

敦煌本六祖壇經研究雜記

古 賀 英 彦

伊吹敦氏より御自身の論稿「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神会派の展開—」(『論叢アジアの文化と思想』第四号)の惠贈を受けた。原「壇經」を定め、それが神会派により四次にわたって増広されて行く跡をたどった力作である。氏は「新しい方法論に基づくものである」(二七六頁)と言われる。しかし実際の仕事ぶりを見てみると、かつて宇井博士が行ったやり方となんら変りはないようである。したがって、伊吹氏も引用しているのだが、関口眞大博士の評語がそのまま当て嵌まるように思われる。ついでだから伊吹氏の文章(七頁)を引こう。

例えば、宇井伯寿氏は、「壇經考」において、大胆にも敦煌本を新旧の二層に分け、「後世の附加と考へられる部分を、特に、細字で現わして、その他の部分と區別し」、「推定せられる古形を明らか」にした。

しかし、関口眞大氏が、

「歴史と明らかに矛盾し、またあまりに俗悪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学者の所見であり、したがってそこに作り出されてきた本来の六祖壇經なるものは、単なる一個の想定にすぎないであろう。」と評したように、その判定の基準は、決して議論の余地のないようなものではなかったのである。

壇經の本文研究に際して、客観的な基準が必要だとされているわけであるが、私はこの点について、一つの提案を行なったことがある（「六祖壇經研究枝談」『仏教史学研究』第三七卷第一号7頁）。いつも引き合いに出される二つの資料、

興福寺大義禪師碑銘（韋処厚撰、全唐文七一五）

南陽慧忠国師語（伝灯録二八）

これを客観的な基準とすべきであるというのである。

もつとも、この二つの資料は常に問題にされて来たので、すでに客観的な基準として存在していたと言えるであろう。ただ人によって評価がまちまちであった。幸いに伊吹氏は重視しているのであるが、韋処厚の碑文の読みに問題があるので、それを取り上げよう。

原文は周知のところであるから、肝心の部分のみを挙げる。

洛者曰会、得總持之印、独曜瑩珠。習徒迷眞、橘枳変体、竟成壇經伝宗、優劣詳矣。

直訳すると、

洛陽に住持したものを神会という。總持の印を得て、独り瑩珠とかがやいた。習徒が眞実を見失つて、似て非なるものになつたので、そこで壇經を作成して宗旨を伝え、優劣がつまびらかになるようにした。

となろう。この部分を伊吹氏は次のように解釈する（一六六頁）。

神会は、眞の禪を体得し、一時に冠たる存在であつたが、その弟子たちは眞実を見失い、『壇經』を製作し、それによつ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。神会とその弟子たちの違ひをはつきりと見定めないといけない。

印順師の理解にもとづいていようであるが、まず疑問に思ふのは、六祖の壇經を作成伝持することが、なぜ「愚かな行動」なのか。この一文には、馬祖系の禪者からする神会の弟子たちに対する「手厳しい批判」（一六五頁）が籠められているという。碑文の主である鵝湖大義にとつても、禪宗六祖としての慧能の評価は動かしがたいものであつたはずである。その祖師の壇經を伝持したと指摘することが、どうして愚劣さを指弾することになるのか。南陽慧忠が、壇經を改換した者たちを非難したのも、六祖壇經の權威が禪界に承認されていたことの證左であろう。壇經を伝持することは、優越のあかしでこそあれ、決して劣等のしるしとはならないのである。

したがつて、「眞実を見失い、似て非なるものとなつた」者たちが壇經を作成伝持する道理はない。故に「壇經を作成」したのは「習徒」ではあり得ない。となると文脈から言つて、「竟成壇經伝宗、優劣詳矣」の主語は神会以外ではないことにならう。

「習徒」は、神会の弟子たちと取れないことはないけれども、今日碑文の残っている靈担と慧堅とが、師に対して非常に忠実であつたところから見て、師の道を踏み外した者があつたように思われぬ。やはり所謂北宗の人々を指すと見るのが妥当であろう。神会が活躍した、当時の禅宗史の情況と符合するからである。

次に慧忠国師語であるが、これもかなめのところだけを挙げよう。

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。

あの壇經を改換し、鄙譚を添糝して、聖教の意趣を削除し、後学を惑亂しておる。そんなものが仏教と言えるものか。やれやれ、我が禅宗もおしまいだ。

伊吹氏の解釈にも問題となるところはない。

韋処厚の碑文の言うところによつて、壇經の最初の編纂者は神会であると私は想定したのであるが、敦煌本壇經の主題である頓悟頓修は、神会の立場と相い容れない。神会の立場は、宗密も伝えるとおり頓悟漸修であり、これが終生変わらないものであつたことが、唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘并序（徐岱撰、西安碑林図版一〇三）によつて確かめられる。慧堅は前にも一寸ふれたように神会の弟子である。

禪師以為開示之時頓受非漸、修行之地漸淨非頓。

とある。神会の立場を墨守しているのである。これと対比すると、敦煌本壇經の頓悟頓修の立場が異質であることがはっきりする。そこに、敦煌本壇經の祖本こそ、慧忠が南地に遊方したおり目にした、改換された壇經ではないかと想定した所以がある。

韋処厚の碑文を最初に用いたのは、周知のとおり、胡適博士である。その他いくつかの証拠を揃えて、「六祖壇經、便是神会的傑作」(文存四集二八〇頁)と断するのであるが、惜しいことに毫釐の隙を残してしまった。

博士は「神会原本」(同前二八七頁)という言葉を使い、それを敦煌本壇經の祖本と見做しているようであるが、どうも齒切れが良くない。それは恐らく、壇經と神会語録とを丹念に比較研究した博士のことであるから、敦煌本壇經中に、神会の教説と矛盾するもののあることを知っていたためであろう。博士は「尤其是懺悔品、神会語録裏沒有這樣有力動人的説法」(同前二八七頁)と言う。懺悔品は敦煌本で言えは正しく無相戒を説く箇所である。

何かひっかかるものを感じていたのに違いない。そのせいかどうか、慧忠国師語には触れていない。

胡適博士とは対蹠的に、神会は壇經とかかわりないとするのが柳田氏である。氏は言う(『初期禅宗史書の研究』一五五頁)。

元来、当の神会が、慧能に「壇經」あることを知っていたかどうか。此を自明の事とすることは慎まねばならぬ。現存する神会関係の古い資料に、「壇經」の存在を證するものはない。

確かに古い資料に、壇經に言及するものはない。しかし私が考證したように、壇經の編纂が神会の最晩年に行われたのであるならば、それ以前の述作において言及されなかったとしても不思議ではない。この可能性を考慮に入れることなく、古い資料に見られないからという理由で、神会は壇經を知らなかったと断じたのは早計であつたと言ふべきであらう。

韋処厚の碑文を無視して、氏がこういう無理なことを言い出したのも、敦煌本壇經の主張が神会の教説と矛盾するので、この矛盾を解こうとしたためであつた(前掲書一五四頁)。このため氏は、最初に壇經を作つたのは牛頭宗であ

り、それが後に神会系に取りこまれて、今日の姿となったとする仮説を立てる。その時前提とするのが、無相戒を説く部分が—これこそ神会と正面衝突する教説なのだが、—壇經の最古層に属するとする考えである。(同一四四頁、一五四頁)。しかし無相戒が最古層をなすということは、柳田氏以前の何人によっても論証されていないし、氏自身によっても論証されていない。証明されていない事柄を前提にしたのでは、論外であらう。

牛頭宗を持ち出す後押しをしたのが、前唐文九一五の略序の作者とされる法海の小伝である。曰く、

法海字文允、俗姓張氏、丹陽人。一云曲江人。出家鶴林寺、為六祖弟子。天宝中預揚州法慎律師講席。

丹陽の人とされる法海は、宋高僧伝六に唐吳興法海(牛頭宗)として立伝されているのであるが、これが実は壇經の撰者法海ではないか、というのである(同一八九頁)。曲江の人法海は、伝灯録五に

韶州法海禪師者、曲江人也。

とあり、注に

壇經云門人法海者、即禪師是也。

と云う。

しかるに丹陽の人法海について宋高僧伝では、

釈法海、字文允、姓張氏、丹陽人、少出家於鶴林寺。

と云うのみで、「一云曲江人」とも「為六祖弟子」とも言わない。これは小伝の作者が書き加えたわけであるが、丹陽の人法海が地元の鶴林寺で、曲江の人法海が地元の曹溪山でそれぞれ出家したのは、当時としてはしきたりみたいなものであるから、なんら怪しむべき点はない。それをいきなり同一人として一人を消してしまうのは乱暴である。「六

祖」の名を出したのは六祖壇經を意識してのことであろうから、小伝の作者としては苦心の考証だったのであろう。恐らく全唐文が編纂された頃の人で、当然敦煌本壇經の存在を知るよしもなかったであろう。今日、敦煌本壇經に

和尚本是韶州曲江県人也

と撰者法海についてはつきりと書かれているのを見る我々としては、とてもついて行けない考証である。

かくして柳田氏は、牛頭宗の法海が最初の壇經を編纂したことを、慧忠国師語の述べるところなどを援用しながら論証しようと努めるのであるが、前述したように、出発点において過誤を重ねているのであるから、結果が不毛に終わったのも仕方ないことであつた。

そのせいかどうか、氏は後年旧説を根こそぎ放り出し（一片の学的反省を加えることもなく）、新説を持ち出した。すなわち、敦煌本六祖壇經は三世の弟子の手で創作されたのだという。しかし根拠は挙げられない。「要するに云云」というのみである。（「語録の歴史」『東方学報』五七、一九八五年三月、四一二頁）。さらに作者は悟眞だとするのがあるが、これもまた根拠は挙げられない。「作者は悟眞以外にはない」と言うのみである。こういう言い方が幾つもある。

すくなくとも、「六祖壇經」の作者は、道宣の「戒壇図經」を意識している。（四〇六頁）

要するに、神会が道宣の「戒壇図經」を改作し、ほしのままに創意を加えて、自派の「壇語」としたことを、忠国師は非難している。（四〇八頁）

要するに、「壇語」のすべてが、すこぶる鄙譚の添糝である。（四〇九頁）

こういうものの言い方が通用するのは、新興宗教の教祖の場合くらいのものであろう。

韋処厚の碑文はすっかり無視されてしまったわけであるが、これに対して、慧忠国師語には異常な関心が向けられている。たまたま前に引用した文章中に言われているところのだが、慧忠が怒っているのは、神会が道宣の「戒壇

図經」を改換して「壇語」にしたことだといふのである。

とすると、「吾宗喪矣」と言っている慧忠は実は律宗の人であつたということになる。さらに、南地に遊方した折り、改換されてはいるが、壇經と銘打つ「物」を目撃したからこそ「把他壇經改換、添糝鄙譚」と言っているのだから、和尚が見たのは「ダンキョウ」ではなくて、「ダンゴ」だったのだ、といまさら言われたら、慧忠和尚は困るだろう。

幸い図經も壇語も現存するから、両者を並べて見比べてみれば済む。図經はいわば戒壇の設計図であり、壇語は授戒儀である。両者は全く異質のものである。図經に手を加えて壇語にするのは、砂を蒸して飯にするようなものである。

三

伊吹氏は敦煌本壇經を「構成単位に分解、乃至統合する」(二二頁)のであるが、「分解」ないし「統合」する時の客観的な基準はなんら示されていない。すべて「私見に基づく」(一五四頁)のである。その作業がいかに恣意的であるか、実地について検証しよう。

敦煌本壇經には長たらしい題がついている。

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

兼受無相戒弘法弟子法海集記

この表題は、所謂敦煌本（S五四七五）、敦博本、竜大本みな同じである。これを伊吹氏は次のように分解する（四一頁）。

- a 「南宗頓教最上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」「二卷」「弟子法海集記」

まず問題なのは、三本とも「兼授無相戒」としてるところ、伊吹氏は「受」の字を「授」に改めている。本文校定に際しては、すべてのテキストが一致する文字は弄らないのが普通である。なぜ改めたのか、理由は述べられていないので解らないが、表題の理解の仕方と無関係ではないようである。

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授無相戒弘法

弟子法海集記

「兼授無相戒弘法」というのは、大正大藏經から最近の楊曾文氏に到るまで、一貫して「弟子法海」の肩書きとして理解されて来たものであるが、それを伊吹氏は「二卷」のしりにくつつける（四一頁）。なんとも希代で落ち着かない。しかしこうしてしまうと「授戒」に改めざるを得ないであろうが、その上で氏は

「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」

は無相戒の伝授がその核心であつて、「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：：附加されたものと見てよいであろう。

と言つて（四一頁）、bの部分が原題だつたとするのである。

しかし「施法」はつまり法施で、人々を相手に授戒をしたり説法をすることであり、「弘法」は「施法」を含むにはちがいないが、訳経、義解、誦経、興福など一段と広い範圍の宗教活動を意味するから、必ずしも「重なる」とは言えない。さらに「施法」は「法を施す」ということであつて、それだけで書名として落ち着く言葉ではない。「壇經」という名詞が後に在つてこそ落ち着きうる言葉である。

「原『壇經』の特定」という節で伊吹氏は言う（三五頁）、

原『壇經』が惠能の説法の記録という形式を取つていたとすれば、この当の『壇經』を依約として伝授すべきことを主張する、e（二）、t（四五）が、当初、存在したはずはない……

と。一方で次のようにも言う（六八頁）、

原『壇經』の本質が授菩薩戒儀にあつたことが一目瞭然となる。

原『壇經』が授戒儀であつたならば（それだからこそ原『壇經』なのではないか）、もともと「壇經」という語が表題には在つたと見るのが自然ではないであろうか。またその壇經を伝えた法海が、「兼受無相戒弘法弟子（出家比丘と

して具足戒を受けた上に、六祖から無相戒を兼ね受けた弘法をこととする弟子」と自ら称したとしても異とすべき点はない。「受」の字を「授」にかえて、あまつさえちよん切つて、「一卷」のしりにくつつけるといふ無体なことはないで済むのではないか。

伊吹氏は、原『壇經』を「説法の記録」としておきたいのだが、突出する「無相戒」が許さない。このような危機的狀況の中で原『壇經』を定めたのであるが、たちまち絶体絶命のピンチに立たされる。慧忠国師語が師説を批判したことになるからである。例の慧忠が批判した「南方宗旨」にかかわる。

特に、「性」と「心」を区別する考え方は、上に見るように、既に原『壇經』の部分(一)にも認められるから、果たして慧忠が慧能の弟子であつたなら、このような批判はするはずがないのである。(二六二頁)

かくして氏は師承を疑い資料を疑い、

『壇經』を批判する一派が、国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……

と言う(一六三頁)。さらに

その主体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。彼らが神会派の無情無仏性やアートマン説を批判したことは上に述べた通りである……

と言う（一六四頁）が、「無情無仏性やアトマン説を批判」するのが慧忠自身の立場であったことは、批判の見えな
い祖堂集にも、国師語と同じ所説のあることによって明らかであろう。

神会派によって増広されたとする仮説の根拠となるのが、韋処厚の碑文（の誤読）であることは言うまでもない。
四次にわたるとするのは、敦煌本および惠昕本の伝持者の系譜、

法海—道滌—悟眞（敦煌本）

法海—志道—彼岸—悟眞—円会（惠昕本）

によるのであろう。しかし伊吹氏はここでも絶体絶命のピンチに立たされる。「神会派の宗祖、荷沢神会の名前が出て
きていない」（五頁）からである。「もし、これらの記載が、事実、『壇經』が伝授されてきた系譜を示すとすれば、神
会派と『壇經』との関係は否定せざるを得なくなるわけである」（五頁）。「では、この仮説自体に問題があるのであ
うか？」（一一三頁）。「結論を言えば、法海から悟眞、円会に至る系譜は絶対に事実ではありえないのであって、それ
は、神会派が創作した虚構に外ならないのである。」（一一五頁）。「なぜ、このような系譜を書き添える必要があつた
か」（二一六頁）。「中原で活躍した神会派の人々にとって意味をもつたのである。彼らが、このような架空の話を取
て創作した理由は、恐らく、この本を、遙か彼方の惠能の故地、嶺南で、秘本として伝授されているという設定に置
くことによって、その権威を高めようとしたのであろうと思われる。」（二一七頁）。

かくして慧忠国師語が非難する「南方宗旨」の正体は神会派であり、「神会派と牛頭派の間の激烈な論争」（一五〇
頁）の結果、ああした批判がなされたのであった。

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』を改換した主体であつたのではなく
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。

従って、これによって『壇經』改換の事実を根拠づけるべきではないし、またこれによって『壇經』が南方において伝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」なる一団は存在しなかつたのであつて、このことは、上の『壇經』の成長過程に関する研究で明らかにされた事実と、正しく符合するものである。(一六四頁)

だがなぜ原『壇經』にもこの批判的となるべき教説があるのであろうか(一五〇、一六二頁参照)。

そもそも四次にわたる増広を行った神会派の人々とはいつたい如何なる人々なのか。歴史的な実在性を示す根拠は何も示されていない。そういう人々の存在を認めよと言つても、それは無理というものである。いわんや実在したかどうか解らない彼等がでっち上げを行つたと言われても、挨拶のしようがない。

やはり敦煌本壇經の伝持者の系譜は、事実として認めるのが現実的ではあるまいか。とすると表題の「壇經」という語ははじめからあつたとするのが相応しいし、「兼受無相戒弘法」も弟子法海の肩書として相応しい。しかしこう認めてしまうと『壇經』の成長過程に関する研究はなり立たなくなる。そこに表題の取り扱いに苦慮した所以があるであろう。また壇經が改換されたことを事実として認めると、やはり成長過程の研究が成り立たなくなる。これまた苦心の存した所以であろう。

四

敦煌本六祖壇經の特徴は、神会色が強いにもかかわらず、眼目となる無相戒が神会の教説と相い容れないというところにある。無相戒を古層と見做し、それに神会色が加えられて行つたとする方向では、この矛盾を解くことは出来

ない。韋処厚の碑文と慧忠国師語という客観的資料の示す方向は逆だからである。

そもそももし神会派が手を加えて行ったのであるならば、師説に矛盾する教説をそのままに残しておくはずがないであろう。現に、立場を異にする、恵昕本系壇經の祖本は、無相戒を解体しているのである。(前掲「六祖壇經研究枝談」参照)

六祖壇經の原本は神会が作成し、それに法海が手を加えて、無相戒の壇經に改換し、鄙譚を添糅した。それが現存する敦煌本系テキストの祖本である。そう想定することによつてはじめて敦煌本壇經の謎は解けるのではないか。(前掲「六祖壇經研究枝談」参照)。

法海の改鼠が「改換壇經」と「添糅鄙譚」を中心とするものであったとすれば、その主張の邪魔にならなかつた部分は、神会原本のままに残されているのではないか、そういう考えのもとに、私は、伝法偈および祖統説が神会の手になった可能性のあることを論じた(「初期禅宗の祖統説と北山録」『仏教学セミナー』第六十号、一九九四年一〇月、「壇經敦煌本の伝法偈」『禅学研究』第七十三号、平成七年一月、「壇經神会原本へ」『花園大学文学部研究記要』第二八号、一九九六・三)。

例の二十年懸記も神会原本にあってと思われる。石井本神会録四九段以下は、神会の師資血脈伝から鈔し来つたものと言われるが(故適「神会遺集」四一八頁)、そこに、

我滅度後、四十年外、豎立宗者即是

とあって、四十年懸記が見られる。これは安祿山の反乱に際しての神会の活躍を評価してのものであるろう。しかし壇經が作成されたのは遅くとも天宝十二年(七五三)までであり、それ以後に起こつたことを知ろうはずがない。もし師資血脈伝に二十年懸記がすでにあつたのだとしたら、石井本神会録が成つたのは貞元八年(七九二)であるから、その時四十年懸記に改められたのであろう。よしんば血脈伝から横すべりさせたのだとしても、つまり壇經作成時の

創作ではなかったとしても、二十年懸記が壇經神会原本にあったことは間違いないであろう。敦煌本壇經は、それをそのまま残しているのである。

また神会は、六祖の逸話を収録したであろうから、敦煌本壇經には、六祖慧能の肉声も聞けるのかも知れない。