誤字が多く、そのままでは讀むことすらできないようなものがかなり流布していたとすると、そこに何らかの理由を考える必要は認められなくてはならないであらう。そして、このような本文しか知られていない

状況では、そのような本文形態が、何らかの形でその成立に関係するものである可能性も否定し切れないものがあった。

しかし、今回、新たに敦煌博物院本が公表されたことによって、そのような本文上の問題点の多くが、敦煌で生じたものであって、敦煌におけるその流布形態に關聯するものであることが判明した。従って、少なくとも『壇經』の成立やその原形を探る上では、これら誤字等の意義を考える必要はなくなったと言えるだろう。

(35) 鈴木大拙・公田連太郎『興聖寺本六祖壇經』二頁。

(36) 胡適「壇經考之二」七八～九頁。

(37) この例は少なくないが、ここでは、一例だけ掲げておく（敦煌本の引用は、附録に掲げた、私の校訂本文による。また、興聖寺本、ならびに惠昕本（眞福寺本）の引用は、それぞれ、鈴木大拙・公田連太郎『興聖寺本六祖壇經』、石井修道「伊藤隆壽氏發見の眞福寺文庫所藏の『六祖壇經』の紹介」による）。

○敦煌本（四三）

○興聖寺本（50頁）

○惠昕本（45）

法無在世間

佛法在世間

法元在世間

於世出世間

不離世間覺

於世出世間

勿離世間上

離世覺菩提

外求出世間

恰如求兎角

邪見是世間

正見名出世

正見出世間

邪見是世間

邪正悉打却

邪正盡打却

一切盡打却

菩提性宛然

菩提性宛然

菩提性宛然

此但是頓教

此頌是頓教

亦名爲大乘

亦名大法船

迷來經累劫

迷聞經累劫

悟則刹那間

悟則刹那間

(38) それ故、このことを問題にしていない、Morten Schlütter 氏の議論は十分でないと考える。ただ、惠昕本系の諸本の関係については、近く、別の機会に問題にする予定であるから、ここでは、これ以上の論及は差し控えたい。

(39) 川上天山「西夏語譯六祖壇經について」六一、六二頁。西田龍雄「西夏語と西

夏文字」四五七～八頁。なお、西夏語譯『六祖壇經』には、異譯があった模様である。これについては、西田龍雄『西夏文華嚴經Ⅰ』一六～七頁を参照。

- (40) 妙心寺春光院、北苑文庫蔵本。禪文化研究所蔵の寫眞版によって閲覽した。
なお、この存在については、柳田聖山氏の夙に指摘するところである（「禪籍解題」四五九頁）。

- (41) 惠昕の序文に、

「古本文繁。披覽之徒。初忻後厭。余以太歲丁卯。月在蕤賓二十三日辛亥。
於思迎塔院。分爲兩卷。開十一門。貴接後來同見佛性者也。」（2）

と言うように、『壇經』を二卷十一門の分かったのは、惠昕に始まる。惠昕本は、その他の點でも、その基づいた底本にかなりの改變を施していると思われるが、それについての吟味も、他の機會に譲ることとしたい。

- (42) これについては、中川孝「『六祖壇經』解説」二三七～八頁、『慧能研究』四〇二～三頁なども参照。なお、惠昕本が、自らを「法寶記」と呼んでいる箇所（58）が見られるので、その底本が、この高麗本と同系統のものであったことは疑いえない。

- (43) 大正藏五五、一〇八三頁中。

- (44) 中川孝「『六祖壇經』解説」二三八頁、『慧能研究』四〇二頁などを参照。

- (45) 大正藏五五、一〇八四頁下。

- (46) 『舊唐書』卷一五九、『欽定四庫全書』本（臺灣商務印書館影印）、271-56。『唐書』卷一四二、同上、275-61。

- (47) 『欽定四庫全書』本、1080-267。

- (48) 中川孝「『六祖壇經』解説」二三三～四頁。また、花房英樹『白氏文集の批判的研究』六一四頁も参照。

- (49) 花房英樹『白氏文集の批判的研究』五〇八頁。

- (50) 『欽定四庫全書』本、1080-69。

- (51) 後に述べるように、私は、この系譜を事實とは認めない。しかし、だからといって、これが『壇經』の流布の時期を示唆するものであることを妨げるものではない。というのは、これを書き込んだものは、慧能の入滅の時期から當時までの年数を計算し、その上で妥當と思われる傳授の回数を割り出したはずであるから、むしろ、その内容が事實であった場合以上に、その時期を示す指標と

なしうるとも言えるからである。

ここで問題は、一代を何年として計算したかであるが、入滅に際して『壇經』を授けたとする記載からして、二十年程度と見るのが妥当であろう。とすれば、

法海—同學志道—門人彼岸—門人悟真

という系譜は、慧能入滅後、五、六十年経過したことを前提として作られたものと見てよからう。慧能の入滅は、『壇經』自身によって、先天二年(713)とされているから、770年頃には、『壇經』は既に流布していたはずである。

- (52) 例えば、惠能が入滅に際して、「眞假動靜偈」を説く件(私の科段では、(五六)に当たる)で、鈴木大拙氏の科段では、それを聞いた弟子たちの反應である、

「衆僧既聞。識大師意。更不敢諍。依法修行。一時禮拜。即知大師不永住世。」

を次の科段の冒頭に置く。これは、極めて不適切な文章の區切り方であるが、楊曾文氏は、これをそのまま踏襲している(六三頁)。

- (53) 宇井伯壽「壇經考」八〇頁。

- (54) この長い標題が、成立を異にするいくつかの部分からなっているということについては、既に、宇井伯壽(「壇經考」一〇一～二頁)、柳田聖山(『初期禪宗史書の研究』二五四～二五五頁)、印順(『中國禪宗史』二七九頁)、小川隆(「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二〇頁)など、多くの學者がその意見を發表しており、既に學會の定説と言ってよいのであるが、ただ、その内容に関しては人によって一様ではない。なお、柳田氏は、後に「語録の歴史」で、この考えを撤回しておられるが、研究史上、重要なので、ここに掲げておく。

- (55) 「最上乘」は、(三一)と(三三)に共通し、「智惠觀照」という言葉は、(三二)と(三三)に共有されている。

- (56) ここで注意すべきことは、この三段、ならびに、その直前の(三〇)の末尾の「迷人口念」云々の一節を取り去ることによって、(三〇)の文中の「般若無形相。智惠性即是」という言葉が、極く自然に、(三四)冒頭の「一切經書。及諸文字。大小二乘。十二部經。皆因人置。因智惠性故。故然建立」に接續するということである。

- (57) (三五)の新しい層と(三一)(三二)(三三)との間に密接な關係が見られることは、上に論じた通りで問題ないのだが、これらと(三〇)の挿入部との間に

は、必ずしも同様の関係を認め得るわけではない。従って、実際には、(三〇)の挿入部の附加が(三一)などと同時であったかどうかは判然としないのであるが、特にその成立を異にすると見なくてはならない理由もないようなので、ここでは、場所的にも相互に近いということで、便宜的に同時期の増補と見做しておく。

(58)「敦煌本」の校訂としては、この一節を補うことには問題があるかも知れない。

というのは、「敦煌本」の段階で、既にこの一節を脱していたとすれば、脱した形で提示するのが正しい校訂態度であるとも言えるからである。しかし、これによって重大な問題が生じるとも思われないので、この部分に関しては、敦煌本以前の形に復することにした。

(59) このことから、この二つの部分が、思想的にかなりの懸隔を持っていることが知られる。というのは、もし、これが同じグループに属する人々、あるいは思想的に密接な関係にある人々によって書かれたものであれば、このような見當違いの「修正」をするはずがないからである。後に論ずるように、私は、これらの經典の引用部分を慧能の實際の説法の記録である原『壇經』に既にあったものと見做し、その部分と後の増廣部分とに本質的な差があると考えているが、この事實は、その推論を傍證する一つの有力な根據になると思われる。

(60) この場合も、これらが後代の増補であることは確かとしても、實際のところ、それが同時のものであったという確證はない。それにも拘わらず、それらを一括して扱おうとするのは、相互に近接した部分に挿入されているということと、他の部分との比較によって、これらの成立がかなり遅れるものであることが窺われるということとの二つの事由によるのである。

(61) そのことは、各段の冒頭と末尾を比較すれば、即ちに明らかになる。即ち、(四九)(五〇)(五一)の冒頭部は、それぞれ次のようになっており、ほとんど一致する。

「又有一僧。名法達。來至曹溪山。禮拜問大師言。……」(四九)

「時有一僧。名智常。來曹溪山。禮拜和尚。問四乘法義。……」(五〇)

「又有一僧。名神會。南陽人也。至曹溪山。禮拜問言。……」(五一)

また、(四七)(四八)に跨る志誠との問答は、その末尾が、

「志誠禮拜。便不離曹溪山。即爲門人。不離大師左右。」

で終わっているが、これと(五一)末尾の、

「神會作禮。便爲門人。不離曹溪山中。常在左右。」

とが同一人の筆であることは疑いえないであろう。

(62) 既に註5で言及したように、これは、印順氏のつとに指摘するところである。

なお、uの部分には、次に掲げるように、外に一例だけ、惠能を「六祖」と呼ぶ例を見ることができる。

「大師起把。打神會三下。却問。神會。吾打汝。痛不痛。

神會答言。亦痛亦不痛。

六祖言曰。吾亦見亦不見。

神會又問大師。何以亦見亦不見。

大師言。吾亦見。常見自過患。故云亦見。....」

周囲が全て「大師」となっているにも拘わらず、この一箇所のみ、「六祖」と呼んでいる理由は明らかでない。この場合、恐らく、特別な意味があるわけではなく、書寫の際に誤ったに過ぎないであろう。それに對して、ここに掲げた二つの例では、それぞれが獨立した内容を持ち、しかも、「六祖」という呼稱を繰り返して用いているので、單なる過失とは見がたい。

(63) 宇井伯壽「壇經考」九七頁、印順『中國禪宗史』二二二～三頁などを参照。

(64) また、(五九)では、惠能の三人稱として、「六祖」を二回、「大師」を一回用いており、どちらかと言えば、「六祖」を主としているのに對して、(六〇)では、ここに引くように、「大師」を用いていることも注意すべきである。

(65) ここで注目すべきは、その本文自體によって、jとlがその成立を異にすることを明瞭に知りうるということである。即ち、jの部分には、

「前念今念後念。念念相續。無有斷絕。」(二二)

という文が見られ、一方、lには、ほぼ同種の表現として、

「前念後念及今念。念念不被愚迷染。」(二八)

などを見ることができるのであるが、両者は、全く同様の内容を表現するのに、過去、現在、未來の順序を異にしており、このようなことは、jとlが、同一人物、あるいは同一のグループに屬する人々によって書かれたものでないことを證するものと言える。

(66) なお、この「無相頌」には、

「大師令傳此頓教 願覺知人同一體

若欲當來覓本身 三毒惡緣心中洗」

と「大師」なる言葉が見られ、これが惠能の説いたものとされていることから、通常、これを惠能の師の弘忍を指すと解するのであるが、これが後代の附加であってみれば、むしろ、惠能自身のことと取るべきであろう。つまり、當初、惠能を讃えて作られた頌が、やがて、惠能のものとして『壇經』に取り込まれ、それに伴って、「大師」の意味も變化していったと考えられるのである。

(67) ただし、i のうち、括弧内の「惠能大師喚言。善知識」という九文字は、文脈の面から見て、その前に新たに文章を挿入したため、それをこの i に接續させるために、後に附加したものと思われる。

(68) 胡適『神會和尚遺集』七四～八九頁。

(69) 胡適氏は、民國二三年(1934年)に北平師範大學で行われた「中國禪學的發展」と題する講演で、明本の『壇經』について、「懺悔品」以外は神會の作であるとし、慧能の教義を、

1. 自性三身佛
2. 四弘誓願
3. 無相懺悔
4. 摩訶般若波羅蜜法
5. 坐禪批判

の五つによって説明している。

従って、『神會和尚遺集』の初版が出た四年後には、既に考えを換えて、『壇經』のうち、無相戒の傳授に關する部分については、慧能自身の説法を伝えるものと認めていたようである。

(70) 神會、あるいはその弟子たちの製作とする學者として、古くは、久野芳隆(「楞伽禪」一二九頁)、矢吹慶輝(『鳴沙餘韻解說』第一部、三〇三頁)、楊鴻飛(「壇經の研究－編著者について」三三四頁)などの諸氏を挙げることができるし、最近でも、小川隆氏(「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二四頁)や古賀英彦氏(「六祖壇經研究枝談」四頁、一七頁)などは同様な主張をしている。

(71) 以下、出典を示すに当たって、敦煌出土の神會の著作については、多少の問題はあるが、胡適『神會和尚遺集』によって本文を掲げることにした。『神會語録』については、『雜徵義』を第一とし、それにはない場合は、いわゆる胡適本によって掲げ、石井本のみに存する部分は、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』所収

本に基づいた。また、諸本に共通するものについては、その對應箇所も註記した。

「六代の傳記」と「大乘頓教頌并序」は、『禪思想史研究 第三』所収本では省かれているので、鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』によって掲げ、『傳燈錄』所載の「顯宗記」ならびに「荷澤神會大師語」については、通例通り、大正藏本によった。

- (72) 胡適『神會和尚遺集』二二三頁。
- (73) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六〇頁。
- (74) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六〇頁。ただし、「新州」を「新山」に作る。
- (75) 胡適『神會和尚遺集』四四五～六頁。『神會語録』、同一一五～六頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五一～二頁もほぼ同文。
- (76) 胡適『神會和尚遺集』一四〇～一頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七〇頁もほぼ同文。
- (77) 大正藏五一、四三九頁下。
- (78) 胡適『神會和尚遺集』四六二頁。これと類似する表現は、他の五更轉にも見えている。
- (79) 胡適『神會和尚遺集』二三二頁。
- (80) 胡適『神會和尚遺集』二八四～五頁。
- (81) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』五四頁。
- (82) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』五九頁。
- (83) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六〇～一頁。
- (84) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六三～四頁。
- (85) 胡適『神會和尚遺集』三九九頁。ただし、「法信」を「法言」に誤る。
- (86) 大正藏五一、四五九頁中。
- (87) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六一頁。
- (88) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六一～二頁。ただし、「何言教」を「命言教」に作る。
- (89) 胡適『神會和尚遺集』一二九頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六〇～一頁もほぼ同文。この一致は、『神會和尚遺集』七八頁に指摘されている。

- (90) 胡適『神會和尚遺集』一三八頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六八頁もほぼ同文。
- (91) 胡適『神會和尚遺集』一四七頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二八二頁もほぼ同文。ただし、「心有住處」を「心無住處」に作る。
- (92) 胡適『神會和尚遺集』二四三頁。
- (93) 胡適『神會和尚遺集』四四八～九頁。『神會語録』、同一一六～七頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五三頁もほぼ同文。
- (94) 胡適『神會和尚遺集』一二五～六頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五七～八頁もほぼ同文。
- (95) 胡適『神會和尚遺集』一三三～四頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六五頁もほぼ同文。この一致は、既に、胡適『神會和尚遺集』八二頁で指摘されている。
- (96) 胡適『神會和尚遺集』二八八頁。
- (97) 胡適『神會和尚遺集』二八七～八頁。この一致は、同書八一～二頁で既に指摘されている。
- (98) 胡適『神會和尚遺集』四四九頁。『神會語録』、同一一七頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五三頁もほぼ同文。既に、『神會和尚遺集』八四頁で、この一致は指摘されている。
- (99) 胡適『神會和尚遺集』一二三～四頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五六頁もほぼ同文。
- (100) 胡適『神會和尚遺集』一二九～三〇頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六一頁もほぼ同文。この一致は、『神會和尚遺集』八八頁で既に指摘されている。
- (101) 胡適『神會和尚遺集』一三六～七頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六七頁もほぼ同文。
- (102) 胡適『神會和尚遺集』二四〇～一頁。
- (103) 胡適『神會和尚遺集』三九六～七頁。
- (104) 胡適『神會和尚遺集』一〇二頁。
- (105) 胡適『神會和尚遺集』一五一～二頁。この一致は、『神會和尚遺集』八三頁で既に指摘されている。
- (106) 胡適『神會和尚遺集』二三四～五頁。

- (107) 胡適『神會和尚遺集』四五〇頁。『神會語録』、同一一八頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五四頁もほぼ同文。
- (108) 胡適『神會和尚遺集』二八八頁。この一致は、『神會和尚遺集』七九頁で既に指摘されている。
- (109) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二八四頁。
- (110) 胡適『神會和尚遺集』四六一頁など。なお、この句は他の五更轉にも見ることができる。
- (111) 胡適『神會和尚遺集』二三九頁。
- (112) 胡適『神會和尚遺集』二四四頁。
- (113) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五八頁。
- (114) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七七頁。
- (115) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六五頁。
- (116) 胡適『神會和尚遺集』二九六～七頁。『神會語録』、同一八〇～一頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二八四頁もほぼ同文。
- (117) 胡適『神會和尚遺集』九九頁。
- (118) 胡適『神會和尚遺集』一二三頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五六頁もほぼ同文。
- (119) 胡適『神會和尚遺集』二五一頁。
- (120) 胡適『神會和尚遺集』二九七～三〇二頁。ただし、「不滅」を「不滅」に、「一切」を「一初」に作る。この一致は、『神會和尚遺集』八六～七頁で既に指摘されている。
- (121) 胡適『神會和尚遺集』三〇八頁。
- (122) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五五頁。
- (123) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』五四頁。
- (124) 胡適『神會和尚遺集』一三三頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六四頁もほぼ同文。
- (125) 胡適『神會和尚遺集』二六一～二頁。
- (126) 胡適『神會和尚遺集』一二〇頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七五頁もほぼ同文。
- (127) 胡適『神會和尚遺集』一二二頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七六頁も

ほぼ同文。

(128) 胡適『神會和尚遺集』一四七頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二八一頁も

ほぼ同文。

(129) 胡適『神會和尚遺集』二八八頁。

(130) 胡適『神會和尚遺集』二六〇頁。ただし、「宗通亦宗通」の「亦」を「立」に作る。

(131) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六七頁。

(132) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六二頁。

(133) 胡適『神會和尚遺集』一四八頁。ただし、「不動」を「不□」に作る。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二八二頁もほぼ同文。

(134) 胡適『神會和尚遺集』二四四頁。

(135) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七七頁。

(136) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六四頁。

(137) 胡適『神會和尚遺集』二二八～九頁。

(138) 胡適『神會和尚遺集』一〇八～一〇頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二四五～六頁もほぼ同文。

(139) 胡適『神會和尚遺集』四三三頁。『神會語録』、同書一〇七頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二四四頁もほぼ同文。

(140) 胡適『神會和尚遺集』四四〇頁。『神會語録』、同書一一二頁、鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二四八頁もほぼ同文。

(141) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七一頁。

(142) 胡適『神會和尚遺集』一四四～五頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二七九頁もほぼ同文。

(143) 胡適『神會和尚遺集』一三九頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二六九頁もほぼ同文。

(144) 胡適『神會和尚遺集』二六七頁。

(145) 胡適『神會和尚遺集』二八三頁。

(146) 胡適『神會和尚遺集』二八六頁。

(147) 胡適『神會和尚遺集』二九〇～一頁。

(148) 胡適『神會和尚遺集』二九一頁。

- (149) 胡適『神會和尚遺集』二九三頁。
- (150) 胡適『神會和尚遺集』三一四～五頁。
- (151) 胡適『神會和尚遺集』三四六頁。
- (152) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六二頁。
- (153) 大正藏五一、四五九頁上～中。
- (154) 胡適『神會和尚遺集』一二四～五頁。鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二五七頁もほぼ同文。
- (155) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六二頁。
- (156) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六三頁。但し、「氛氲」を「氲氲」に作る。
- (157) 胡適『神會和尚遺集』三九九頁。
- (158) 大正藏五一、四五九頁上～中。
- (159) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禪師語録』六二～三頁。
- (160) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』九九頁。
- (161) なお、「六代の傳記」は、達摩から弘忍に至る五代の傳記においても『金剛經』に言及するが、その全てについて、『歷代法寶記』の並行する部分では、當該箇所のみ缺落している。この問題については、竹内弘道の「初期禪宗と『金剛般若經』」をも参照せよ。氏は、そこで、この「六代の傳記」の達磨傳と『定是非論』の獨孤沛の序文のそれとを比較して、それらが同一の資料に基づくものでありながら、『定是非論』の「達摩迷開佛知見。以爲密契」の一節が、「六代の傳記」では、「乃依金剛般若經。說如來知見」に改められていることを指摘し、獨孤沛がこの序文を書いた頃の「六代の傳記」には、『金剛經』宣揚説が存在しなかったと主張している。『歷代法寶記』が「六代の傳記」とソースを一にしながら、『金剛經』への言及部分のみを缺いているのは、竹内氏の立論を支持するものである。
- (162) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』一〇六頁の註を参照。ただし、そこでは、この相違の理由について、
- 「本書が「二十年外」に固執するのは、後に第十六段にこの事件のことを利用するため、香水錢と入内事件は、高く評價していないらしい。」
- と述べるが、恐らくそうではなく、四十年懸記説をいまだ知らなかったためと

見るべきであろう。

「懸記」というものは、元來、困難に立ち向かうものに勇氣を與えるためのものであるから、神會が、絶對的優位を保っていた「北宗」に對して闘いを挑むに際して、自らをこのような形で正當化したということは十分に想像できることである。従つて、この懸記は、神會の生前、それとかなり早い時期にまで遡りうると言えよう。

一方、これに對して、四十年懸記のようなものは、その性格上、既に確立された正統としての地位を維持するためにのみ働くものであるが、神會の地位が確定したのは、その最晩年のことであるから、その成立はそれ以降であり、恐らくは、弟子の代になってからのことであろう。

このようにその成立に時間的な差があり、しかも、『歴代法寶記』の編者が、割合に古い神會系の資料を用いたと考えられる以上、彼が、四十年懸記を知らなかったとしても不思議ではない。

- (163) 從來の神會關係の資料の整理は決して十分ではない。この問題も含めた形で、それを行う必要があるが、それについては他日を期したい。
- (164) もっとも、松本史朗氏は、近年、公刊された著書の中で、「傳統的に慧能撰とされながらも、從來は殆んど研究されることもなかった『金剛經解義』を慧能の眞撰であると位置づけ」ておられるが（『禪宗史の批判的研究』まえがき）、種種の點よりして、そのような見方は無理であろうと思われる。これについては、近く、別に發表する豫定である。
- (165) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』三三二～四五頁。また、同氏の「六祖壇經」九四～一〇六頁でも、ほぼ同様な説が述べられている。
- (166) 關口眞大「受菩薩戒儀『達摩本』について」、柳田聖山「大乘戒經としての六祖壇經」、佐藤達玄『中國佛教における戒律の研究』の第一章第五節「禪門における受戒儀」。
- (167) 『通一切經要義集』については、拙稿「『大乘五方便』の諸本について－文獻の變遷に見る北宗思想の展開」を参照されたい。
- (168) これらの授戒作法の比較は、既に、佐藤達玄『中國佛教における戒律の研究』で試みられているが、氏の見方には多くの問題があるので、ここで少し論じておきたい。

先ず、氏は、この三種の受菩薩戒儀を比較した上で、

「禪本來の立場は本覺門に基づく思考方式がとられるから、無相戒を説く惠能の『壇經』的な發想が禪的なものとして承認されよう。それに對して『方便門』や『壇語』の説相は、智顗や安然の傳えるの傳える諸種の戒本のうちに、始覺門の立場に立つて小乗の受戒儀を踏襲しようとしている點が著しくて、きわめて常識的な見解を示すものと思われる。」（三九五頁）

と述べる。氏は、『大乘無生方便門』や『壇語』が『壇經』に比して「始覺門的」と言うのであるが、その根據は主として、懺悔の説明によるようで、そのことは、以下のような記述から十分に窺うことができる。

「そして、『方便門』は、懺悔の項において、神秀の漸修の立場がはっきり打ち出されていることに注意すべきである。三乘經論や四分律儀に通じたという神秀は、つねに客塵煩惱の拂拭に努めようとする立場をとるのに對して、惠能のそれは、煩惱即菩提乃至は無相懺悔を説くところに、その顯著な相違が認められるのである。」（三九五頁）

「しかしその『壇語』の懺悔の條をみると、その立場は『方便門』と全く同じであり、『壇經』のそれとは大きな開きがある。おそらくこれは、かつて神會が神秀に三年間師事した影響によるものと思われる。さらに神會の三學觀は、傳統的・並列的な三學一等をとき、いわゆる三學戒をのべるのに對し、惠能は無相戒を主張するように、兩者の立場の相違は著しいものがある。」（三九五～六頁）

「惠能の説く無相の懺悔は、われわれの心は、元來けがれがなく、罪のないことを悟ることであり、念々無念になることをいうにある。いわゆる理儀の立場があらわれている。佛心とは無住の心であり、無相であることを強調するにあつたのである。

ところが北宗神秀の『觀心論』には、われら凡夫は愚癡鈍根で、つねに貪・瞋・癡の三毒心を起すから、

惑亂身心沈沒生死。輪迴六道。受諸苦惱。

といい、さらに、

能超彼三毒惡業即成佛也。以制三毒則諸惡消滅。

というように、われわれの懺悔はこの三毒をこえることを懺悔すべきであ

るという立場をとっている。神秀のこうした事儀的考えが、かれの戒學に反映して、

若能制得三種毒心。三聚淨戒自然成就。

という、きわめて常識的な解釋が取られている。」(三九七頁)

要するに、氏の意見では、『大乘無生方便門』や『壇語』には、『壇經』の、

「善知識。何名懺悔。懺者。終身不作。悔者。知於前非惡業。恆不離心。

諸佛前口說無益。我此法門中。永斷不作。名爲懺悔。」

のような、唯心的な懺悔の解釋が見えず、通常、「懺悔」という言葉で考えられているような、罪の告白に終始しているから、思想的に、保守的だというのであろう。

しかしながら、『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』に、

「若欲懺悔者。端坐念實相。衆罪如霜露。惠日能消除。是故應至心懺懺六情罪。又經云。百千萬劫。久集結業。以一實觀。即皆消滅。」(上山大峻「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」一〇一頁)

と言うように、懺悔を理儀的に見る立場は、惠能以外にも見ることができるのであるし、それよりなにより、このように、外面的なものを全て内面的に解する解釋態度が、『心王經』に見るように、既に弘忍の東山法門に胚胎し、神秀に受け継がれて、『觀心論』の中心的主題となり、更に、『大乘無生方便門』以降、神秀—普寂系で、次第に優勢になっていった傾向であることは忘れてはならないであろう。従って、惠能のこのような姿勢は、むしろ、當時の禪が辿りつつあった一般的傾向に沿ったものとも言い得るのである。

一方、『壇語』が『壇經』以後のものであるにも拘わらず、そのような唯心的解釋を行っていないことについても、ただそれだけのことで、それを保守的と決めつけるのは問題である。『壇語』のみならず、神會の著作全般に互って言えることは、このような傾向が、皆無では無いにしろ、少なくとも彼の批判する「北宗」のものに比して非常に少ないということである。このことについては既に別に觸れたが、これは、恐らく、彼がこのような内面的な傾向を嫌ったためであって、むしろ、それからの脱却を示しているとみるべきであろうと思われる。

従って、『壇經』の授菩薩戒儀に、『大乘無生方便門』や『壇語』に見えない唯心的傾向が認められるからといって、「惠能の飛躍した思考」(三九六頁)を

云云するのは、誤りと言わざるをえないであろう。

それより、むしろ重要なのは、三つの受菩薩戒儀が、いずれも、最終的には般若に導き入れようとしているということであろう。今、これらを比較すると次のようになる。

「大乘無生方便門」 （「通一切經要義集」）	「壇語」	原「壇經」
1. 四弘誓願	1. 發菩提心	1. 歸依三身
2. 請十方諸佛爲和尚	2. 禮佛・禮菩薩	2. 四弘誓願
3. 請三世諸佛菩薩等	3. 懺悔	3. 懺悔
4. 三歸依	4. 齋戒	4. 三歸戒
5. 五能	5. 般若	5. 般若
6. 懺悔		
7. 一物不見（般若）		

このことは、これらが同一の起源を有することを物語るものと言えよう。

なお、初期禪宗における内面的教理解釋の問題、ならびに神會との關聯については、以下の拙稿を参照されたい。

「大乘五方便の諸本について」

「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩註について」

「般若心經慧淨疏の改變に見る北宗思想の展開」

「『心王經』の思想について」

「『心王經註』の成立について」

「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會」

(169) 唯一の例外は、次のものである。

「何名摩訶。摩訶者是大。心量廣大。猶如虛空。能含日月星辰。大地山河。一切草木。惡人善人。惡法善法。天堂地獄。盡在空中。世人性空。亦復如是。性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人。惡之與善。惡法善法。盡皆不捨。不可染著。猶如虛空。名之爲大。此是摩訶行。」

ここで、「心量廣大」と言われている「心」は、すぐ後で「世人性空」「性含

萬法是大」と言い替えられているように、明らかに「性」を意味している。

- (170) 「観心」と「見性」の相違について、鈴木大拙氏は、次のように言う。

「「不看心。亦不看淨。亦不言不動」と云ふのが慧能の主張であつた。即ち其頃には「心を守る」とか、「心を見る」とか云ふ修禪法があつた。..(中略).. 自性又は佛性の清淨を看たり、それに著したりしては清淨縛を受けて、性の本當の姿、即ち働きがわからぬ。性は看によりて會得せられず、まして著においてをやだ。それで慧能は見の一字を點出した。..(中略).. 見と看との相違を知らなくてはならぬ。看は手を目の上に置く、即ち見守るの義であつて、所謂の清淨なる自性又は佛性を「じつと見つめ」て居る、又は「見つめん」とするのである。これに反して見は「見とめる」のである。「見とめる」と「見つめる」との間に品質上の差隔があることに注意しなければならぬ。「見とめる」は働きで、「見つめる」は停滯である。」(前掲書、三三三～四頁)

つまり、「観」(看)と「見」の相違は認めるものの、「心」と「性」の區別は認めないのである。しかし、それでは、なぜ常に「観心」と言われて「観性」と言われないのであろうか？ また、もし、氏の言われる通りなら、「観心」と「見性」は相互に矛盾する道理である。では、なぜ、『壇經』などに、この両者が並行して現れているのであろうか？

- (171) 例えば、「法性起六識眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・六門・六塵。自性含萬法。名爲含藏識。思量即轉識。生六識。出六門。見六塵。是三六十八。由自性邪。起十八邪。若自性正。起十八正。若惡用即衆生。善用即佛。用由何等。由自性。」(五三)のように、「自性」自體が正邪になるかのごとき表現が見られるが、この場合の「自性」とは、自性が正邪の働きを起こした状態のことで、具體的には、正邪の「心」のことをいうのであろう。

- (172) 初期禪宗においても、如來藏思想がその基調となっていたことについては、既に、次の拙稿で一部論じておいた。

「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」

「『心王經』の思想について」

- (173) 前者は、『全唐文』卷二三一、『文苑英華』卷八五六、『金石補正』卷五〇に所収。後者は、『全唐文』卷二六三、『文苑英華』卷八五八に所収。なお、これら

については、後に觸れる。

- (174) これらの文献の成立に関しては、必ずしも問題がないわけではない。『観心論』は、一般に、『一切経音義』によって神秀の撰述と論じた神尾式春氏の説（「観心論私考」一〇二～三頁）が行われているが、これは、慧琳（783-807）の時代にそのような傳承があったというに過ぎず、これによって、直ちにその神秀撰が證明されるわけではない。しかし、いずれにせよ、神秀の名が冠されるに至ったことには、それなりの理由があったと見るべきであり、これが、その系統で撰述されたことは認めてよい。ただ、神秀その人の撰述と見るより、その系統において教義が固まった後に綱要書として製作され、後に宗祖の神秀に歸されたと見る方が遙かに自然だと思われる。

また、『大乘無生方便門』が、神秀－普寂系の思想を伝えるものであり、その思想の多くが神秀その人に由來するものと見うることについては、拙稿「『大乘五方便』の諸本について－文献の變遷に見る北宗思想の展開」を参照されたい。

- (175) 田中良昭「『菩薩惣持法』と『観心論』（二）」四八～九頁。
- (176) 鈴木大拙『禪宗思想史研究 第三』一六八～九頁。
- (177) 『全唐文』卷二三一。
- (178) 『全唐文』卷二六三。
- (179) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』三〇八頁。
- (180) 『導凡趣聖心訣』は、敦煌文書中に伝えられたものであるが、いまだ活字になっていないので、唯一の傳本であるペリオ三六六四號によって掲げる。
- (181) これについては、拙稿「『心王經』について－ソグド語譯された禪宗系偽經」を参照。
- (182) 『心王經』については、敦煌寫本に冒頭部が存在することが早くから知られていたが、その後、かなりの部分のソグド語譯が存在することが分かった。私は、先にその漢文への還元を試み、それを公表したが（拙稿「『心王經』の復元－漢文斷片とソグド語譯に基づいて」）、それが契機となって、その全體の原文が中國と日本に傳わる敦煌寫本中に複數存在することが明らかとなった。發見者の方廣錫氏は、近く雑誌「南亞研究」の中で、そのテキストを公刊されるとのことであるが、同氏の厚意によって、私は、それに先だって、その本文を入手する

ことができたので、それによって掲げることにする。括弧内の数字は、方氏による科段の番號である。

(183) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』三〇八頁。

(184) 上山大峻「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」九七頁。

(185) 上山大峻「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」九八頁。

(186) なお、チベット語（ペリオー一六號）でしか傳わらない部分に、

sems kyis ño bo ñid mthoñ

（上山大峻「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」九八頁）

とあり、上山氏は、これを「心の自性を見（て）」（同、八九頁）と譯しているが、その原語は、他の用例から見て、「見心性」であったと考えられる。

(187) 拙稿「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會」三〇八～九頁。

(188) これについては、以下の拙稿を参照されたい。

「大乘五方便の諸本について」

「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩註について」

「般若心經慧淨疏の改變に見る北宗思想の展開」

「『心王經註』の成立について」

「『心王經』の思想について」

(189) 田中良昭「『菩薩惣持法』と『觀心論』（二）」五七～八頁。

(190) 方氏のテキストによる。註182を参照。

(191) 『心王經註』の成立に関しては、拙稿「『心王經註』の成立について」を参照されたい。

(192) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』二一三頁。

(193) 同上、一九四頁。

(194) これについては、拙稿「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩註について」を参照。

なお、この文獻は、いまだ翻刻されていないので、スタイン二五一一號によって掲げた。

(195) これについても前掲の拙稿を参照。唯一の傳本である、北京本六二八〇號（雨五一）によって掲げることにする。

(196) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』一七六頁。

(197) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』一九五頁。

- (198) 『鐔津文集』卷一一、大正藏五二、七〇三頁下。
- (199) 宇井伯壽「壇經考」四七～五〇頁。
- (200) 『鐔津文集』卷三、大正藏五二、六六三頁上～中。
- (201) 印順『中國禪宗史』二四四頁。
- (202) 印順『中國禪宗史』二〇五～一〇頁。
- (203) 先に、第5節のbで、神會の著作の共通するとして掲げた敦煌本『壇經』の文のうち、8、9、10、11、12、15がこれに該当する。
- (204) α の特徴として、「惠能の前半生を重視する」、「惠能を文盲と規定する」といったことも挙げ得るわけであるが、これらは、他の箇所には全く見えないので、他の構成単位との関係を考える上では役に立たない。
- (205) 「如來入涅槃。法教流東土。共傳無住法。即我心無住。此眞菩薩說。直示行實喻。唯教大智人。示旨於凡度」がこれであるが、敦煌本では、頌の形式に書かれていないので、本文と區別がつかない。なお、これが頌であることを初めて明らかにしたのは、楊曾文氏である（『敦煌新本 六祖壇經』七三頁）。
- (206) 印順『中國禪宗史』二二三頁。
- (207) 漢字のカウントには、「KANC」を使用した。ここに特に記して、作者に謝意を表する。
- (208) 印順『中國禪宗史』二六六～九頁。
- (209) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について（之二）」参照。
- (210) 印順氏は、「身心は無常だが性は常住である」とする南方宗旨の説は神會の著作にはそのままの形では認められぬから、「南方宗旨」を奉ずる一派は實在したとし、法海から悟真に至る系譜をそれに充てるのであるが（『中國禪宗史』二六三～九頁）、後に論ずるように、この説は、むしろ、神會派による神會思想の展開と評價すべきものである。
- (211) これについては、Morten Schüttler 氏の A Study in the Genealogy of the Platform Sutra 七四頁に既に指摘がある。
- (212) この問答で、神會は慧能に「和尚坐禪。見不見」と尋ねて打たれ、「若不痛。即同無情木石。若痛即同凡。即起於恨」と應じるのであるが、これは、北宗を無情に同ずるものとして批判し、それへの對抗策として知見を重んじた、後年の神會の思想を初相見という重要な意味を持つ場面の問答に投影したものに過ぎ

ないであろう。

(213) 關口眞大『禪宗思想史』一二九～三三頁。

(214) 第5節のbで、敦煌本『壇經』と神會の著作の一致點として掲げたもののうちの20を参照。

(215) 諸資料を総合すると、神會は、神功元年(697)に十四歳で惠能に參じ、暫く留まり、その後、景龍年間(707-709)に受戒のため北遊した後、曹溪に歸ったようである。それから惠能の入滅の先天二年(713)まではほんのわずかであるから、恐らく、それまで惠能に従ったであろう。時に神會は三十歳であるから、『壇經』で「小僧」と呼ばれているのと正しく相應する。

(216) 『壇經』で、入滅に際して、惠能が語る次の言葉を参照せよ。

「大師言。汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後。汝各爲一方頭。吾教汝說法。不失本宗。舉三科法門。動用三十六對。出沒即離兩邊。說一切法。莫離於性相。若有人問法。出語盡雙。皆取法對。來去相因。究竟二法盡除。更無去處。」(u、五二)

「(六祖言。……)汝今悲泣。更爲阿誰。憂吾不知去處否。吾若不知去處。終不別汝。汝等悲泣。即不知吾去處。若知去處。即不悲泣。」(w、五六)

(217) この附記に現實味が無いという指摘は、既に柳田氏によって提出されている(『初期禪宗史書の研究』二六〇頁)。

(218) 胡適『神會和尚遺集』三一八頁。

(219) 印順『中國禪宗史』三〇四頁。

(220) 印順『中國禪宗史』三〇二～七頁。ただし、この附加部分は、必ずしも纏まった内容を持っていないので、その名稱が「頓悟最上乘論」であったとする印順氏の説については、疑問が残る。

(221) このうち、弘忍と神秀の實在については、何ら問題がない。また、韋璩についても、彼が撰した慧能の碑が存在したことは、恐らく事實であろうから、その實在は認めてよいと思われる。ただ、その官位を『歷代法寶記』が「太常寺丞」、「六代の傳記」が「殿中丞」とするのに対して、『壇經』が「韶州刺史」とするのは、地方の官吏の方が、大梵寺での説法の勸請者としてふさわしかったため、場面設定に合わせて改變したのであろう。

一方、惠明については、恐らくは、架空の人物と認めてよからう。柳田聖山

氏は、かつて、これを佛川慧明の脱化ではないかと論じたが（『初期禪宗史書の研究』一九〇～一頁）、印順氏の言うように、年長的に無理がある上に、『全唐文』の「唐湖州佛川寺故大師塔銘」の文には問題があつて、佛川慧明を慧能の直接の弟子と認めることはできないから、その議論には無理がある（『中國禪宗史』二一〇～二頁）。

(222) これは、柳田聖山氏に倣つて（『初期禪宗史書の研究』二五四頁）、敦煌本『壇經』の成立を、『曹溪大師別傳』と『寶林傳』の間に置く通説と相違するが、惠能の傳記から見て、間違いないものと思う。しかし、これについては別に論及する豫定であるから、ここでは、これ以上の論及は差し控えたい。

(223) これについても別に論ずる豫定であるから、ここでは、これ以上言及しない。

(224) 神會の言うように、恐らく、韋瓌撰の慧能の碑は實在したであろう。そうでなければ、神會が北宗による磨改をあれほど強調するはずがないからである。神會は、次に掲げるように、「六代の傳記」と『定是非論』において、これを主張した。

「至開元七年。被人磨改。別造文鐫。略除六代師資相授傳袈裟所由。」（『神會語錄』、「六代の傳記」、鈴木・公田『敦煌出土荷澤神會禪師語錄』六三頁）

「又使門徒武平一等。磨却韶州大德碑銘。別造文報。鐫向能禪師碑。□立秀禪師爲第六代。□□□□及傳袈裟所由。」（『定是非論』、胡適『神會和尚遺集』二八九頁）

つまり、惠能に至る六代の、袈裟と法の相傳に言及する部分が削りとられ、それに換えて、神秀を「六祖」とする記述が書き込まれたというのであるが、これは、裏を返せば、實際に建てられていたその碑文には、神秀を六祖とする記述があったこと、袈裟の傳受については何ら述べられていなかったことを示すものと言えよう。

もちろん、神會の主張には空理空論が多いので、この場合にも、碑文がなくても、このような架空の話を作らないとも限らないが、この場合、このような主張によって、かえって、自らの立場が不利にことは注意すべきであつて、鋭敏な神會が、わざわざそのような墓穴を掘るようなことをするはずがないであろう。従つて、これらの説は、現に存在する碑文が自分の主張と矛盾すること

の辯解として唱えられたものと見るべきである。

そして、このことは、慧能の周囲で神秀を正統と認める考えが一般的であったことを物語るものと言える。

『寶林傳』の逸文を発見された椎名宏雄氏は、『寶林傳』の慧能章に、韋據の碑文の一部が引かれていることを明らかにされ、その本文を公表されたが(椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」、「『寶林傳』卷九卷十の逸文」)、その逸文を見るに、「惠燈誰嗣。衣法相傳」なる一節があり、神會の主張と合わない。

それ故、この碑文は、明らかに偽撰である。この碑文に、韋據の官位を「前韶州刺史兼御史中丞」とするのは、「六代の傳記」と『壇經』の雙方を承けていることを示すものであるから、その成立は八世紀末を遡らないはずで、恐らくは、『寶林傳』編纂時にでっちあげられたものであろう。

- (225) 胡適『神會和尚遺集』三〇八～九頁。
- (226) 胡適『神會和尚遺集』二九六～七頁。
- (227) これについては、註168の末尾に示した六つの拙稿を参照されたい。
- (228) これについては、スタンフォード大學のベルナル・フォール氏の東京大學における講演、ならびに、その後の對話によって示唆された点が多いことを、特にここでことわっておきたい。
- (229) 拙稿「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會」三一八～二〇頁。
- (230) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』一七一頁。
- (231) 胡適『神會和尚遺集』二二八～九頁。
- (232) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について(之二)」一二頁。
- (233) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』一五一～三頁。
- (234) 胡適『神會和尚遺集』二二九頁。
- (235) 註214を参照。
- (236) 第7節のd、「増廣の擔い手」の項参照。
- (237) これについては、後に、第10節の「『壇經』と關聯諸文獻の關係について」で論じる。
- (238) 胡適『神會和尚遺集』二五〇頁、二九七頁、三一〇頁、三一三頁など。
- (239) 『全唐文』卷三二七。

- (240) 胡適『神會和尚遺集』一三九頁。
- (241) 常盤義伸・柳田聖山『禪文化研究所研究報告 絶觀論』九一頁。
- (242) かつて、関口眞大氏は、『絶觀論』を牛頭法融(594-657)の撰述であると論じたが(『達摩大師の研究』八二～一八五頁)、これによって、實は、神會以後の成立であったことが歸結する。従って、これも、牛頭派が確立した後に、その綱要書として編まれ、後に宗祖の牛頭法融に歸されたと考えるのが妥当である。
- (243) 印順『中國禪宗史』序八～一〇頁、本文三九四～四〇二頁。なお、印順氏は、牛頭禪を玄學に非常に近いものと位置付け、それが禪に取り込まれることによって、いわゆる中國禪が形成されたとする、甚だ興味深い考え方をしている。これは、今後の研究に指針を與える貴重な指摘であろうと思われる。
- (244) 胡適『神會和尚遺集』四一六頁。
- (245) 同上、四二六～七頁。
- (246) 同上、四二七頁。
- (247) 常盤義伸・柳田聖山『禪文化研究所研究報告 絶觀論』九三頁。
- (248) 同上、一〇二頁。
- (249) 同上、一〇〇頁。
- (250) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』一五五頁。
- (251) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』と『歷代法寶記』」一七八頁。
- (252) 水野弘元氏は、達摩の頌とその後の五代の頌を一元化して捉えるため、無理に兩者を關聯づけ、五代の頌における「地」「種」「有情」を、それぞれ、「中國という土地」「能力ある受教者」「祖師」に当たるとし、無情無佛性説を説いていることが明らかと思われる五祖の頌、
- 「有情來下種　無情花即生　無情又無種　心地亦無生」
- についても、
- 「有情(祖師)が來って種(能力ある受教者)を生ぜしむれば、無情の花が生じ正法の花が榮えるのに、もし有情も種子もないとすれば、適地があっても、花は生ずることはできないであろうが、(今やすべての條件が揃っている。)」
- などと解釋している(「傳法偈の成立について」三二頁)。
- これらの頌は、ひどく稚拙なものであるから、意味を取りにくい點があるこ

とは確かで、そのような解釋が不可能というわけではないが、『壇經』が複雑な成立過程を辿ったものであることを思えば、たとえ連續する文であっても、その間に、必ずしも直接的な關聯を考えなくてはならない理由はない。

五代の頌を虚心に讀めば、それらが、「心地」=「地」と、「佛性」=「種」の有無と、「悟り」=「花」の關係を巡って展開されていることは明らかと思われる。即ち、その主張の核心は、「心地」に「佛性」が備わり、それに「先縁」「法雨」、即ち、善知識の導きが加わって、初めて「悟り」が生じうることとに外ならない。

従って、先の五祖の頌は、これに關聯する形で、無情の問題が取り扱われ、それは悟りの前提である佛性を缺く上に、心も持たないから、悟りを開くことなどありえないという意味と解すべきであろう。

(253) 恐らく、ここには、時間的懸隔が存すると見るべきであって、これら二つの頌の成立は、より遅いであろう。

(254) 水野弘元「傳法偈の成立について」二三頁。

(255) 大正藏五一、四三七頁下～四三八頁上。

(256) 『祖堂集』卷三、禪學叢書之四、五七頁上～五八頁上、および、『傳燈錄』卷五、大正藏五一、二四四上を參照。

(257) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二六頁。

(258) これについては、印順『中國禪宗史』二六二～三頁參照。

(259) あるいは、小川氏は、『祖堂集』から『傳燈錄』までの間に附加されたと見るのではなくて、『祖堂集』以前にその附加が行われ、『祖堂集』は古い形態のものを取り込み、『傳燈錄』は新しい形態のものを採用したというのかも知れないが、その場合には、『祖堂集』が『傳燈錄』よりも成立が古いということは、この問題と何の關わりもないことになるから、『祖堂集』を『傳燈錄』より重視すべき理由はなくなる。つまり、全く同じ確率で、後代の削除ということも考えられるわけであるから、その一節がない資料が存在するというのみのみを根據にして、一方的に、その部分の信憑性を疑うのは行き過ぎと言うべきであろう。

(260) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』一六三頁、印順『中國禪宗史』二六四頁、小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二五～六頁。

(261) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』一六三頁。一七四頁、註4。

- (262) 同上。
- (263) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」二五～六頁。
- (264) 大正藏五一、四三八頁下。
- (265) これについては、註4を参照。ただし、氏の指摘は、身滅神不滅説に限られ、即心は佛説、無情無佛性説、性心不同説に關しては、一切、言及されていない。
- (266) 大正藏五一、四三八頁上。
- (267) 大正藏五一、四三八頁下～四三九頁上。
- (268) これについては、印順『中國禪宗史』二五九頁参照。
- (269) 大正藏五一、二三九頁中～下。
- (270) 印順『中國禪宗史』二六五～六頁。この類似を初めて指摘したのは、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』一六四～五頁であろうが、そこでは、結局、「寧ろ、志道の參問機縁が、『傳燈錄』に至って始めて現われるのは、慧忠の批判に附託して作られたためであろう」と論じている。
- (271) 李吉甫の「杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序」には、「國一」の號を賜ったことは述べるものの、南陽慧忠國師への言及は見られない。これが現れるのは、現存する資料では、『宋高僧傳』が最も古いようである。
- (272) その碑文賈鍊撰「揚州華林寺大悲禪師碑銘并序」（『全唐文』卷七三一）によると、大悲禪師、靈坦は、神會に、八、九年の間、師事して、付囑を受けた後、更に、上都（長安）の忠禪師に參じたと言う。つまり、神會と慧忠の兩者に學んだのである。この事實からすると、二人の間に大きな思想的懸隔があったとは考えにくい。これも、この「南陽慧忠國師語」の内容が事實ではないことを示す、一つの證據と言えよう。
- (273) 錢穆「神會與壇經」八二頁、中川孝「六祖壇經興聖寺本の傳承について」二四九頁、古賀英彦「壇經雜識」六九頁、同「六祖壇經研究枝談」三頁。
- (274) 胡適『神會和尚遺集』七六頁、宇井伯壽「壇經考」一一二頁、印順『中國禪宗史』二四九頁。
- (275) 錢穆「神會與壇經」八二頁、印順『中國禪宗史』二四八～九頁。
- (276) 宇井伯壽「壇經考」一一二頁。
- (277) 中川孝「六祖壇經興聖寺本の傳承について」二四九頁、古賀英彦「壇經雜識」六九頁、同「六祖壇經研究枝談」三頁。

- (278) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について（之二）」一六頁。
- (279) 印順『中國禪宗史』二四九頁。
- (280) 鈴木大拙・公田連太郎『敦煌出土荷澤神會禪師語録』五九頁。
- (281) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』二五一頁。
- (282) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』二六八～九頁。
- (283) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』五九頁。
- (284) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』二七五～六頁。
- (285) 同上、二六九頁。
- (286) 同上、二三七頁。
- (287) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』一六四、二一三頁。
- (288) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』と『歷代法寶記』」一七六～七頁。更に、『壇經』の「故知。本性自有般若之智。自用智惠觀照。不假文字」という説は、三種般若による叙述で、『歷代法寶記』の説と『神會録』の説の折衷と見做すことができるとも主張するが、確たる根拠はないように思われるので、ここでは觸れない。
- (289) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』一二四頁。當初、胡適氏は、「頓悟無生般若頌」と「顯宗記」の關係から、神會が晩年に西天二十八祖説に變わったと考えていたが、後に、柳田氏のこの主張を受け入れ、神會は死ぬまで西天八祖説であったと訂正した。胡適「致柳田聖山書簡」六二六～八頁参照。
- (290) 胡適『神會和尚遺集』二九四～五頁。
- (291) 溫玉成「記新出土の荷澤大師神會塔銘」七八頁。
- (292) 『全唐文』卷七三一、賈餗撰「揚州華林寺大悲禪師碑銘并序」。なお、『全唐文』は、「靈坦」を「雲坦」に誤っている。
- (293) 敦煌本『壇經』では、『歷代法寶記』で第二十七祖とされる須婆蜜多（敦煌本『壇經』では、「婆須蜜多」とされる）と、第二十八祖とされる僧迦羅叉（同じく「僧迦羅」とされる）の順序が入れ換わっているが、これは、單なる寫誤と見るべきであるから、ここでは問題にしない。
- (294) 胡適『神會和尚遺集』三九九頁。
- (295) 大正藏五一、四五九頁上～中。
- (296) 續藏一一一四、二七五c～二七六b。また、これについては、胡適「致柳田聖山書簡」六三九～四六頁、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』の附圖をも参照。

参考文献

邦文

石井修道

- a. 「伊藤隆壽氏発見の 眞福寺文庫所蔵の『六祖壇經』の紹介－惠昕本『六祖壇經』の祖本との関連」(「駒澤大學佛教學部論集」10、昭和54年<1979年>、74-111頁)
- b. 「傳法偈の成立の背景に関する一考察」(「宗學研究」22、昭和55年<1980年>、199-205頁)
- c. 「惠昕本『六祖壇經』の研究－一定本の試作と敦煌本との對照」(「駒澤大學佛教學部論集」11、昭和55年<1980年>、98-138頁)
- d. 「惠昕本『六祖壇經』の研究(續)－一定本の試作と敦煌本との對照」(「駒澤大學佛教學部論集」12、昭和56年<1981年>、68-132頁)
- e. 「契嵩本『六祖壇經』の一臆說」(「宗學研究」23、昭和56年<1981年>、202-208頁)
- f. 「宋代禪宗史上にみられる六祖慧能像」(『古田紹欽博士古稀記念論集 佛教の歴史的展開に見る諸形態』<昭和五十六年(1967年)>、創文社、東京>、265-280頁)

井ノ口泰淳・臼田淳三・中田篤郎

- a. 『舊關東廳博物館所蔵大谷探檢隊將來文書目録』(平成元年<1989年>、西域佛典研究班、京都)
- b. 『同 (圖版)』(同)

伊吹 敦

- a. 「『大乘五方便』の諸本について－文献の變遷に見る北宗思想の展開」(「南都佛教」65、平成3年<1991年>、71-102頁)
- b. 「北宗禪の新資料－金剛藏菩薩註について」(「禪文化研究所紀要」17、平成3年<1991年>、183-212頁)
- c. 「般若心經慧淨疏の改變に見る北宗思想の展開」(「佛教學」31、平成4年<1992

年〉、41-67頁)

- d. 「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」(「東洋哲學論叢」創刊號、平成4年〈1992年〉、1-75頁)
- e. 「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會」(三崎良周編『日本・中國佛教思想とその展開』〈平成4年〈1992年〉、山喜房、東京〉、292-325頁)
- f. 「『心王經』について—ソグド語譯された禪宗系偽經—」(「駒澤大學禪學研究所年報」4、平成4年〈1992年〉、146-173頁)
- g. 「『心王經』の思想について」(「アジアの文化と思想」2、平成5年〈1993年〉、1-31頁)
- h. 「『心王經註』の成立について」(「印度學佛教學研究」42-1、平成5年〈1993年〉、285-288頁)

宇井伯壽

- a. 「壇經考」(『第二禪宗史研究』〈昭和10年〈1935年〉、岩波書店、東京〉、1-172頁)

上山大峻

- a. 「チベット譯『頓悟真宗要決』の研究」(「禪文化研究所紀要」8、昭和53年〈1978年〉、33-103頁)
- b. 『敦煌仏教の研究』(平成2年〈1990年〉、法藏館、京都)

大屋徳城

- a. 「元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇經・元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇經に就て」(「禪學研究」23、昭和10年〈1935年〉、全冊)

小川 隆

- a. 「敦煌本『壇經』の惠能傳に關する一試論」(「駒澤大學大学院 佛教學研究會年報」18、昭和60年〈1985年〉、44-49頁)
- b. 「敦煌本『六祖壇經』と『歷代法寶記』」(「宗學研究」28、昭和61年〈1986年〉、175-178頁)

- c. 「敦煌本『六祖壇經』の成立について」(「駒澤大學大学院 佛教學研究會年報」20、昭和62年<1987年>、20-27頁)
- d. 「敦煌本『六祖壇經』の成立について(之二)」(「駒澤大學大学院 佛教學研究會年報」22、平成元年<1989年>、9-18頁)

神尾弼春

- a. 「觀心論私考」(「宗教研究」新9-5、昭和7年<1932年>、98-104頁)

川上天山

- a. 「西夏語譯六祖壇經について」(「支那佛教史學」2-3、昭和13年<1938年>、61-66頁)

久野芳隆

- a. 「楞伽禪」(「季刊 宗教研究」1-3、昭和14年<1939年>、126-138頁)

古賀英彦

- a. 「敦煌本六祖壇經の心偈について」(「禪學研究」70、平成4年<1992年>、1-11頁)
- b. 「壇經雜識」(「禪學研究」71、平成5年<1993年>、67-84頁)
- c. 「六祖壇經研究枝談」(「佛教史學研究」37-1、平成6年<1994年>、1-19頁)

駒澤大學禪宗史研究會

- a. 『慧能研究－慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』(昭和53年<1978年>、大修館書店、東京)

佐藤達玄

- a. 『中國佛教における戒律の研究』(昭和61年<1986年>、木耳社、東京)

椎名宏雄

- a. 「金山天寧寺舊藏『六祖壇經』について」(「印度學佛教學研究」23-2、昭和50年<1975年>、291-295頁)
- b. 「『寶林傳』卷九卷十の逸文」(「宗學研究」22、昭和55年<1980年>、191-198頁)
- c. 「『寶林傳』逸文の研究」(「駒澤大學佛教學部論集」11、昭和55年<1980年>、234-257頁)

鈴木大拙

- a. 「六祖法寶壇經につきて」(「佛教研究」3-1、大正11年<1922年>、『鈴木大拙全集』28、161-183頁)
- b. 『興聖寺本法寶壇經』(影印、昭和8年<1933年>、安宅彌吉刊、大阪)
- c. 「加賀大乘寺藏の六祖壇經と「一夜碧巖」について」(「支那佛教史學」1-3、昭和12年<1937年>、1-23頁)
- d. 「六祖壇經及び惠能に關する所見二三」(「大谷學報」19-1、昭和13年<1938年>、1-23頁)
- e. 「六祖壇經」(『禪の書』<禪の講座第四卷、昭和14年(1939年)、春陽堂、東京>、85-106頁)
- f. 『大乘寺本法寶壇經』(翻刻、昭和15年<1940年>、安宅佛教文庫、大阪?)
- g. 『禪思想史研究 第二』(昭和26年<1951年>、『鈴木大拙全集』2、昭和43年<1968年>、岩波書店、東京)
- h. 『禪思想史研究 第三』(『鈴木大拙全集』3、昭和43年<1968年>、岩波書店、東京)

鈴木大拙・公田連太郎

- a. 『燉煌出土荷澤神會禪師語錄』(翻刻、昭和9年<1934年>、森江書店、東京)
- b. 『燉煌出土六祖壇經』(同上)
- c. 『興聖寺本六祖壇經』(同上)

關口眞大

- a. 『達摩大師の研究』(昭和32年<1957年>、彰國社、東京)
- b. 「受苦薩戒儀『達摩本』について」(「印度學佛教學研究」9-2、昭和36年<1961

年〉、465-470頁)

- c. 『禪宗思想史』(昭和39年〈1964年〉、山喜房、東京)

關 靖

- a. 「金澤文庫の禪籍に就いて」(『積翠先生華甲記念論纂』〈昭和17年(1942年)、積翠先生華甲記念會、東京〉56-71頁)

高堂晃壽

- a. 「敦煌本『壇經』における戒の構造」(「駒澤大學禪研究所年報」4、平成5年〈1993年〉、125-139頁)

高橋秀榮

- a. 「金澤文庫保管『六祖壇經』について」(「宗學研究」37、平成7年1995年〉、274-279頁)

竹内弘道

- a. 「初期禪宗と『金剛般若經』」(「曹洞宗研究員研究生研究紀要」15、昭和58年〈1983年〉、132-143頁)

田中良昭

- a. 「六祖壇經と三科法門」(「宗學研究」9、昭和42年〈1967年〉、101-106頁)
b. 「『菩薩惣持法』と『觀心論』(一)」(「駒澤大學佛教學部研究紀要」41、昭和58年〈1983年〉、199-211頁)
c. 『敦煌禪宗文獻の研究』(昭和58年〈1983年〉、大東出版社、東京)
d. 「『菩薩惣持法』と『觀心論』(二)」(「駒澤大學佛教學部研究紀要」44、昭和61年〈1986年〉、46-65頁)
e. 「敦煌本『六祖壇經』諸本の研究—特に新出の北京本の紹介」(「財団法人松ヶ岡文庫研究年報」5、平成3年〈1991年〉、9-38頁)

中川 孝

- a. 「六祖壇經興聖寺本の傳承について」(「印度學佛教學研究」19-1、昭和45年<1970年>、246-250頁)
- b. 「六祖壇經異本の源流」(「印度學佛教學研究」21-2、昭和48年<1973年>、295-298頁)
- c. 「『六祖壇經』の改換一鄙譚の添様と聖意の削除の問題」(「印度學佛教學研究」24-2、昭和51年<1976年>、66-71頁)
- d. 「『六祖壇經』解説」(『禪の語録4 六祖壇經』<昭和51年(1976年)、筑摩書房、東京>、203-242頁)

西田龍雄

- a. 「西夏語と西夏文字」(『西域文化研究第四 中央アジア古代語文獻』<昭和36年(1961年)、法藏館、京都>、389-462頁)
- b. 『西夏文華嚴經 I』(昭和50年<1975年>、京都大學文學部、京都)

花房英樹

- a. 『白氏文集の批判的研究』(昭和35年<1960年>、彙文堂書店、京都)

原田弘道

- a. 「六祖壇經と荷澤宗」(「印度學佛教學研究」14-1、昭和41年<1966年>、144-145頁)

松本史朗

- a. 「『金剛經解義』と神會」(「駒澤大學禪研究所年報」4、平成5年<1993年>、81-104頁)
- b. 『禪宗史の批判的研究』(平成6年<1994年>、大藏出版、東京)

松本文三郎

- a. 「六祖壇經の書志學的研究 上」(「禪學研究」17、昭和7年<1932年>、29-60頁)

- b. 「六祖壇經の書志學的研究 下」(「禪學研究」18、昭和7年<1932年>、31-78頁)

水野弘元

- a. 「傳法偈の成立について」(「宗學研究」2、昭和35年<1960年>22-41頁)

柳田聖山

- a. 「大乘戒經としての六祖壇經」(「印度學佛教學研究」12-1、昭和39年<1964年>65-72頁)
b. 『初期禪宗史書の研究』(昭和42年<1967年>、法藏館、京都)
c. 「禪籍解題」(『禪家語録Ⅱ』<世界文學全集36B、昭和49年(1974年)、筑摩書房、東京>、445-514頁)
d. 『祖堂集』(禪學叢書之四、昭和49年<1974年>再版、中文出版社、京都)
e. 『六祖壇經諸本集成』(禪學叢書之七、昭和51年<1976年>、中文出版社、京都)
f. 『初期の禪史Ⅱ』(禪の語録3、昭和51年<1976年>、筑摩書房、東京)
g. 「敦煌本『六祖壇經』の諸問題」(『敦煌佛典と禪』<講座敦煌8、昭和55年(1980年)、大東出版社、東京>、19-50頁)
h. 「語録の歴史」(「東方學報」57、昭和60年<1985年>、211-663頁)

柳田聖山・常盤義伸

- a. 『禪文化研究所研究報告 絶觀論 英文訳注、原文校定、國譯』(昭和51年<1976年>、財団法人禪文化研究所、京都)

矢吹慶輝

- a. 『鳴沙餘韻』(昭和5年<1930年>、岩波書店、東京)
b. 『鳴沙餘韻解説』(昭和8年<1933年>、岩波書店、東京)

楊 鴻飛

- a. 「壇經の研究－編著者について」(「印度學佛教學研究」24-1、昭和50年<1975年>、333-336頁)

樓 宇烈

- a. 「敦煌本『壇經』、『曹溪大師傳』および初期禪宗思想」（「財団法人 松ヶ岡文庫研究年報」2、昭和63年〈1988年〉、1-28頁）
- b. 「胡適禪宗史研究平議」（「曹洞宗宗學研究所紀要」創刊號、昭和63年〈1988年〉、1-18頁）

中 文

印 順

- a. 「神會與壇經－評胡適禪宗史的一個重要問題」（「海潮音」52-2・3、中華民國60年〈1971年〉、『六祖壇經研究論集』〈現代佛教學術叢書1、中華民國65年〈1976年〉、大乘文化出版社、臺北〉、109-141頁）
- b. 『中國禪宗史』（中華民國60年〈1971年〉、慧日講堂、臺北）

溫 玉成

- a. 「記新出土的荷澤大師神會塔銘」（「世界宗教研究」1984年第2期、78-79頁）

郭 朋

- a. 『壇經校釋』（1983年、中華書局、成都）

胡 適

- a. 『神會和尚遺集』（中華民國19年〈1930年〉、亞東圖書館。增補版、中華民國57年〈1966年〉、胡適紀念館、臺北）
- b. 「壇經考之一－跋曹溪大師別傳」（「武漢大學文哲季刊」1-1、中華民國19年〈1930年〉、柳田聖山編『胡適禪學案』〈昭和50年（1975年）、中文出版社、京都〉、66-75頁）
- c. 「中國禪學的發展」（中華民國23年〈1934年〉、北平師範大學における講演、前掲『胡適禪學案』459-521頁）
- d. 「壇經考之二－記北宋本的六祖壇經」（「魯大文史叢刊」1、中華民國二三年〈1934

年〉、前掲『胡適禪學案』76-92頁)

- e. 「致柳田聖山書簡」(中華民國50年〈1961年〉正月、柳田聖山氏宛て私信、前掲『胡適禪學案』615-657頁)

向 達

- a. 「西征小記」(『國學季刊』7-1、1950年)

黃 永武

- a. 『敦煌寶藏』(中華民國70-75年〈1981-86年〉、新文豐出版公司、臺北)

蔡 念生

- a. 「談六祖壇經真偽問題」(『六祖壇經研究論集』〈現代佛教學術叢書1、中華民國65年〈1976年〉、大乘文化出版社、臺北〉、253-260頁)

錢 穆

- a. 「神會與壇經」(『東方雜誌』41-14、中華民國34年〈1945年〉、前掲『六祖壇經研究論集』81-108頁)
b. 「讀六祖壇經」(中華民國50年〈1961年〉、前掲『六祖壇經研究論集』155-163頁)
c. 「六祖壇經大義－惠能真修真悟的故事」(前掲『六祖壇經研究論集』183-194頁)
d. 「略述有關六祖壇經之真偽問題」(『中央日報』、中華民國58年〈1969年〉、前掲『六祖壇經研究論集』205-213頁)
e. 「再論關於壇經真偽問題」(前掲『六祖壇經研究論集』225-233頁)

澹 思

- a. 「惠能與壇經」(前掲『六祖壇經研究論集』245-251頁)

敦煌縣博物館

- a. 「敦煌縣博物館藏 敦煌遺書目錄」(『敦煌吐魯番文獻研究論集』3、1986年、北

京大學出版社、北京)

任 繼愈

- a. 『中國佛教叢書·禪宗編』(1993年、江蘇古籍出版社、南京)

楊鴻飛

- a. 「關於六祖壇經」(中華民國58年<1969年>、前掲『六祖壇經研究論集』195-204頁)
b. 「『壇經之真偽問題』讀後」(中華民國58年<1969年>、前掲『六祖壇經研究論集』215-224頁)
c. 「『再論壇經問題』讀後」(中華民國58年<1969年>、前掲『六祖壇經研究論集』235-244頁)

楊 曾文

- a. 「中日的敦煌禪籍研究和敦博本《壇經》《南宗定是非論》等文獻的學術價值」(『世界宗教研究』1988年第1期、後に、『敦煌新本 六祖壇經』に収録)
b. 『敦煌新本 六祖壇經』(1993年、上海古籍出版社、上海)

羅 香林

- a. 「壇經之筆受者問題」(前掲『六祖壇經研究論集』269-275頁)

歐 文

Morten Schüttler

- a. A Study in the Genealogy of the Platform Sutra, *Studies in Central East Asian Religions, Journal of The Seminar for Buddhist Studies*, Copenhagen Aarhus. Autumn, 1989, pp. 53-114.

Philip B. Yampolsky

- a . *The Platform Sutra of The Sixth Patriarch*, Columbia University Press, 1967.

Wing-tsit Chan

- a . *The Platform Scripture*, St. John's University Press, 1963.

(本研究は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である)

附録 五段階成立説に基づく敦煌本『壇經』の成長過程

凡例

- 1 これは、私見に基づいて、敦煌本『壇經』の成立過程を示したものである。その根據については、本論を参照されたい。
- 2 ここで用いられている敦煌本『壇經』のテキストは、本論の第三節に示したような方法によって、著者自らが校訂したものである。時間の關係もあつて、自身、十全なものとは思っていない。折りを見て再検討したいと考えているので、諸賢の御教示を仰ぎたい。
- 3 ここで用いられている科段は、著者が、各部分の内容と全體構成を考慮に入れて獨自に行つたものである。その根據については、本論に掲げた〈圖表1〉を参照していただきたい。従つて、從來、普通に用いられている、鈴木大拙氏のそれとは大いに異なっているから、参照の便を考えて、從來の科段の番號を小字の算用數字で加えた。
- 4 欄外のアルファベットは、「構成單位」を示す。これについては、本論の第4節、ならびに先の〈圖表1〉を参照していただきたい。
- 5 本文に見られる傍線部は、本論の第7節のcで検討した用語（項目）である。これについては、〈圖表5〉、ならびに〈圖表6〉も参照していただきたい。

b a	c	d	e	f	g
原「壇經」	(〇) 〓 〓 惠能 大師於韶州大梵寺說法 〓 〓 一卷 〓 弟子法海集記	(一) ① 惠能大師。於大梵寺講堂中。昇高座。說摩訶般若波羅蜜法。授無相戒。	(一)	(三) ② 能大師言。善知識。淨心念摩訶般若波羅蜜法。大師不語。自淨心神。良久乃言。善知識。靜聽。	(四)
第一次增廣	(〇) 〓 〓 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖 〓 〓 壇 〓 〓 善授無相戒弘法 〓 經	(一)	(二)	(三)	(四)
第二次增廣	(〇)	(一)	(二) 汝學道者。承此宗旨。遞相傳授。有所依約。以爲業承。說此壇經。	(三)	(四)
第三次增廣	(〇)	(一)	(二) 其時。座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋璩。及諸官僚三十餘人。儒士三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記。流行後代。	(三)	(四) 惠能慈父。本貫范陽。左降遷流嶺南作新州百姓。惠能幼少。父亦早亡。老母孤
第四次增廣	(〇)	(一)	(二)	(三)	(四)

(五)

(五)

(五)

遺。移來南海。

艱辛貧乏。於市賣柴。忽有一客買柴。遂鎖惠能。至於官店。客將柴去。惠能得錢。却向門前。忽見一客。讀金剛經。惠能一聞。心明便悟。乃問客曰。從何處來。持此經典。

客答曰。我於蕪州黃梅縣東馮墓山。禮拜五祖弘忍和尚。現今在彼。門人有千餘衆。我於彼聽見。大師勸遺俗。但持金剛經一卷。即得見性。直了成佛。

惠能聞說。宿業有緣。便即辭親。往黃梅馮墓山。禮拜五祖弘忍和尚。

(五) ③ 弘忍和尚問惠能曰。汝何方人。來此山。禮拜吾。汝今向吾邊。復求何物。

慧能答曰。弟子是嶺南人。新州百姓。今故遠來。禮拜和尚。不求餘物。唯求作佛法。

大師遂責惠能曰。汝是嶺南人。又是獼猴。若爲堪作佛。

惠能答曰。人即有南北。佛性即無南北。獼猴身與和尚不同。佛性有何差別。

大師欲更共議。見左右在傍。大師更不言。遂發遣惠

(五)

(八)

(七)

(六)

(八)

(七)

(六)

(八)

(七)

(六)

能。令隨衆作務。

時有一行者。遶差惠能。於碓坊。踏碓八箇餘月。

(六) (4) 五祖忽於一日喚門人盡來。門人集訖。

五祖曰。吾向汝說。世人生死事大。汝等門人。終日供養。只求福田。不求出離生死苦海。汝等自性迷。福門何可救汝。汝惣且歸房自看。有智慧者。自取本性般若之智。各作一偈呈吾。吾看汝偈。若悟大意者。付汝衣法。稟爲六代。火急急。

(5) 門人得處分却來。各至自房。遞相謂言。我等不須徵心。用意作偈。將呈和尚。有何所益。神秀上座。是教授師。秀上座得法後。自可依止。請不用作。諸人息心。盡不敢呈偈。

(七) 時大師。堂前有三間房廊。於此廊下供養。欲畫楞伽變。并畫五祖大師傳授衣法。流行後代爲記。畫人盧珍看壁了。明日下午手。

(八) (5) 上座神秀思惟。諸人不呈心偈。緣我爲教授師。我

(八)

(七)

(六)

(九)

(九)

(九)

若不呈心偈。五祖如何得見我
 心中見解深淺。我將心偈上五
 祖呈意。求法即善。覺祖不
 善。却同凡心。奪其聖位。若
 不呈心偈。終不得法。良久思
 惟。甚難甚難。夜至三更。不
 令人見。遂向南廊下中間壁
 上。題作呈心偈。欲求衣法。
 若五祖見偈言。此偈語好。若
 訪覺我。我見和尚。即云。是
 秀作。五祖見偈。若言不堪。
 自是我迷。宿業障重。不合得
 法。聖意難測。我心自息。
 秀上座三更於南廊下中間壁
 上。乘燭題作偈。人盡不知。
 偈曰。
 身是菩提樹 心如明鏡臺
 時時勤拂拭 莫使有塵埃
 神秀上座題此偈畢。却歸房
 臥。竝無人見。

(九) 五祖平旦遶喚盧供奉
 來。南廊下畫榜伽藍。五祖忽
 見此偈。讀訖乃謂供奉曰。弘
 忍與供奉錢三十千。深勞遠
 來。不盡變相也。金剛經云。
 凡所有相。皆是虛妄。不如留
 此偈。令迷人誦。依此修行。
 不墮三惡。依法修行。有大利
 益。

大師遶喚門人盡來。焚香偈

(九)

(10)

(10)

(10)

(10)

前。令衆人見。皆生歡心。
五祖曰。汝等盡誦此偈者。
 方得見性。依此修行。即不墮
 落。
 門人盡誦。皆生歡心。喚言
 善哉。

(10) 五祖遂喚秀上座於堂
 內問。是汝作偈否。若是汝
 作。應得我法。

秀上座言。罪過。實是神秀
 作。不敢求祖。願和尚慈悲。
 看弟子有小智惠。識大意否。

五祖曰。汝作此偈。見即未
 到。只到門前。尚未得入。凡
 夫依此偈修行。即不墮落。作
 此見解。若覺無上菩提。即未
 可得。須入得門。見自本性。
 汝且去。一兩日思惟。更作一
 偈來呈吾。若入得門。見自本
 性。當付汝衣法。
秀上座去。數日作不得。

(11)

(11)

(11)

(11)

(11) 秀有一童子。於碓坊
 邊過。唱誦此偈。惠能一聞。
 知未見性。即識大意。

能問童子。適來誦者。是何
 曹偈。

童子答能曰。你不知。大師
 言。生死事大。欲傳衣法。令
 門人等。各作一偈。來呈吾

(一一)

(一一)

(一一)

(一一) (一〇) 五祖夜至三更。喚

(一一)

看。悟大意。即付衣法。裏爲六代祖。有一上座。名神秀。忽於南廊下。書無相偈一首。五祖令諸門人盡誦。悟此偈者。即見自性。依此修行。即得出離。

惠能答曰。我此踏碓。八箇餘月。未至堂前。望上人引惠能至南廊下。見此偈禮拜。亦顯誦取。結來生緣。願生佛地。

童子引能至南廊下。能即禮拜此偈。爲不識字。請一人讀。惠能聞已。即識大意。

惠能亦作一偈。又請得一解書人。於西間壁上題著。呈自本心。不識本心。學法無益。識心見性。即悟大意。

惠能偈曰。

菩提本無樹 明鏡亦無臺
佛性常清淨 何處有塵埃

又偈曰。

心是菩提樹 身爲明鏡臺
明鏡本清淨 何處染塵埃

院內徒衆見能作此偈盡怪。

惠能却入碓坊。

五祖忽見。即知惠能善識大意。恐衆人知。五祖乃謂衆人曰。此亦未得了。

h

g

g

(一五)

(一四)

(一三)

(一五)

(一四)

(一三)

(一五)

(一四)

(一三)

(一五) 惠能來於此地。與

惠能堂內。說金剛經。惠能一聞。言下便悟。其夜受法。人盡不知。
便傳頓法及衣。以爲六代祖。衣將爲信裏。代代相傳。法即以心傳心。當令自悟。
五祖言。惠能。自古傳法。命如懸絲。若住此間。有人害汝。汝即須速去。
(一三) 能得衣法。三更發去。五祖自送能行九江驛。登時便別。五祖處分。汝去努力。將法向南。三年勿弘。此法難起。在後弘化。善誘迷人。若得心開。與吾無別。辭違已了。便發向南。
(一四) 兩月中間。至大為嶺。不知向後有數百人來。欲擬捉惠能。奪衣法。來至半路。盡惣却迴。唯有一僧。姓陳。名惠明。先是三品將軍。性行龜惡。直至嶺上。來趁把著。惠能即遵法衣。又不肯取言。我故遠來求法。不要其衣。能於嶺上。便傳法惠明。惠明得聞。言下心開。惠能使惠明即却向北化人。

(一五)

(一四)

(一三)

(一八)

(一七)

(一六) 惠能大師喚言。善知識。菩提般若之智。世人本自有之。即緣心迷。不能自悟。須求大善知識。示導見性。善知識。愚人智人。佛性本無差別。只緣迷悟。迷即爲愚。悟即成智。

(一八) 一行三昧者。於一

(一六)

(一七) 善知識。我此法門。以定惠爲本。第一勿迷言定惠別。定惠體一不二。即定是惠體。即惠是定用。即惠之時。定在惠。即定之時。惠在定。

善知識。此義即是定惠等學道之人。作章莫言。先定發惠。先惠發定。定惠各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定惠不等。心口俱善。內外一種。定惠即等。自悟修行。不在口靜。若靜先後。即是迷人。不斷勝負。却生法我。不離四相。

(一八)

(一七)

(一六)

(一八)

(一七)

(一六)

諸官僚道俗。亦有累劫之因。教是先聖所傳。不是惠能自知。願聞先聖教者。各須淨心。聞了。願自除迷。如先代悟下是法

(一八)

(一七)

(一六)

j	j	j
(二二)	(二〇)	(一九)
<p>切時中。行住坐臥。常行直心。淨名經云。直心是道場。直心是淨土。莫心行詭曲。口但說直。口說一行三昧。不行直心。非佛弟子。但行直心。於一切法上。無有執着。名一行三昧。</p> <p>迷人著法相。執一行三昧。直言。坐不動。除妄不起心。即是一行三昧。若如是。此法同無情。却是障道因緣。道須通流。何以却滯。心不住即通流。住即被縛。若坐不動是。維摩詰不合呵舍利弗。宴坐林中。</p> <p>(一九) 善知識。又見有人教人坐。看心看淨。不動不起。從此置功。迷人悟。便教成顛。即有數百般如此教道者。故知大錯。</p> <p>(二〇) 善知識。定惠猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體。光是燈之用。名即有二。體無兩般。此定惠法。亦復如是。</p> <p>(二二) 善知識。法無頓漸。人有利鈍。迷即漸契。悟人頓修。識自本心。是見本</p>		
(二二)	(二〇)	(一九)
(二二)	(二〇)	(一九)
(二二)	(二〇)	(一九)

(一一一)

性。悟即元無差別。不悟即長劫輪迴。

(一一一) (三) 善知識。我此法

門。從上已來。頓漸皆立無念爲宗。無相爲體。無住爲本。

何名無相。無相者。於相而

離相。無念者。於念而不念。

無住者。爲人本性。念念不住。

前念今念後念。念念相續。

無有斷絕。若一念斷絕。法身

即是離色身。念念時中。於一

切法上無住。一念若住。念念

即住。名繫縛。於一切法上。

念念不住。即無縛也。是以無

住爲本。

善知識。外離一切相。是無

相。但能離相。性體清淨。是

以無相爲體。

於一切境上不染。名爲無

念。於自念上離境。不於法上

念生。若百物不思。念盡除

却。一念斷即死。別處受生。

學道者。用心莫不識法意。自

錯尚可。更勸他人迷。不自見

迷。又謗經法。是以立無念爲

宗。

即緣迷人於境上有念。念上

便起邪見。一切塵勞妄念。從

此而生。然此教門。立無念爲

(一一一)

(一一一)

(一一一)

(二四)

(三三)

宗。世人離見。不起於念。若無有念。無念亦不立。無者。無何事。念者。念何物。無者。離二相諸塵勞。念者。念真如本性。真如是念之體。念是真如之用。自性起念。雖即見聞覺知。不染萬境。而常自在。維摩經云。外能善分別諸法相。內於第一義而不動。

(三三) 善知識。此法門中。坐禪元不看心。亦不看淨。亦不言不動。

若言看心。心元是妄。妄如幻故。無所看也。若言看淨。人性本淨。爲妄念故。蓋覆真如。離妄念。本性淨。不見自性本淨。起心看淨。却生淨妄。妄無處所。故知。看者却是妄也。淨無形相。却立淨相。言是功夫。作此見者。障自本性。却被淨縛。

若修不動者。不見一切人過患。是性不動。迷人自身不動。開口即說人非。與道違背。看心看淨。却是障道因緣。

(二四) 今既如是。此法門中。何名坐禪。此法門中。一

(二四)

(三三)

(二四)

(三三)

(二四)

(三三)

(二五) 維摩經云。即時豁然
還得本心。菩薩戒經云。本源
自性清淨。

善知識。見自性自淨。自修
自作自性法身。自行佛行。自
作自成佛道。

(二六) 善知識。慧須自體
受無相戒。一時逐惠能口道。
令善知識見自三身佛。

於自色身歸依清淨法身佛
於自色身歸依千百億化身
佛

於自色身歸依當來變滿報
身佛 已上三唱

色身是舍宅。不可言歸向
者。三身在自法性。世人盡
有。爲迷不見。外覓三如來。
不見自色身中三世佛。善知識
聽。與善知識說。令善知識。

切無礙。外於一切境界上。念
不起爲坐。內見本性不亂爲
禪。

何名爲禪定。外離相曰禪。
內不亂曰定。外若有相。內性
即亂。外若離相。性即不亂。
本性自淨自定。只緣境觸即
亂。離相不亂即定。外離相即
禪。內不亂即定。外禪內定。
故名禪定。

(二五)

(二六)

(二五)

(二六)

(二五)

(二六)

(二五)

(二六)

於自色身。見自法性有三世佛。此三身佛。從自性上生。

何名清淨法身佛。善知識。

世人性本自淨。萬法在自性。

思量一切惡事。即行於惡行。

思量一切善事。便修於善行。

知如是一切法盡在自性。自性

常清淨。日月常明。只爲雲覆

蓋。上明下暗。不能了見日月

星辰。忽遇惠風吹散。卷盡雲

霧。萬像參羅。一時皆現。世

人性淨。猶如清天。惠如日。

智如月。智惠常明。於外著

境。妄念浮雲。蓋覆自性。不

能明故。遇善知識。聞真正

法。吹却迷妄。內外明徹。於

自性中。萬法皆現。一切法在

自性。名爲清淨法身。自歸依

者。除不善心。及不善行。是

名歸依。

何名爲千百億化身佛。不思

量性即空寂。思量即是自化。

思量惡法。化爲地獄。思量善

法。化爲天堂。毒害化爲畜

生。慈悲化爲菩薩。智惠化爲

上界。愚癡化爲下方。自性變

化甚多。迷人自不知見。念念

起惡。常行惡道。迴一念善。

智惠即生。此名自性化身。

何名當來圓滿報身。一燈能

除千年闇。一智能滅萬年愚。

莫思向前。常思於後。常後念善。名為報身。一念惡。報却千年善亡。一念善。報却千年惡滅。無始已來。後念善。名為報身。

從法身思量。即是化身。念善。即是報身。自悟自修。即名歸依也。皮肉是色身。色身是舍宅。不在歸依也。但悟三身。即識大意。

(一七) 今既自歸依三身佛已。與善知識。發四弘大願。善知識。一時逐惠能道。

衆生無邊誓願度

煩惱無邊誓願斷

法門無邊誓願學

無上佛道誓願成

已上三唱

善知識。衆生無邊誓願度。不

是惠能度。善知識心中衆生。

各於自身。自性自度。

何名自性自度。自色身中。

邪見煩惱。愚癡迷妄。自有本

覺性。只本覺性。將正見度。

既悟正見般若之智。除却愚癡

迷妄衆生。各各自度。邪來正

度。迷來悟度。愚來智度。惡

來善度。煩惱來菩提度。如是

度者。是名真度。

煩惱無邊誓願斷。自心除虛

(一七)

(一七)

(一七)

(一七)

法門無邊誓願學。學無上正法。

無上佛道誓願成。常下心行。恭敬一切。遠離迷執覺智。當生般若。除却迷妄。即自悟。佛道成。行誓願力。

(二八) (32) 今既發四弘誓願訖。與善知識。無相懺悔。滅三世罪障。

大師言。善知識。

前念後念及今念

念念不被愚癡染

從前惡行一時除

自性若除即是懺

前念後念及今念

念念不被愚癡染

除却從前嬌誑心

永斷名為自性懺

前念後念及今念

念念不被疽疾染

除却從前嫉妬心

自性若除即是懺

已上三唱

善知識。何名懺悔。懺者。

終身不作。悔者。知於前非惡業。恆不離心。諸佛前口說無益。我此法門中。永斷不作。

名為懺悔。

(二九) (33) 今既懺悔已。與善知識。授無相三歸依戒。

(二八)

(二八)

(二八)

(二八)

(二九)

(二九)

(二九)

(二九)

大師言。善知識。

歸依覺兩足尊

歸依正離欲尊

歸依淨衆中尊 已上三唱

從今已後。稱佛爲師。更不

歸依餘邪迷外道。願自性三寶

慈悲證明。

善知識。惠能勸善知識。歸

依自性三寶。佛者覺也。法者

正也。僧者淨也。

自心歸依覺。邪迷不生。少欲

知足。離財離色。名兩足尊。

自心歸依正。念念無邪故。即

無愛著。以無愛著。名離欲尊。

自心歸依淨。一切塵勞妄念。

雖在自性。自性不染著。名衆中

尊。

凡夫不解。從日至日。受三

歸依戒。若言歸佛。佛在何

處。若不見佛。即無所歸。既

無所歸。言却是妄。

善知識。各自觀察。莫錯用

意。經中只言。自歸依佛。不

言歸依他佛。自性不歸。無所

歸處。

(三〇)

(三〇)

(三〇)

(三〇)

(三〇) 今既自歸依三寶。

惣各各至心。與善知識。說摩

訶般若波羅蜜法。善知識。雖

念不解。惠能與說。各各聽。

摩訶般若波羅蜜者。西國梵

語。唐言大智惠到彼岸。

何名摩訶。摩訶者是大。心量廣大。猶如虛空。〰

〰能含日月星辰。大地山河。一切草木。惡人善人。惡法善法。天堂地獄。盡在空中。世人性空。亦復如是。〰性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人。惡之與善。惡法善法。盡皆不捨。不可染著。猶如虛空。名之爲大。此是摩訶行。

〰何名般若。般若就是智慧。

一切時中。念念不愚。常行智慧。即名般若行。一念愚。即般若絕。一念智。即般若生。世人心中常愚。自言我修般若。般若無形相。智慧性即是。

何名波羅蜜。此是西國梵音。唐言到彼岸。解義離生滅。著境生滅起。如水有波浪。即是此岸。離境無生滅。

此法須行。不在口念。口念不行。如幻如化。修行者。法身與佛等也。

〰若空心坐。即落無記空。〰

迷人口念。智者心行。又有迷人言。空心不思。名之爲大。此亦不是。心量廣大。不行是小。若口空說。不修此行。非我弟子。

如水永長流。故即名到彼岸。
故名波羅蜜。

m

m

m

(三)

迷人口念。智者心行。當念時有妄。有妄即非真有。念念若行。是名真有。悟此法者。悟般若法。修般若行。不修即凡。一念修行。法身等佛。善知識。即煩惱是菩提。前念迷即凡。後念悟即佛。

(三) 善知識。

摩訶般若波羅蜜

最尊最上最第一

無去無住無來往

三世諸佛從中出

摩訶般若波羅蜜。將大智惠到彼岸。打破五陰煩惱塵勞。

最尊最上最第一。讚最上乘

法。修行定成佛。

無去無住無來往。是定惠等。不染一切法。

三世諸佛從中出。變三毒爲戒定惠。

(三) 善知識。我此法

門。從一般若。生八萬四千智

惠。何以故。爲世人有八萬四

千塵勞。若無塵勞。般若常

在。不離自性。悟此法者。即

是無念。無憶。無著。莫起誑

妄。即自是真如性。用智惠觀

(三)

(三)

(三)

(三)

(三)

(三)

(三三)

照。於一切法。不取不捨。即見性成佛道。

(三三) 善知識。若欲入甚深法界。入般若三昧者。直修般若波羅蜜行。但持金剛般若波羅蜜經一卷。即得見性。入般若三昧。當知此人功德無量。經中分明讚歎。不能具說。

此是最上乘法。爲大智上根人說。小根智人。若聞此法。心不生信。何以故。譬如大龍。若下大雨。雨於閭浮提。如漂草葉。若下大雨。雨於大海。不增不減。

若大乘者。聞說金剛經。心開悟解。故知。本性自有般若之智。自用智惠觀照。不假文字。譬如其雨水。不從天有。元是龍王。於江海中。將身引此水。令一切衆生。一切草木。一切有情無情。悉皆蒙潤。諸水衆流。却入大海。海納衆水。合爲一體。衆生本性般若之智。亦復如是。

(三) 小根之人。聞說此頓教。猶如大地草木根性自小者。若被大雨一沃。悉皆自倒。不能增長。小根之人。亦復如是。有般若之智。與大智之人。

(三三)

(三三)

(三三)

亦無差別。因何閉法即不悟。緣邪見障重。煩惱根深。猶如大雲。蓋覆於日。不得風吹。日無能現。般若之智。亦無大小。爲一切衆生。自有迷心。外修覺佛。未悟自性。即是小根人。聞其頓教。不信外修。但於自心。令自本性常起正見。一切邪見煩惱塵勞衆生。當時盡悟。猶如大海。納於衆流。小水大水。合爲一體。即是見性。內外不住。來去自由。能除執心。通達無礙。心修此行。即與般若波羅蜜經本無差別。

(三四)

(三四)

(三四) 一切經書。及諸文字。小大二乘。十二部經。皆因人置。因智惠性故。故然能建立。若無世人。一切萬法。本亦不有。故知。萬法本因人興。一切經書因人說有。緣在人中有愚有智。愚爲小人。智爲大人。迷人問於智者。智人與愚人說法。令彼愚者悟解心開。迷人若悟心開。與大智人無別。 〰

故知。一切萬法。盡在自身心中。何不從於自心。頓見真如本性。菩薩戒經云。戒本源自

〰故知。不悟即是佛是衆生。一念若悟即衆生是佛。〰

(三四)

(三四)

性清淨。〓

〓 雜摩經云。即時豁然還得本心。

(三五) 〓 善知識。〓

〓 各自觀心。令自本性頓悟。若不能自悟者。須覓大善知識。示導見性。〓

〓 若自

悟者。不假外善知識。

若取外求善知識。望得解

脫。無有是處。識自心內善知識。即得解脫。若自心邪迷。

妄念顛倒。外善知識。即有教授。救不可得。

(三五)

〓 何名大善知識。解最上乘法。直示正路。是大善知識。是大因緣。所謂化導令得見佛。一切善法。皆因大善知識。能發起故。

三世諸佛。十二部經。在人心中。本自具有。不能自悟。須得善知識示導見性。〓

汝若不得自悟。當起般若觀

照。剎那間。妄念俱滅。即是

自真正善知識。一悟即至佛

地。自性心地。以智慧觀照。

內外明徹。識自本心。若識本心。即是解脫。既得解脫。即

道。〓

〓 識心見性。自成佛

(三五)

〓 我於忍

和尚處一聞。言下大悟。頓見真如本性。是以。將此教法流行後代。令學道者。頓悟菩提。〓

(三五)

(一七)

(一六)

是般若三昧。悟般若三昧。即是無念。

何名無念。無念法者。見一切法。不著一切法。遍一切處。不著一切處。常淨自性。使六賊從六門走出。於六塵中。不離不染。來去自由。即是般若三昧。自在解脫。名無念行。

若百物不思。當令念絕。即是法縛。即名邊見。悟無念法者。萬法盡通。悟無念法者。見諸佛境界。悟無念法者。頓至佛位地。

(一六) 善知識。後代得吾法者。常見吾法身。不離汝左右。

善知識。將此頓教法門。同見同行。發願受持。如事佛故。終身受持。而不退者。欲入聖位。然須傳授。從上已來。默然而付。於法發大誓願。不退菩提。即須分付。若不同見解。無有志願。在在處處。勿妄宣傳。損彼前人。究竟無益。若愚人解。謗此法門。百劫萬劫。千生斷佛種性。

(一七)

(一六)

(一七)

(一六)

(一七)

(一七) 大師言。善知識

(一六)

(一七)

(三九)

(三八)

(三九)

(三八)

(三九)

(三八)

聽。吾說無相頌。令汝迷者罪滅。亦名滅罪頌。

頌曰。

愚人修福不修道
謂言修福便是道
布施供養福無邊
心中三惡元來造
若將修福欲滅罪
後世得福罪還在
若解向心除罪緣
各自性中真懺悔
若悟大乘真懺悔
除邪行正即無罪
學道之人能自觀
即與悟人同一例
大師令傳此頌教
願覺知人同一體
若欲當來覓本身
三毒惡緣心中洗
努力修道莫悠悠
忽然虛度一世休
若遇大乘頌教法
虔誠合掌至心求

(三八) 大師說法了。韋使君官僚僧尼道俗讚言無盡。昔所未聞。

(三九) 使君禮拜白言。和尚說法。實不思議。弟子當今有少疑。欲問和尚。望意和

(三九)

(三八)

(四〇)

(四〇)

(四〇)

尚。大慈大悲。爲弟子說。

大師言。有疑即問。何須再

三。

使君問。此法可不是西國第

一祖達摩祖師宗旨。

大師言。是。

使君曰。弟子見說達摩大師
化。梁武帝問達摩。朕一生已
來。造寺布施供養。有功德

否。達摩答言。竝無功德。武
帝問。迷達摩出境。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。

即自無功德。自性虛妄。法身

無功德。念念得行平等直心。

德即不輕。常行於敬。自修身

即功。自修心即德。功德自心

作。福與功德別。武帝不識正

理。非祖大師有過。

(四〇) 使君禮拜。又問。

弟子見僧尼道俗常念阿彌陀

(四〇)

(四一)

(四一)

(四一)

佛。願往生西方。請和尚說。得生彼否。望爲破疑。

大師言。使君聽。惠能與說。世尊在舍衛國。說西方引化。經文分明。去此不遠。只爲下根說遠。說近只緣上智。人有兩種。法無兩般。迷悟有殊。見有遲疾。迷人念佛生彼。悟者自淨其心。所以佛言。隨其心淨。則佛土淨。

使君。東方但淨心無罪。西方心不淨有愆。迷人願生東方西方。悟者所在處皆一種。心地但無不淨。西方去此不遠。心起不淨之心。念佛往生難到。除十惡即行十萬。無八邪即過八千。但行直心。到如彈指。

使君。但行十善。何須更願往生。不斷十惡之心。何佛即來迎請。若悟無生頓法者。見西方只在剎那。不悟頓教大乘。念佛往生路遙。如何得達。

(四一) 六祖言。惠能與使君移西方。剎那間。目前便見。使君願見否。

使君禮拜言。若此得見。何須往生。願和尚慈悲。爲現西方。大善。

(四一)

(四二)

(四二)

(四二)

大師言。唐現西方。無疑即散。

大衆愕然。莫知何事。

大師曰。大衆。作童聽。世

人自色身是城。眼。耳。鼻。

舌。身即是城門。外有五門。

內有意門。心即是地。性即是

王。性在王在。性去王無。性

在身心存。性去身心壞。

佛是自性作。莫向身外求。

自性迷。佛即是衆生。自性

悟。衆生即是佛。慈悲即是觀

音。喜捨名爲勢至。能淨即是

釋迦。平直即是彌勒。人我即

是須彌。邪心即是大海。煩惱

即是波浪。毒心即是惡龍。壓

勞即是魚鼈。虛妄即是神鬼。

三毒即是地獄。惡障即是畜

生。十善即是天堂。無人我須

彌自倒。除邪心海水竭。煩惱

無波浪滅。毒害除魚龍絕。

自心地上覺性如來。放大智

惠光明。照耀六門清淨。照破

六欲諸天。內照三毒若除。地

獄一時消滅。內外明徹。不異

西方。不作此修。如何到彼。

(四二)座下聞說。讚聲徹

天。應是迷人了。然便見。使君

禮拜。讚言。善哉善哉。普願

法界衆生。聞者一時悟解。

(四二)

(四三)

(四三)

(四三)

(四三) 大師言。善知識。

(四三)

若欲修行。在家亦得。不由在寺。在寺不修。如西方心惡之人。在家若修行。如東方人修善。但願自家修清淨。即是西方。

使君問。和尚。在家如何修。願爲指授。

大師言。善知識。惠能與道俗作無相頌。盡誦取。依此修行。常與惠能一處無別。

頌曰。

說通及心通 如日處虛空
唯傳頓教法 出世破邪宗
教即無頓漸 迷悟有遲疾
若學頓教法 愚人不可悉
說即難萬般 合理還歸一
煩惱暗宅中 常須生惠日
邪來因煩惱 正來煩惱除
邪正疾不用 清淨至無餘
菩提本清淨 起心即是妄
淨性在妄中 但正除三障
世間若修道 一切盡不妨
常見自己過 與道即相當
色類自有道 離道別覓道
覺道不見道 到頭還自懊
若欲見真道 行正即是道
自若無正心 暗行不見道
若真修道人 不見世間過
若見世間非 自非却是左

(四四)

(四五)

(四四)

(四五)

(四四)

(四五) ⑧ 大師住曹溪山。韶
廣二州行化四十餘年。若論門
人。僧之與俗。三五千人說不
盡。若論宗旨。傳授壇經。以
此爲依約。若不得壇經。即無
稟受。須知去歲。年月日。姓
名。遞相付囑。無壇經稟承。

他非我不罪 我非自有罪
但自去非心 打破煩惱碎
若欲化愚人 是須有方便
勿令彼有疑 即是菩提見
法無在世間 於世出世間
勿離世間上 外求出世間
邪見是世間 正見出世間
邪正悉打却 菩提性宛然
此但是頓教 亦名爲大乘
迷來經累劫 悟則剎那間
⑨ 大師言。善知識。汝等盡
誦取此偈。依此偈修行。去惠
能千里。常在能邊。依此不
修。對面千里。各各自修。法
不相待。

(四四)

(四四) 衆人且散。惠能歸曹
溪山。衆生若有大疑。來彼山
間。爲汝破疑。同見佛世。
合座官僚道俗。禮拜和尚。
無不嗟嘆。善哉。大悟昔所未
聞。嶺南有福。生佛在此。誰
能得知。一時盡散。

(四五)

(四六)

(四七)

(四六)

(四七)

非南宗弟子也。未得稟承者。
雖說頓教法。未知根本。終不
免靜。但得法者。只勸修行。
靜是勝負之心。與道違背。

(四六) (3) 世人盡傳南能北

秀。未知根本事由。且秀禪
師。於南荆府當陽縣玉泉寺。
住持修行。惠能大師。於韶州
城東三十五里曹溪山住。法即
一宗。人有南北。因此便立南
北。

何以漸頓。法即一種。見有
遲疾。見遲即漸。見疾即頓。
法無漸頓。人有利鈍。故名漸
頓。

(四七) (3) 神秀師常見人說。

惠能法疾直指路。秀師迷喚門
人僧志誠曰。汝聰明多智。汝
與吾至曹溪山。到惠能所。禮
拜但聽。莫言吾使汝來。所聽
得意旨。記取却來。與吾說。
看惠能見解與吾誰疾遲。汝第
一早來。勿令吾怪。

志誠奉使歡喜。遂行。半月
中間。即至曹溪山。見惠能和
尚。禮拜即聽。不言來處。志
誠聞法。言下便悟。即契本
心。起立即禮拜白言。和尚。
弟子從玉泉寺來。秀師處不得

(四六)

(四七)

(四六)

(四七)

(四八)

(四八)

契悟。聞和尚說。便契本心。
和尚慈悲。願當教示。

(四八) 三 大師謂志誠曰。吾

聞汝禪師。教人唯傳戒定惠。
汝和尚教人戒定惠如何。當爲
吾說。

志誠曰。秀和尚言。戒定
惠。諸惡不作名爲戒。諸善奉
行名爲惠。自淨其意名爲定。
此即名爲戒定惠。彼作如是
說。不知和尚所見如何。

惠能和尚答曰。此說不可思
議。惠能所見又別。

志誠問。何以別。

惠能答曰。見有遲疾。

志誠請和尚說所見戒定惠。

大師言。汝聽吾說。看吾所
見處。

見處。

心地無非是自性戒。

心地無亂是自性定。

心地無癡是自性惠。

惠能大師言。汝師戒定惠勸

惠能大師曰。汝從彼來。應
是細作。

志誠曰。不是。

六祖曰。何以不是。

志誠曰。未說時即是。說了
即不是。

六祖言。煩惱即是菩提。亦
復如是。

(四八)

(四八)

(四九)

(四九)

小根智人。吾戒定惠勸上智人。得悟自性。亦不立戒定惠。

志誠言。請大師說。不立如何。

大師言。自性無非。無亂。無癡。念念般若觀照。當離法相。有何可立。自性頓修。亦無漸次。所以不立。

志誠禮拜。便不離曹溪山。即爲門人不離大師左右。

(四九) 又有一僧。名法

達。來至曹溪山。禮拜問大師言。弟子常誦法華經七年。心迷不知正法之處。經上有疑。

大師智惠廣大。願爲除疑。

大師言。法達。法即甚達。

汝心不達。經上無疑。汝心自疑。汝心自邪。而求正法。吾心正定。即是持經。^

(四九)

來。不識文字。汝將法華經

來。對吾讀一遍。吾聞即知。

法達取經。對大師讀一遍。

六祖聞已。即識佛意。便與

法達說法華經。

六祖言。法達。法華經無多

語。七卷盡是譬喻因緣。如來

廣說三乘。只爲世人根鈍。經

文分明。無有餘乘。唯有一佛

乘。v

(四九)

大師言。法達。汝聽一佛乘。莫求二佛乘。迷却汝性。經中何處是一佛乘。吾與汝說。

經云。諸佛世尊。唯以一大事因緣故。出現於世。以上十六字是正法。此法如何解。此法如何修。汝聽吾說。

人心不思。本源空寂。離却邪見。即一大事因緣。

內外不迷。即離兩邊。外迷著相。內迷著空。於相離相。於空離空。即是不迷。若悟此法。一念心開。出現於世。

心開何物。開佛知見。佛猶如覺也。分爲四門。開覺知見。示覺知見。悟覺知見。入覺知見。開示悟入。從一處入。即覺知見。見自本性。即得出世。

大師言。法達。吾常願一切世人。心地常自開佛知見。莫開衆生知見。世人心邪。愚迷造惡。自開衆生知見。世人心正。起智慧觀照。自開佛知見。莫開衆生知見。開佛知見。即出世。

大師言。法達。此是法華經一乘法。向下分三。爲迷人故。汝但依一佛乘。

大師言。法達。心行轉法

(五一)

(五〇)

(五一)

(五〇)

華。不行法華轉。心正轉法華。心邪法華轉。開佛知見轉法華。開衆生知見被法華轉。大師言。努力。依法修行。即是轉經。

法達一聞。言下大悟。涕淚悲泣。白言。和尚。實未曾轉法華。七年被法華轉。已後轉法華。念念修行佛行。大師言。即佛行是佛。其時。聽人無不悟者。

(五〇) (43) 時有一僧。名智常。來曹溪山。禮拜和尚。問四乘法義。

智常問和尚曰。佛說三乘。又言最上乘。弟子不解。望爲教示。

惠能大師曰。汝自身心見。莫著外法相。元無四乘法。人心自有四等。法有四乘。

見聞讀誦是小乘。

悟法解義是中乘。

依法修行是大乘。

萬法盡通。萬行俱備。一切不染。但離法相。作無所得。是最上乘。

乘是行義。不在口靜。汝須自修。莫問吾也。

(五一) (44) 又有一僧。名神

(五〇)

(五一)

(五〇)

(五一)

(五二)

(五二)

會。南陽人也。至曹溪山。禮

拜問言。和尚坐禪。見不見。

大師起把。打神會三下。却

問。神會。吾打汝。痛不痛。

神會答言。亦痛亦不痛。

六祖言曰。吾亦見亦不見。

神會又問大師。何以亦見亦

不見。

大師言。吾亦見。常見自過

患。故云亦見。亦不見者。不

見天地人過罪。所以亦見亦不

見也。汝亦痛亦不痛如何。

神會答曰。若不痛。即同無

情木石。若痛即同凡。即起於

恨。

大師言。神會。向前見不見

是兩邊。痛不痛是生滅。汝自

性且不見。敢來弄人。

神會禮拜更不言。

大師言。汝心迷不見。問善

知鎌。汝心悟自見。依法

修行。汝自迷不見自心。却來

問惠能見否。吾見自知。代汝

迷不得。汝若自見。代吾迷不

得。何不自修自知。乃問吾見

否。

神會作禮。便爲門人。不離

曹溪山中。常在左右。

(五二)

(五二)

(五二) 大師迷喚門人法
海·志誠·法達·智常·志

(五三)

(五三)

通·志微·志道·法珍·法如·神會。

大師言。汝等十弟子近前。

汝等不同餘人。吾滅度後。汝

各爲一方頭。吾教汝說法。不

失本宗。舉三科法門。動用三

十六對。出沒即離兩邊。說一

切法。莫離於性相。若有人問

法。出語盡雙。皆取法對。來

去相因。究竟二法盡除。更無

去處。

(五三) 三科法門者。陰·

界·入。陰是五陰。界是十八

界。入是十二入。何名五陰。

色陰·受陰·想陰·行陰·識

陰是。何名十八界。六塵·六

門·六識。何名十二入。外六

塵·中六門。何名六塵。色·

聲·香·味·觸·法。何名

六門。眼·耳·鼻·舌·身·

意是。

法性起六識。眼識·耳識·鼻

識·舌識·身識·意識·六

門·六塵。自性含萬法。名爲

含藏識。思量即轉識。生六

識。出六門。見六塵。是三十六

十八。由自性邪。起十八邪。

若自性正。起十八正。若惡用

即衆生。善用即佛。用由何

等。由自性。

(五三)

(五三)

(五四)

(五四)

(五四) 對法。

外境無情對有五對。天與地對。日與月對。暗與明對。陰與陽對。水與火對。

語言法相對有十二對。有爲無爲有色無色對。有相無相對。有漏無漏對。色與空對。動與靜對。清與濁對。凡與聖對。僧與俗對。老與少對。大與小對。長與短對。高與下對。自性起用對有十九對。邪與正對。癡與慧對。愚與智對。亂與定對。戒與非對。直與曲對。實與虛對。峻與平對。煩惱與菩提對。慈與害對。喜與瞋對。捨與慳對。進與退對。生與滅對。常與無常對。法身與色身對。化身與報身對。體與用對。性與相對。有情無情對。

言語法相有十二對。外境無情有五對。自性起用有十九對。都合成三十六對法也。

此三十六對法。解用通一切經。出入即離兩邊如何。自性動用三十六對。共入言語。出外於相離相。入內於空離空。著空即唯長無明。著相即唯長邪見。謗法直言。不用文字。既云。不用文字。人不合言語。言語即是文字。自性上說

(五四)

(五四)

(五五)

(五六)

(五五)

(五六)

空。正語言本性不空。迷惑以語言除故。暗不自暗。以明故暗。明不自明。以暗故明。以明顯暗。以暗現明。來去相因。三十六對。亦復如是。

(五五) 大師言。十弟子。

已後傳法。遞相教授一卷壇經。不失本宗。不棄受壇經。非我宗旨。如今得了。遞代流行。得遇壇經者。如見吾親授。十傳得教授已。寫爲壇經。遞代流行。得者必當見性。

(五六)

(五五)

(五六) 大師先天二年八月三日滅度。七月八日喚門人告別。へ

大師言。汝衆近前。吾至八月欲離世間。汝等有疑早問。爲汝破疑。當令迷盡。使汝安樂。吾若去後。無人教汝。法海等衆僧聞已。涕淚悲泣。へ

汝今悲泣。更爲阿誰。憂吾不知去處否。吾若不知去處。終

(五五)

(五六)

大師先天元年於新州國恩寺造塔。至先天二年七月告別。へ

唯有神會不動。亦不悲泣。六祖言。神會小僧。却得善不善等。毀譽不動。餘者不得。數年山中。更修何道。へ

(五七)

(五七)

(五七)

不別汝。汝等悲泣。即不知吾去處。若知去處。即不悲泣。性體無生無滅。無去無來。汝等盡坐。吾與汝一偈。名真假動靜偈。汝等盡誦取。見此偈意。與吾意同。依此修行。不失宗旨。

僧來禮拜。請大師留偈。歇心受持。
偈曰。

一切無有真 不以見於真
若見於真者 是見盡非真
若能自有真 離假即心真
自心不離假 無真何處真
有情即解動 無情即不動
若修不動行 同無情不動
若見真不動 動上有不動
不動是不動 無情無佛種
能善分別相 第一義不動
若悟作此見 則是真如用
報諸學道者 努力須用意
莫於大衆門 却執生死智
前頭人相應 即共論佛義
若實不相應 合掌令歡喜
此教本無靜 靜即失道意
執迷靜法門 自性入生死
(5) 衆僧既聞。議大師意。更不敢靜。依法修行。一時禮拜。
即知大師不永住世。

(五七)

(五七) 上座法海。向前言。

(五八)

(五八)

(五八)

(五八)

大師。大師去後。衣法當付何人。大師言。法即付了。汝不須問。吾滅後二十餘年。邪法接亂。惑我宗旨。有人出來。不惜身命。定佛教是非。豎立宗旨。即是吾正法。衣不合傳。汝不信。吾與諸先代五祖傳衣付法頌。若據第一祖達摩頌意。即不合傳衣。聽。吾與汝誦。頌曰。

第一祖達摩和尚頌曰。

吾本來唐國。傳教救迷情。

一花開五葉。結果自然成。

第二祖惠可和尚頌曰。

本來緣有地。從地種花生。

當本元無地。花從何處生。

第三祖僧璨和尚頌曰。

花種雖因地。地上種花生。

花種無生性。於地亦無生。

第四祖道信和尚頌曰。

花種有生性。因地種花生。

先緣不和合。一切盡無生。

第五祖弘忍和尚頌曰。

有情來下種。無情花即生。

無情又無種。心地亦無生。

第六祖惠能和尚頌曰。

心地含情種。法雨即花生。

自悟花情種。菩提果自成。

(五八) 能大師言。汝等聽。吾作二頌。取達摩和尚頌

(五九)

(五九)

(五九)

(五九) 〔三〕六祖後至八月三日食後。大師言。汝等著位坐。吾今共汝等別。法海問言。此頓教法傳授。從上已來。至今幾代。六祖言。初傳授七佛。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。優婆塞多第十二。提多迦第十三。佛陀難提第十四。佛陀密多第十五。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。僧迦耶舍第二十四。鳩摩羅駄第二十五。闍耶多第二十六。婆修盤頭第二十七。摩訶羅第二十八。鷄勒那

意。汝達人。依此頓修行。必當見性。

第一頌曰。

心地郭花放 五葉逐根隨

共造無明業 見被業風吹

第二頌曰。

心地正花放 五葉逐根隨

共修般若惠 當來佛菩提

六祖說偈已了。放衆生散。

門人出外思惟。即知大師不久住世。

(五九)

(六〇)

(六一)

(六〇)

(六一)

(六〇) 大師言。今日已後。
遞相傳授。須有依約。莫失宗
旨。

(六一)

第二十九。師子比丘第三十。
舍那婆斯第三十一。優波竭第
三十二。僧迦羅第三十三。須
婆蜜多第三十四。南天竺國王
子第三子菩提達摩第三十五。
唐國僧惠可第三十六。僧璨第
三十七。道信第三十八。弘忍
第三十九。惠能自身當今受法
第四十。

(六〇)

(六一) 法海又白。大師今
去。留付何法。令後代人如何
見佛。

(六一)

六祖言。汝聽。後代迷人。
但識衆生。即能見佛。若不識
衆生。覺佛萬劫不可得也。吾
今教汝識衆生見佛。更留見真
佛解脫頌。迷即不見佛。悟者
即見。

法海言。願聞。代代流傳。
世世不絕。

六祖言。汝聽。吾與汝說。
後代世人。若欲覺佛。但識佛
心衆生。即能識佛。佛心即緣
有衆生。離衆生無佛心。

迷即佛衆生。悟即衆生佛。
愚癡佛衆生。智慧衆生佛。

(六〇)

(六二)

(六二)

(六二)

心皦佛衆生 平等衆生佛
 一生心若皦 佛在衆生中
 一念悟若平 即衆生自佛
 我心自有佛 自佛是眞佛
 自若無佛心 向何處求佛

(六二) ② 大師言。汝等門人
 好住。吾留一頌。名自性眞佛
 解脫頌。後代迷人。聞此頌
 意。即見自心自性眞佛。與汝
 此頌。吾共汝別。

頌曰。

眞如淨性是眞佛
 邪見三毒是眞魔
 邪見之人魔在舍
 正見之人佛在舍
 性中邪見三毒生
 即是魔王來住舍
 正見忽除三毒心
 魔變成佛眞無假
 化身報身及法身
 三身元本是一身
 若向身中覓自見
 即是成佛菩提因
 本從化身生淨性
 淨性常在化身中
 性使化身行正道
 當來圓滿眞無窮
 姪性本是清淨因
 除姪即無淨性身
 性中但自離五欲

(六二)

(六三)

(六三)

(六三)

見性刹那即是真
 今生若悟頓教門
 悟即眼前見世尊
 若欲修行覺作佛
 不知何處欲求真
 若能身中自有真
 有真即是成佛因
 自不求真外覓佛
 起心慾是大癡人
 頓教法者是西流
 求度世人須自修
 今報世間學道者
 不於此是大悠悠

大師說偈已了。遂告門人曰。
 汝等好住。今共汝別。吾去已
 後。莫作世情繫。而受人間
 錢帛。著孝衣。即非聖法。非我
 弟子。如吾在日一種。一時端
 坐。但無動無靜。無生無滅。無
 去無來。無是無非。無住無往。
 坦然寂靜。即是大道。吾去已
 後。但依法修行。共吾在日一
 種。吾若在世。汝遵教法。吾住
 無益。

大師云此語已。夜至三更。奄
 然遷化。大師春秋七十有六。

(六三) (八) 大師滅度之日。寺
 內異香氣。經數日不散。山崩
 地動。林木變白。日月無光。風
 雲失色。八月三日滅度。至十一

(六三)

