

六祖壇經の書志學的研究 (下)

松本文三郎

四 壇經三本の比較 (二)

余輩は前節に於て興聖寺本の「緣起說法門」と「悟法傳衣門」と(現明藏本の「行由第一」)の三本異同の一斑を記述した。興聖寺本の第三、「爲時衆說定慧門」より第八、「問答功德及西方相狀門」即ち現明藏本の第二の「般若」より第六「懺悔」に至るまでの、主として禪の教義を説く所は、勿論前に一言した如く分章の顛倒や、偶頌の入換や、更らに五分法身香の説を始めとし、諸種文字章句の修正増補はないでもないが、其内容に至つては三本何れも大なる變異はない。これは吾人の大に注意すべき點であつて、此等諸章が壇經の最も主要な部分であり、又これが壇經の最も古い部分ではなからうかと思ふ。で今此等諸章に於ける文字が如何様に後世修補せられたかの一斑を知るが爲め一二の例を擧げて置かう。

(六一) 說摩訶般若波羅蜜門(現藏本般若第二)初の文

敦煌本

— 興聖寺本

— 明藏本

與善知識說摩訶般若波羅蜜法、

師言、善知識、既識三身佛了、更爲說摩訶般若波羅蜜法、

次日韋使君請益、師陞座告大衆曰、總淨心念摩訶般若波羅蜜多、復云、善知識、

善知識雖念不解、惠能與說各々聽。

各々至心諦聽、世人終日口念、不識自性、猶如誦食不飽、口但說空萬劫、不得見性、終無有益。

菩提般若之智、世人本自有之、尺緣心迷不能自悟、須假大善知識示導見性、當知愚人智人佛性本無差別、只緣迷悟不同、所以有愚有智吾今爲說摩訶般若波羅蜜法使汝等各得智慧、志心諦聽吾爲汝說善知識世人終日口念般若、不識自性般若、猶如說食不飽、口但說空、萬劫不得見性、終無有益。

此三本の比較によつて解説的文句の次第に増益せられたことが一見最も明了である。

(口)興聖寺本前記般若門終の偈、(明藏本懺悔第六の終に置換えられたもの。)此偈は興聖寺本と明藏本とは全然同じだが、敦煌本とは文字に於て多少の異同がある。

敦煌本

愚人修福不修道 謂言修福而是口
 布施供養福無邊 心中三業元來在
 若將修福欲滅罪 後世得福罪無造
 若解向心除罪緣 各自世中真懺悔^(悔)
 若悟大乘真懺悔^(悔) 除邪行正即無罪
 學道之人能自觀 即與悟人同一擲
 大師今傳此頓教 願學之人同一體
 若欲當來覓本身 三毒惡緣心中洗
 努力修道莫悠悠 忽然靈度一世休
 若遇大乘頓教法 虔誠合掌志心求^(手)

興聖寺本
明藏本

迷人修福不修道 只言修福便是道
 布施供養福無邊 心中三惡元來造
 擬將修福欲滅罪 後世得福罪還在
 但向心中除罪緣 各自性中真懺悔
 忽悟大乘真懺悔 除邪行正即無罪
 學道常於自性觀 即與諸佛同一類
 吾祖惟傳此頓法 普願見性同一體
 若欲當來覓法身 離諸法相心中洗
 努力自見莫悠悠 後念忽絕一世休
 若悟大乘得見性 虔恭合掌至心求

是れは單に字句の修正に過ぎないが、興聖寺本が如何に其字句を修正したかを知るべく、又明藏本が直接間接興聖寺本に依つたものであることをも知るべきである。

(ハ)尙興聖寺本の第八、問答功德及西方相狀門最後の偈、(明藏本では第二般若章の終に移した
もの)と興聖寺本と明藏本との間、文字は全然同じであるが、敦煌本にあつては前と同様文字に異
變があるのみならず、偈文中前後都合五句が新たに増補せられて居る。文字の變異は煩に渉るから
今且らく之を略することとし、此には増益せられた五句だけを擧げて置く。

敦 煌 本

興聖寺本
明藏本

色類自有道 離道別覓道

(第二十五句以下)
色類自有道 各不相妨惱 離道別覓道

覓道不見道 到頭還自懊

終身不見道 波々度一生 到頭還自懊

(第四十一句以下)

但自去非心 打破煩惱礙

但自却非心 打除煩惱破 增愛不關心

若欲化愚人 是須有方便

長伸兩脚臥 欲擬化他人 自須有方便

(第四十九句以下)

法元在世間 於世出世間 勿離世間上

佛法在世間 不離世間覺 離世覓菩提

外求出世間 邪見出世間 正見出世間

俗如求兔角 正見名出世 邪見是世間

邪正悉打却 此但是頓教 亦名爲大乘

邪正悉打却 菩提性宛然 此顯是頓教

迷來經累劫 悟則剎那間

亦名大法船 迷聞經累劫 悟則剎那間

前記圈點を附した句は總べて敦煌本には缺け、興聖寺本に新たに増補せられた所である。(批點は文字の異同を示す。)斯くして敦煌本の「此說通及心通」の偈は、前後通じて五十五句より成立つて居るが、興聖寺本以後は六十句となつた。其他諸處可なり長い解釋的文句の増益せられた所もないではないが、内容に於ては大體變化ないから今は一切之を省略する。

明藏本壇經機緣第七以下は前にも記した如く敦煌本や興聖寺本に見えない新たな話が増補せらるゝのみならず、其既に存する所に於ても、其文章字句の異同殊に甚だしい。今此には其二三の例を擧げ其一班を推想せしむることとする。

(七)志誠の話、(興聖寺本十、南北二宗見性門、明藏本頓漸第八。)明藏本では惠能と神秀とが寶林と玉泉とに居たので、時人皆南能北秀と稱し、南北頓漸の分あり、而も法は是れ一種唯人に利鈍あるのみと説き、然る後「然秀之徒衆、往々譏南宗祖師不識一字、有何所長、秀曰他得無師之智、深悟上乘、吾不如也、且吾師五祖親傳衣法、豈徒然哉、吾恨不能遠去親近、虛受國恩、汝等諸人母滯於此、可往曹溪參決」とあるが、此一段の文は敦煌本にも興聖寺本にもない、此等兩本では單に次の如く記してあるだけである。

敦煌本

興聖寺本

神秀師常見人說惠能法、疾直指路。

一 秀聞能師說法徑疾、直指見性。

そこで門人志誠の聰明多智なりを見、竊かに曹溪に往き其法を聞かしためたが、彼の惠能の法を聞くや、忽ちに開悟し、其玉泉より來ることを告白したといふのであるが。明藏本の「時祖師告衆曰、今有盜法之人、潛在此會、志誠即出禮拜」といふ文句は二本の共に缺く所である。それから三本には次の如くある。

敦 煌 本

惠能大師曰、汝從^(彼)被來、應是細作、志誠曰、未說時即是說、乃了即是、六祖云、煩惱是菩提、亦復如是。

興聖寺本

師曰、汝從玉泉寺來、應是細作、對曰不是、師曰何得不是、對曰、未說即是說了不是、師曰、煩惱菩提亦復如是。

明 藏 本

師曰汝從玉泉來、應是細作對曰不是、師曰何得不是、對曰未說即是說了不是、師曰、汝師若爲示衆、對曰、常指海大衆、住心觀靜、長坐不臥、師曰、住心觀靜、是病非禪、長坐拘身、於理何益、聽吾偈曰、
生來坐不臥 死去臥不坐

即ち初の問答の一段は三本殆んど同じいが、明藏本の「師曰汝師若爲示衆」以下は全く新たに増補せられた所である。

(八)又三本が如何に次第に増益變更せられたかは、同志誠の話中次の一段の文を見れば容易に之を想像することが出来る。

敦煌本

興聖寺本

明藏本

大師言、如汝聽悟說看悟所

見處

心地無^(經)疑非自^(性)姓戒、心地無

師曰、汝師、戒定慧接大乘人、吾戒定慧接最上乘人、

師曰、汝師、戒定慧接大乘人、吾戒定慧接最上乘人、

悟解不同、見有遲疾、汝聽吾說、與彼同否、吾所說法不離自性、離體說法名爲相說、自性常迷、須知一切萬法皆從自性起用、是真戒定慧法、常見自性自心、卽是自性等佛、吾心地無非自性

悟解不同、見有遲疾、汝聽吾說與彼同否、吾所說法不離自性、離體說法名爲相說、自性常迷、須知一切萬法皆從自性起用、是真戒定慧法、聽吾偈曰
心地無非自性戒 心地無癡

亂是自姓定、心地無癡自性(在)
(慈ノ説)是。

戒、心地無癡自性慧、心地
無亂自性定。

自性慧 心地無亂自性定

不增不減自金剛 身去身來

本三昧

誠聞偈悔謝乃呈一偈曰、

五蘊幻身 幻何究竟

廻趣眞如 法還不淨

此文の初め一段は敦煌本に殆んど全く缺く所であり、興聖寺本に至つて増補せられ、而して其増補の文は其儘明藏本の踏襲する所となつた。のみならず明藏本では、更らに「不增不減自金剛」以下の文を追補した、その次第變化の迹は最も明了に之を見得るのである。

(九)其他此等諸章には増補極めて多いのであるが、餘り繁瑣に渉るから此には略する。が唯其内容に於て吾人の大に注意を要するものがあるから、以下之に就き少しく比較して置かうと思ふ。其一は前にも一言した經末六祖懸記の一段である。

敦煌本

興聖寺本

明藏本

上座法海向前言、大師、大
師去後衣法、當付何人、大

法海上座問曰、和尚去後、
衣法當付何人、師曰吾於大

問曰、正法眼藏傳付何人、
師曰有道者得、無心者通。

師言、法即付了、汝不須問

吾滅後二十餘年、邪法遼亂
惑我宗旨、有人出來、不惜
身命、弟佛教是非、堅立宗
旨、即是吾正法。

梵寺說法、直至今日、抄錄
流行名法寶壇經記、汝等守
護度諸群生、但依此說是真
正。

大師言法海向前、吾滅度後
二十年間、邪法撩亂、惑於
正宗、有一人出來、不惜身
命、定於佛法、堅立宗旨、
即是吾法、弘於河洛、此教
大行。

又問、後莫有難否、師曰吾
滅後五六年、當有一人來取
吾首、聽吾記曰頭上、養親
口裏須餐、遇滿之難、楊柳
爲官。

又云、吾去七十年、有二菩
薩從東方來、一出家一在家
同時興化、建立吾宗、緝緝
伽藍、昌隆法嗣。

此引用文中の第一節付法の件に就いては、興聖寺本が最も詳細のやうであるが、しかし之と同様のことは第九の諸宗雜問門（敦煌本にも殆んど同文）中既に説く所であるのみならず、第十一の教示十僧傳法門の初にも、既に十僧を以て各惠能没後に於ける一方の師となし、其法を付囑せられて居るのであるから、此問答は既に重複し居るのである。此點からして敦煌本の「法既付了」といふの

は最も當を得て居る。興聖寺本が何故に此に前と同様の文を繰返したか其意を得ない。明藏本は興聖寺本の此文を前既に「眞假動靜偈」の後に記して居り、此に再び之を繰返すを得ないので「有道者得」等といふが如き曖昧な文句を以て之に代えたものと思ふ。

第二節の盜難の件は敦煌本、興聖寺本共に缺く所である、是れは守塔沙門令韜錄なるものから取つて新たに之を補ふたものであることは疑ない、(但曹溪別傳にも此事は記されて居る。)其話は要するに新羅僧金大悲なるものが、錢二十千を賄ひ張淨滿をして六祖の塔中に入り、六祖の頭を截り取らしめ、海東に歸り之を供養せんと企てた。守塔の衆僧驚き之を官に訴ふ、時に縣令楊侃、刺史柳無忝之を聞き、遂に賊を捕え、頭は之を舊に還し、守塔沙門令韜の説により賊の罪は特に之を赦免したといふのである。此に「滿之難」といふ滿とは張淨滿、「楊柳爲官」の楊柳とは縣令楊侃と刺史柳無忝のことであるのは言ふ迄もない。所で「令韜錄」によると此盜難を以て「開元十年壬戌八月三日」夜のこととなす、若し果してこれが事實とすれば六祖沒後十年である。然るに「別傳」では其年時並びに事實に於て稍之と異なつて居る。同書にはいふ。

至開元二十七年、有刺客來取頭、移大師出庭中、刀斬數下、衆人唯聞鐵聲、驚覺見一孝子奔出寺、尋迹不獲。

即ち「別傳」では盜の何人たるかも明らかならず、又彼は六祖の體を庭中に引出し頭を截つたとし、

前の塔中に於てしたといふのと稍異なり、又別傳では其盜遂に捕得なかつたとするのも前と其趣の相違する所である。のみならず別傳では之を以て開元二十七年のこととし、前記十年とするに後く、こと十七年である。前節にも述べた如く別傳の記年の一般に頗る杜撰なる點から之を見れば、これも若し事實であつたとすれば令韜錄の方が正しいのではなからうかと思ふ。兎に角現藏本壇經には盜の名并びに官人の名をも擧ぐるのであるから、此記事は別傳から採來つたのではなく、其令韜錄からであることは明らかである、且つ明藏本では此令韜錄なるものを附録として縁起外紀の終に附記して居るのを見ても、愈其事は疑を容れないのである。然るに壇經では「吾滅後五六年」といふのは何故であらう。別傳では六祖滅後二十七年であり、令韜錄でも十年の後である。五六年といふことは有り得ない。尙ほ令韜とは果して如何なる人物であるか明らかでなく、壇經や別傳中にも其名は顯はれぬが、景德傳統錄には之を以て惠能の門人として其名を擧げてある。若し惠能門人で其師の滅後塔の守護者であつたとすれば、假令で惠能晩年の弟子であつたとしても、彼と同時在世の人でなければならぬ。所が今壇經附録に載する令韜錄の終には、憲宗が惠能に大鑿禪師と諡し、其塔を元和靈照といつたことまでも記し、又王維、柳宗元、劉禹錫の碑のことにも説及んで居る。大鑿禪師の諡は憲宗元和の十年に下された所であるから、六祖滅後正さに百有三年、柳宗元の碑は同百六年、劉禹錫の碑は更らに之に後くる、こと三四年である。令韜なるものが既に六祖同時

の弟子であり、而して此等憲宗時代の事實をも知つたとすれば、彼の年齢は少くとも百二十歳でなければならぬ。これは少しく長きに過ぐるやうである。若し果して然りとすれば令韜なるものは實在して居たとしても、此等記録は令韜の自から記した所ではなく、後人彼の名に託して記したのか、或は他人が彼の録に追補したか、何れとも判らぬ。

前文第三節の敦煌本や興聖寺本に見る六祖滅後二十年の預言は、圭峯宗密や景德傳統錄等にいふが如く明らかに荷澤神會を暗示したものである。傳統錄(卷五神會傳)にはいふ

唐景龍中〔神會〕却歸曹谿、祖滅後二十年間、曹谿頓旨沈廢於荆吳、嵩嶽漸門盛行於秦洛、乃入京天寶四年方定兩宗、乃著顯宗記盛行于世。

乃ち神會の上京し南頓北漸の説を一世に鼓吹したことによつて、彼六祖の豫言なるものが成立したことを知るべきである。だから彼の豫言が神會の事業を指示することは殆んど疑を容れない。而して此景德傳統錄の記事は決して彼に創まつたのではなく、恐らく是れは圭峯宗密の言によつたものか、或は之と同一資料に據つたものであらう。宗密の圓覺經疏鈔(卷三の下)には

天寶四載兵部侍郎宋鼎請〔神會〕入東都、然正道易申、謬理難固、於是曹溪了義、大播於洛陽、荷澤頓門派流於天下、

といひ、又同師資承襲圖にも

天寶初荷澤入洛、大播斯門、方顯秀門下師承是傍、法門是漸、既二宗双行、時人欲揀其異、故標南北之名、自此而始。

ともいふ。此等によつて之を見れば神會は南頓北漸の説を立て、從來神秀系禪法の専ら行はれた洛陽附近の北方支那に進出し、之と對抗せんと企てたもので、其結果宋高僧傳(卷八、神會傳)に「致普寂之門盈而後虛」とも、又「會之敷演顯發能祖之宗風、使秀之門寂寞矣」ともいふ如く、遂に其勢力北宗を壓し、惠能の門をして獨り天下に盛ならしむるに至つたのである。これは壇經中に載する豫言と全然一致するものである。しかしながら、敦煌本壇經では「吾滅後二十餘年」とあり、興聖寺本では「二十年間邪法撩亂」とある。天寶四年に神會始めて入京したものとすれば、これは惠能の滅した先天二年の後正しく三十二年である、二十年又は二十餘年とはいへない。寧ろ三十餘年と稱すべきであらう。然らば此二十の二は三の誤寫の如くにも考へらるゝが、前記兩書何れも二となす所を以て見れば容易に誤寫とも斷すべきではない。又圓覺疏鈔や師資承襲圖の著者圭峯宗密は神會系の傳統者であつて、荷澤宗を極力鼓吹したものであるから、其祖師の傳記に於て其史實を誤つたとも考へられぬ。宋僧傳(前同處)では極めて漠然と

開元八年勅配住南陽龍興寺、續於洛陽大行禪法、聲彩發揮、……南北二宗時始判焉。

といひ、其京に入つたのが果して何年であつたか明らかならぬ。しかし此記事の後天寶年間の事實

が記されて居る所を以て見れば、神會の入京は開元年間のことのやうに推測せられる。尙宗密の前記神會傳には次の如くいふ。

〔神會〕洛陽詰北宗傳衣之由、及滑臺演兩宗真僞、與崇遠等詩〔持力〕論一會、具在南宗定是非論中、……普寂禪師、秀弟子也、謬稱七祖、二京法主、三帝門師、朝臣歸崇、……嶺南宗徒甘從毀滅、法信衣服、數被譖謀、事如祖章、傳授碑文、兩遇磨換、據碑文中所叙、荷澤親承付屬、詎敢因循直入東都、面抗北祖、詰普寂也。

北宗の神秀は惠能に先つこと七年、神龍二年既に滅したから、神會時代、北方の禪は主として其門人普寂、義福等によつて發揚せられて居たのである。が普寂は開元二十七年、義福は又其翌二十八年に相次ぎ滅して居る。若し宗密の傳ふる如く神會が東都に於て普寂と對抗したものとすれば、遅くも其滅した開元二十七年以前でなくてはならぬ、更らに之に後る、五年の天寶四年であるべき筈はない。且つ宗密の此文は「南宗定是非論」なるものに據つたらしい。此論は從來世に傳はらなかつたものであるが、最近敦煌地方より出上し、殘闕本であるが、稍其一端を知ることが出来る。民國十九年胡適氏は「神會和尚遺集」卷二、及卷三として出版した。同書内題には、

菩提達摩南宗定是非并序

獨孤沛撰

とあり、而して其序の初には、

弟子於會和上法席下、見與崇遠法師論義、便修、從開元十八、十九、廿年、其論本並不定、爲修未成、言論不同、今取廿一載本爲定、後有師資血脈傳亦在世流行。

とある。即ち南宗定是非論なるものは神會の門下獨孤沛の作つた所であるから、神會同時の筆録と稱して差支ない。而して今此序文を見れば彼が開元十八、九、二十、二十一年に互り、崇遠等と神會との問答の席に侍し、其筆録を作つたものと思はれる、但其中何故か開元十八、九及び二十年の筆録は未定本として存し、二十一年の筆録だけが完成した、これが即ち此本であるといふのらし。然るに之に次ぎ又いふ。

我襄陽神會和上、……於開元廿二年正月十五日在滑臺大雲寺、設無遮大會、廣資嚴飾、昇師子座爲天下學道者說。(此に師資傳統のこと説く)

又見會和上在師子座說、菩提達磨南宗一門、天下更無人解、若有解者、我終不說、今日說者、爲天下學道者、辨其是非、爲天下學道者、定其旨見。

此に開元廿二年の事實を説くのは甚だ奇怪である。若し此廿二年が廿一年の誤寫であつたとすれば、事實は極めて明了となるが、若し之が果して廿二年であつたとすれば、著者が廿一年本の序文中翌年の事實をも便宜繰上げ著録したものとでも見るべきであらう。しかし、若し神會が開元二十二年に天下學道者の爲め其是非を辯じ其宗旨を定めたものならば、何が故に此二十一年本に「南宗

定是非論」と題したであらうか、是れ亦怪しむべきである。で余輩は寧ろ序文の開元廿二年は廿一年の誤寫であつたと認定したのである。果して此推測が誤ないとすれば、神會は開元廿一年に始めて傍正頓漸の説を以て普寂に對抗したこととなる。普寂は此時八十三歳、入寂前六年であり、六祖惠能の滅後二十年（壇經にいふ如く先天二年八月入滅すれば、餘四ヶ月）である。乃ち二十年又は二十年餘の預言は全然之と符合するのである。

然らば神會が天寶四年入京宗旨の是非を定めたといふ圭峯宗密や景德傳統錄の説は如何に之を解釋すべきか。一は神會同時の記録であり、一は時代は稍遅くれたりとはいへ、神會を距る尙ほ甚だしく遠いものではない、のみならず宗密の如きは前にも一言した如く荷澤の流を汲み其説を鼓吹するに努めたものであるから、其祖師の事蹟を誤り傳へたとも考へられぬ。必らず何等か其據る所があつたに相違ない。此兩者の記録は互ひに相違し、一見頗る奇怪なやうであるが、其當時の宗教界の事情を仔細に考察すれば、是れ亦必らずしも怪しむに足らず、而して兩者共に事實であつたのである。元來神會は開元八年南陽に至り、（宋高僧傳）同十七八年前後滑臺に移り住し、二十一年滑臺在留の間、始めて南北の傍正頓漸の説を唱えたのである。南陽も滑臺も共に今河南府に屬するが、洛陽よりは遙かに東方の地である。北方支那は神秀以來北宗系の最も盛なる所である。神會が忽然南方より來つて南頓北漸の説を唱え、北宗系を貶黜せんとしても、容易に其根底を覆し得なかつた

のである。特に東都洛陽を距る頗る遠い、比較的邊鄙の地なるに於てをや。是に於て彼は天寶四年、北宗系の根本地盤たる東都に上り再び前説を此に擧揚したのである。宋僧傳に「普寂之門盈而後虛」といひ、或は「使秀之門寂漠矣」といふが如きは、實に彼が洛陽に於ける活躍の結果である。斯く考へ來れば神會の南北宗旨の是非を定めた始は、開元二十一年、滑臺に於て、あつたが、其實際上効果を擧げ得たのは寧ろ天寶四年洛陽に移つてからであつたといはなければならぬ。而してこれは決して余輩の單なる想像ではない、余輩は此に之を證明すべき二種の記録を擧げ得るのである。其一是圭峯宗密の前記圓覺疏鈔、神會傳末段の文である。此には前に引用した天寶四載入京、大に頓門の教を播揚したことを述べ、之に次ぎ、

然北宗門下勢力連天、天寶十二年被譖聚衆、敕黜弋陽郡、又移式當郡、至十三載、恩命量移襄州。至七月又敕移荊州開元寺、皆北宗門下之所毀也。

とある。天寶十二年には神秀門下の英材普寂や義福の没して後十有餘年である。而も尙ほ其勢力は神會をして久しく一定の地に安住するを得ざらしめたのである。況んや普寂や義福在世の日に於てをや。開元二十年前後滑臺の如き邊地に於て、如何に彼が大聲疾呼したとしても、中央都會に於ける北宗の地盤は牢として動かし得なかつたことは明了である。第二に證とすべきは歷代法寶記の文である。法寶記とは何人の作る所であるか不明であるが、同じく敦煌出土本で今大正藏經第五十一

卷中に收載せられて居る。此書も恐らく神會の傍正論に對する反對論の一資料であらうと思ふが、これは弘忍の一派智詵禪師なるものから處寂、無相を経て大歴九年に没した無住に至る迄の傳統を記し、惠能の信衣は轉々此派に傳はつたことを説いたものである。恐らく大歴九年を距ること遠からざる時代に於て無住系のものゝ作つた所であらう。此中神會の事蹟を述べいふ。

開元中滑臺寺爲天下學道者定其宗旨。

天寶八載中洛州荷澤寺亦定宗旨。

乃ち神會が滑臺と洛陽とに於て重ねて南北二宗の是非を論定したことは秋毫疑を容れぬのである。而して一は開元年間であり、一は天寶年間であつたことも明らかである。此には單に開元中とあるのは獨孤沛の文によつて其二十一年なるを知るべきであるが、次回を以て天寶八載となすのは前諸書の四載となすのと稍相違するが、是れは何れかの誤寫であつたかも知れぬが、何れの果して事實であるかは容易に斷言し得ない。或は天寶四年に滑臺から洛陽に移り、八年に重ねて宗旨を定めたのであつたかも知らぬ。何れにしても滑臺と洛陽との二處に於て重ねて之を論定したことだけは事實として認めなければならぬのである。

談少しく岐路に入つたが、壇經に於ける二十年の預言の神會を暗示することは前述する所によつて明了となつた。然るに明藏本にあつては何故か此預言を削除し、之に代ゆるに別傳説く所の七十

年の預言を以てした。但明藏本壇經の此文は前にも一言した如く直接景德傳統錄より採り來つたので、別傳からではない。或は傳統錄の著者は神會の末流でなかつたので、特に神會を暗示する如き預言を削去り、神會傳には歴史的事實として之を擧ぐるに止めたのではなからうか。七十年の預言は何人を暗示するか、殆んど全く不明である。此預言が別傳に創まり、別傳は六祖滅度の後、唐の建中二年に至る迄計七十一年に當るとある所から、或は別傳の著者が自から之に任して居たのでなからうかとも思はれるが、別傳の著者は果して何人であつたか判らぬ。又一は出家、一は在家の菩薩と稱する他の一人は吾人の想像をも許さぬ所である。

(一〇)明藏本壇經では前記七十年預言の前に、惠能入滅の後、衣法何人に付すべきかの問答があり、之に次ぎ達磨付法の偈や心地含諸種の六祖の偈が擧げられて居るが、敦煌本や興聖寺本では、此等の偈は彼二十年の預言の後に記され、文章が前後倒置されるのみならず、明藏本では此二偈の間に「師復曰」といひ一相三昧、一行三昧の説が増補せられて居るが、此等の文字は敦煌本、興聖寺本の何れにも存せざる所である。尙ほ敦煌本では此に達磨と六祖との偈のみならず達磨から六祖に至る各祖の偈が載せられ、六祖の偈も第一第二と二頌存する。此間は三本の共に大に相異なる所である。

敦煌本

興聖寺本

明藏本

衣不合轉、汝不信、吾與誦
 先代五祖傳衣付法誦、若據
 第一祖達磨頌意、即不合傳
 衣、聽吾與汝頌、頌曰、
 第一祖達磨和尚頌曰、
 吾大來唐國、傳機救名清(發情)
 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
 當本願無地、花從何處生
 第三祖僧璨和尚頌曰、
 花種雖田地、地上種化生(毛)
 花種無性生、於地亦無生
 第四祖道信和尚頌曰、
 花種有生性、田地種花生

若非此人、衣不合傳、汝多
 不信、吾與汝說先祖達磨大
 師傳衣偈頌、據此偈頌之意
 衣不合傳、偈曰、

吾本來東土、說法叙迷情
 一花開五葉、結果自然成

(闕)

(五二)

然據先祖達磨大師付授偈意
 衣不合傳、偈曰、

吾本來茲工、傳法救迷情

一華開五葉、結果自然成

師復曰、諸善知識、汝等各

々淨心聽吾說法、若欲成就

種智、須達一相三昧一行三

昧、若於一切處而不住相、

於彼相中不生憎愛亦無取捨

不念利益成壞等事、安閒恬

靜、虛融澹泊、此名一相三

昧、若於一切處行住坐臥、

純一直心不動道場、真成淨

土、此名一行三昧、若人具

二三昧、如地有種、含藏長

先緣不_レ和_レ合 一切盡無_レ生

第五祖弘忍和尚頌曰、

有情來種_レ下 無情花即_レ生

無情又無_レ種 心地亦無_レ生

第六祖惠能和尙頌曰、

心地含_レ情_レ種 法雨即_レ花生

自吾花情_レ種 菩提果自_レ成

能大師言、汝等聽、吾作二

頌取達磨和尚頌意、汝迷人

依此頌修行、必當見_レ性、第

一頌曰、

心地邪花放 五葉逐根隨

共造無明_レ荼 見被_レ荼風吹

第二頌曰、

心地正花放 五_レ荼逐根隨

六祖壇經の書志學的研究

師曰、吾有一偈、還用先聖大

師偈意、偈曰、

心地含_レ種_レ性 法雨即_レ花生

頓悟_レ花情_レ已 菩提果自_レ成

(闕)

養_レ成_レ熟_レ其_レ實_レ、一_レ相_レ一_レ行_レ亦_レ復_レ

如_レ是_レ、我_レ今_レ說_レ法_レ、猶_レ如_レ時_レ雨_レ

普_レ潤_レ大_レ地_レ、汝_レ等_レ佛_レ性_レ譬_レ諸_レ種_レ

子_レ、遇_レ茲_レ霑_レ洽_レ、悉_レ得_レ發_レ生_レ、

承_レ吾_レ旨_レ者_レ、決_レ獲_レ菩_レ提_レ、依_レ吾_レ

行_レ者_レ定_レ證_レ妙_レ果_レ、聽_レ吾_レ偈_レ曰_レ、

心_レ地_レ含_レ諸_レ種 普_レ雨_レ悉_レ皆_レ萌_レ

頓_レ悟_レ華_レ情_レ已 菩_レ提_レ果_レ自_レ成_レ

師說偈已曰、其_レ法_レ無_レ二_レ、其_レ

心_レ亦_レ然_レ、其_レ道_レ清_レ淨_レ亦_レ無_レ諸_レ相_レ

汝_レ等_レ慎_レ勿_レ觀_レ靜_レ及_レ空_レ其_レ心_レ、此_レ

心_レ本_レ淨_レ無_レ可_レ取_レ捨_レ、各_レ自_レ努_レ力_レ

隨_レ緣_レ好_レ去_レ、爾_レ時_レ徒_レ衆_レ作_レ禮_レ而_レ

退_レ。

(五三)

共修般若惠 當來佛菩提

師說偈已、令門人且散。

六祖說偈已了、放衆生散。

此比較對照によつて一見明らかなるが如く、興聖寺本は大體敦煌本に據り、唯二祖以下五祖に至る偈を略し、又六祖の後の二頌を除いたのである。明藏本は此削正した興聖寺本を基とし、前に述べた如く一相三昧、一行三昧の説並びに師、偈を説き已つて曰く其法無二云々の一段、即ち前記字傍批點を加へた頗る長い文を新たに添加したことが判る。所が此新たに加はつた二段の文は殆んど之と同一の文句を以て景德傳統錄中既に現はれて居る。又達磨及び六祖の偈も全然景德傳統錄に載する所と同じい。(但六祖偈の第二句普雨悉皆萌の萌が生となつて居る。)して見ると景德傳統錄の成れる以前、何等かの傳記の斯く變化したものがあつたので、元代に至り始めて斯く修正せられたのでないことも明らかである。尙ほ序ながら敦煌本二祖以下の傳衣偈と景德傳統錄に載する所を對照すれば次の如くである。二祖の偈中三、四句が「本來無有種、華亦不曾生」と變ぜられ、三祖の偈の三、四句は「若無人下種、華地盡無生」となり、四祖の偈では第一句だけは同じで、二、三、四句は「因地華生生、大緣與信合、當生生不生」と改められ、第五祖の偈は「有情來下種、因地果還生、無情既無種、無性亦無生」と全句に涉つて改修せられて居る。此等も傳統錄の著者が始めて修正したか否か明らかでない。

(一一) 明藏本並びに興聖寺本壇經の卷末六祖の將さに滅せんとするや、法海が和上如何なる教法を留め、後代衆生をして佛性を見るを得せしむるかとの間に對し、六祖は「佛在衆生中、一念平直即衆生成佛」の旨を述べ、終に自性眞佛偈なるものを擧げてある。敦煌本にあつても大體之と同様であるが、唯彼に於ては此眞佛偈の前に眞佛解脫頌なる一篇が挿入せられて居る、是れは他の二本の全然闕く所である。今其文を左に擧げて置く。

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、法海願聞、代々流傳、世々不絕、六祖言、汝聽、汝與說、後代世人若欲覓佛、但識佛心、衆生即能識佛、即緣有衆〔生字脫〕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	心劔佛衆生	平等衆生佛
一生心若劔	佛在衆生中	一念吾若平	即衆生自佛	我心自有佛	自佛是眞佛
自若無佛心	自何處求佛				

勿論敦煌本以外の二本には此偈はないが之と同様のことは長行を以て述べられて居る。恐らく此偈は偈としては甚だ拙劣なるものであるから、後人之を長行に變じたのではなからうかと思ふ。で今興聖寺本に就き之に相當する長行を見れば次の如くである。

自性若悟衆生是佛、自性若迷、佛是衆生、自性平等、衆生是佛、自心邪險、佛是衆生、汝等心若

險曲、即佛在衆生中、一念平直、即是衆生成佛、我心自有佛、自若無佛心、何處求真佛、
而してこれは現明藏本と全然同じ。

(一二)前にも一言した如く敦煌本並びに興聖寺本壇經の終には壇經傳統者の名を列記してあるが、明藏本には全然之を闕く。而して敦煌本と興聖寺本との間には其傳統者に多少の増補相違がある。明藏本の之を除き去つたのは、或は後世法海系の傳統者が判らなくなつた爲めではなからうか

敦煌本

興正寺本

明藏本

此壇經法海上座集、上座無常付同學道深、々無常付門人悟眞、々々在嶺南浹漕山法興寺、見今傳受此法、如付山法須德上座、很知心信佛法、立大悲、持此經以爲衣承、於今不絶、和尚本是韶州曲江懸人也、如來入涅槃、法教流東土、共傳無住

至元和十一年、詔追諡曰大鑒禪師、專具劉禹錫碑、洎乎法海上座無常、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現也。

年二十四傳衣、三十九祝髮說法利生三十七載、嗣法四十三人、悟道超凡者、莫知其數、達磨所傳信衣、中宗賜磨衲寶鉢及方辯塑師真相并道具、永鎮寶林道場、留傳壇經、以顯宗旨、興隆三寶、普利群生者。

即我心無住、此眞菩薩、說

眞示行實喻、唯教大智人、

是旨衣凡度、誓修行、修行

遭難不退、遇苦能忍、福德

深厚、方授此法、如根性不

堪⁽⁴⁾林量、不得須求此法、遠

立不德者、不得委付壇經、

告諸同道者、今諸密意。

興聖寺本では尙ほ敦煌本を受け其當時に至る迄の傳統者を補ひ擧げたものらしいが、明藏本では全然之を除き之に代ゆるに他の事實を以てしたのである。

五 壇經三本の比較 (三)

(一三)終りに釋迦佛より達磨に至る付法相承説に就き一言する。明藏本壇經に於ける此等付法の人名は、稍敦煌本や興聖寺本と相違する所がある。敦煌本並びに興聖寺本は殆んど相一致するが、明藏本壇經は景德傳統録や正宗記と同一である。而して前者が比較的古い傳説で、明藏本のは現存する所では景德傳統録に始まる。元來此付法相承の説は支那に於ては彼北魏時代に成れる付法藏因

緣傳が其最初のものである。而して隋より唐の初に至る迄は世の學者亦一般に之に導つたものらしい。隋の智者大師が其摩訶止觀の初に擧ぐる所、付法傳と全然同一なるを以ても之を知るべきである。しかしながら付法傳は人の知る如く釋迦佛以後第二十三祖師子比丘なるものに至つて其傳統が絶したることとなつて居る。唐代禪宗の盛となつて後、此師子比丘から達磨に至る迄の傳統を増補することとなつた。而して其資料となつたものは言ふ迄もなく彼達磨多羅禪經であつた。(勿論此場合禪經の達磨多羅と菩提達磨とが同一人と見做されて居るのである。)是故に釋迦佛以後迦葉より師子比丘に至る傳統は大體に於て付法藏因緣傳が主ら其依る所であるから、壇經にあつても三本共大なる相違はない。が尙多少の出入があり、又音字に於ても異同がある。此等によつて見ると師子比丘以後の傳統者のみならず、それ以前のそれにあつても明藏本壇經の此傳統録は直接敦煌本や興聖寺本より繼承したのではなく、景德傳統録又は之と同一資料より取り來つたことが判るのである。で此には便誼比較の爲め第一表として迦葉より師子比丘に至る迄の傳統者を(一)付法藏因緣傳、摩訶止觀、(二)敦煌本歷代法寶記、(三)我邦傳敎の達磨大師付法相承師々血脈譜、圭峯宗密の圓覺經疏鈔、(四)敦煌本并びに興聖寺本壇經、(五)景德傳統録、正宗記、明藏本壇經に分類し、其出入異同を記すこととする。

付法藏因緣傳 摩訶止觀	歷代法寶記	傳教血脈譜 宗密圓覺疏鈔	敦煌本壇經 興聖寺本壇經	景德傳統錄 正宗本壇經
摩訶迦葉	同	同	同	同
阿難	同	同	同	同
商那和修	同	同	同	同
優婆塞多	同	同	同	同
提多迦 <small>(止觀作提迦多)</small>	同	同	同	同
彌遮迦	同	同	同	同
佛陀難提	同	同	同	同
佛陀密多	同	同	同	同
脇比丘	同	同	同	同
富那奢	同 <small>(作：耶奢)</small>	同 <small>(血脈、作富羅奢)</small>	同	同 <small>(作：夜)</small>
馬鳴	同	同	同	同
				婆須密

比羅	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
龍樹	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
迦那提婆	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
羅睺羅	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
僧伽難提	同(作:那)	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
僧伽耶舍	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
鳩摩羅馱	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
闍夜多	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
婆修槃多	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
摩奴羅	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
鶴勒那夜奢(止觀作 :夜那)	同(無夜奢二字)	同(血脈作:耶舍 圓覺作:夜遮)	同	同	同	同	同	同	同	同	同
師子	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同	同

附記——伽を佉、舍を奢、多を馱、毘を拘と作る如きは、古來常に互用する所であるから、今弊を避け之を略することゝした。
又第五祖の提多迦を今本止觀には提迦多とするのは恐らく誤寫であらう。第二十二祖の鶴勒那夜奢を、鶴勒夜那となすのと夜那の二字を誤り倒置したものと思はれる。景德傳統錄に第十八祖(付法傳等の第十七祖)伽耶舍多を伽那舍多となす如きも古寫本では邪と耶とは極めて混じ易いので、耶を邪と誤つたのである。

此に壇經に就いて注意すべきは

(一)敦煌本並びに興聖寺本では付法傳以來阿難旁出の弟子と稱する末田地を第三祖とし、師資相承中に加したること。

(二)之と同時第六祖彌遮迦を相承中より削除したこと。

(三)明藏本では前二者は付法傳を踏襲するが、彌遮迦の後第七祖として新たに婆須密を加へたことである。此中末田地を第三祖としたことは敦煌本に始まつたのではない、前表を見ても明らかなる如く法寶記中既に存する。法寶記の著者が始めて斯く變更したか否も明了でないが、元來末田地は商那和修と同時の祖師であつたといふのであるから、後世之を相承中に加へたものもあつたのではなからうか。智者大師の摩訶止觀にも

付法藏人、始迦葉終師子二十三人、末田地與商那同時取之、則二十四人

ともあるのを以て見ても、彼等二人の共に付法の弟子である所から、之を列祖中に算入して居たものがあつたのであらう。而して法寶記は此列祖譜に據つたものと思はれ、敦煌本や興聖寺本も亦直接之を採つたか若くは之と同一資料に據つたと見るべきである。しかし末田地を祖師中に列すれば、其師子に至る迄は二十四人となるべきである。が迦葉より師子に至る間二十三人を算するのが付法傳以來の通説である所から、遂に彌遮迦を除き其二十三人の數を保存したか、或は壇經の據つ

た原資料に偶々彌遮迦を誤脱して居たか、何れかであらう。二十三人の中特に彌遮迦のみを削除すべき特殊の理由も發見せられぬ所から見れば、後の假定が寧ろ可能であつたかも知れぬ。明藏本の婆須密を第七祖としたのは景德傳統錄によつたのであるが、景德傳統錄に始まつたか否は不明である。唐代中葉の傳説では後に記す如く師子比丘以後に配せられて居るのであるが、婆須密は佛滅四百年後の出世とも傳へられる所から、之を適宜第七祖としたのではなからうか。何れにしても與聖寺本は敦煌本に據つたことは疑ないが、明藏本又は又其所依の景德傳統錄は之と系統を異にする資料に據つたことも明らかである。此事は敦煌本や與聖寺本が共に佛陀密多と書するを景德傳統錄乃至明藏本壇經が同様に伏駄密多となし、前者の富那奢を後者は富夜奢となし、前者の比羅が後者は迦毗摩羅と變じ、前者の僧伽耶舍を後者は伽耶舍多となした所を以て見ても容易に之を證明し得るのである。思ふに唐末から宋初に至る間斯かる傳統譜が何人かに依つて作られたのであらう。

師子比丘より達磨に至り傳統は、唐代六祖以後禪宗の盛に行はれ、特に南北正傍の諍論の起つて後増補せられたものであり、而して此にあつてはその變異も一層甚だしい。

法實記	血脈譜	圓覺疏鈔	敦煌本壇經	同與聖寺本	景德傳統錄、正宗記、明藏本壇經
(師子比丘) 舍那婆斯	同	同	同	婆舍斯多	同
優婆掘	婆須密	優婆掘	同	優婆掘多	不如密多

婆須密多

僧伽羅叉

婆須密

僧伽羅

婆須密多

般若多羅

僧伽羅叉

優婆掘

僧伽羅叉

須婆密多(婆須)

僧伽羅叉

菩提達磨

菩提達磨

達磨多羅

菩提達磨

菩提達磨

菩提達磨

前表によつて之を見るに師子比丘より達磨に至る間に補入せられた四師の名稱は、法寶記以來興聖寺本壇經に至る迄全然同一である。(但興聖寺本が舍那婆斯を後世壇經の如く婆舍斯多となす點だけが獨り他と相違する。)しかし其順序は互ひに相違し、優婆掘を補入の第二とするあり、第四とするあり、婆須密を第二とするあり、第三とするあり、第四とするあり、僧伽羅叉を第三とするあり、第四とするのがある。如何なる理由によつて斯く相違を來したか。此問題を解決する爲めには先づ以て此等四師の名稱を何れよりして採來つたかを明らかにせなければならぬ。此に補入せられた四師は前にも一言した如く明らかに達磨多羅禪經に本づくのである。禪經の初めには佛滅度後、尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優波崛、尊者婆須密、尊者僧伽羅叉、尊者達磨多羅、乃至尊者不若密多羅、諸持法者、以此慧燈次第傳授とある。即ち迦葉より末田地に至る迄は既に前の傳統録中に列舉せられて居るので、舍那婆斯より達磨多羅に至る五師を取つて此に増補し、最後の達磨多羅と菩提達磨とを同一人となしたのである。是故に圭峯宗密の如きは列祖中には、尙ほ達磨多羅の名を存してあるが、其傳には支那に來つ

て禪法を弘めた達磨其人となし、法記もその表中には菩提達磨となしながら之に次ぎ、

西國二十九代除達磨多羅卽二十八代也

ともいひ、同じく菩提達磨と達磨多羅とを同一人物となして居る。元來禪經に説く迦葉阿難の後の末田地とは、いふ迄もなく傳統録中、或は第三祖となし、或は阿難旁出となすものと同一人であり、舍那婆斯とは四祖又は三祖の商那和修であり、次の優婆崛とは五祖又は四祖の優婆鞠多であることは疑ない。随つて此等祖師を二十餘代の後に入れらるべき筈はないのである。が此等の不合理を説くことは今余輩の目的とする所ではない、此では唯其所依の何處にあるかを明らかにすれば足るのである。で若し此等祖師の名が禪經から採り來られたものとすれば、其歴史的であると否とを問はず、其順次は舍那婆斯、優婆崛、婆須密、僧伽羅叉と列せらるゝのが當然である。乃ち法寶記や興聖寺本が大體正しく、他の諸本は皆之を誤つたものと思ふ。斯かる人物の前後次第を變更すべき特殊の理由や事實が存在した譯ではないのであるから、故意に之を變化したものとは考へられぬ。恐らく後世轉寫の際、次第に誤寫せられ斯く諸種變異を生ずるに至つたと考へるのが穩當であらう。敦煌本壇經も後の二人を前後顛倒して居るに關はず、興聖寺本は正しく禪經の順次を保持して居るのは、恐らく改修の際之を訂正したものと信ずる。但此に一の奇怪なるのは、禪經を始め敦煌本壇經に至る迄、何れも舍那婆斯とあるのを婆舍斯多と變じたことである。商那和修と同音を

表はしたものとすれば、舍那婆斯が寧ろ之に近く、婆舍斯多の誤なることはいふ迄もない。興聖寺本が優婆崛以後の人名の唐代既に顛倒錯置せられたものをも訂正し、之を禪經の順次に復したに關はず、婆舍斯多にのみ之を誤つたのは頗る奇怪である。しかしこれも恐らく興聖寺本作者の依つた禪經が偶此に誤寫されて居たのではなからうか。婆舍斯多の名は外には見當らないやうであるから、興聖寺本作者が特に之を改變すべき理由もなかつたことと思ふ。

景德傳統錄以下明藏本壇經に至る迄は、婆舍斯多のみは興聖寺本により之を蹈襲するが、優婆崛以下三人の名は全然之を削除し、(勿論婆須密だけは第七祖として前に補入した)從來の傳統錄に見ざる全然新たなる不如密多、般若多羅の二人を以て之に代へた。此中不如密多の名は禪經にも顯はれて居るが、此には「尊者達磨多羅乃至不若密多羅」とあり、不若密多羅は達磨多羅より以後の傳統者でなくてはならぬのであるから、不如密、般若、達磨と次第するは到底有り得べからざることである。般若多羅に至つては禪經には其名すら現はれて居ない。しかしこれは景德傳統錄著者の始めて唱へた所ではなく、恐らく前者と別系統の傳説に據つたものであらう。所が東晉時代慧觀の「修行地不淨觀經序」(出三藏記集卷九)を見ると、

佛涅槃後、阿難曲奉聖旨、流行千載、先與同行弟子摩田地、摩田地傳與舍那婆斯……傳此法至於屬賓、轉至富若蜜羅、富若蜜羅……後至弟子富若羅……富若蜜羅去世已來五十餘年、弟子去世二

十餘年、曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共諳得高勝、宣行法本。

といひ、而して此曇摩多羅が天竺より來り、其法を婆陀羅（禪經の譯者覺賢）と佛陀斯那に傳へたとある。今の壇經等の傳統は即ち此説を承けたのであらう。此には明らかに次第順序を説き、先づ舍那婆斯（後の婆舍斯多）を擧げ、次に富若蜜羅（即ち後の不如密多）次に富若羅（後に般若多羅と變ず）最後に曇摩多羅菩薩（之を達磨多羅即ち菩薩達磨となす）が此法を相承したとなすのであるから、其時代の相違は今姑らく之を置く、其順序は全然後世傳統録や壇經の傳説と符合する。乃ち慧觀の言が抑も後世傳説の据つて生じた根源である。而して尙ほ宋の契嵩の正宗論（第二編）には唐の寶林傳を引き、

寶林傳曰、佛大先乃跋陀之弟子、菩提達磨始亦學小乘禪觀於跋陀、後與大先皆稟法於般若多羅。

といふを以て見れば、寶林傳は今傳はらぬが、慧觀序に基づき此新たなる傳統を作り、序中の富若羅を般若多羅に、從つて恐らく富若密羅を不如密多となしたのであらう。何が故に禪經本文の傳統を採らずして、慧觀序に述ぶる所を取るに至つたかは明らかならぬが、或は本文に述ぶる優波崛や婆須密等の遠く過去の人なるを思ひ、慧觀序の如く師資相承の明らかにして達磨多羅に直接先てるものを選ぶに至つたのかも知れぬ。佛祖統紀（卷二十一）には宋の子昉が契嵩の二十八祖説に對し止訛を作り之を拆いたことを説き、其略に

契嵩立二十八祖、妄據禪經熒惑天下、斥付法藏爲謬書、此由唐智炬作寶林傳……炬妄陳於前、嵩
繆附於後、瀆亂正教、瑕玷禪宗。

といつたとあり、又智昭の「人天眼目」(卷五)にも

二十四祖師子尊者度婆舍斯多、兼出達磨達、其錄具在唐會稽沙門靈徹序、金陵沙門法〔智の誤か〕
炬所編寶林傳。

といひ、何れも寶林傳を以て其始となす。寶林傳の制作の果して何年であつたかは確として判らぬ
が、釋氏稽古略(卷三)には、

寶林傳、貞元十七年建康沙門慧炬、天竺三藏勝持、編次諸祖傳法記識及宗師機緣、爲寶林傳。

とあるから、貞元十七年の頃に編成せられたものと推測せられる。若し貞元十七年に成れりとせば
長慶の宗密や我邦弘仁十年の血脈譜よりは約二十年前ではあるが、大暦年間に成れる法寶記よりは
約二十餘年後のものらしいから、達磨を以て二十八祖又は九祖となす説は必らずしも寶林傳に始
まるものではない。しかし寶林傳の婆舍斯多乃至達磨に至る傳統は、法寶記等第一類の諸書と其系
統を異にするを以て見れば、景德傳統錄以後の諸書に見る如き傳統は、或は寶林傳に始まるのでは
なからうかと思ふ。尙ほ前記人天眼目には前文の次ぎに、

據前魏天竺支彊梁樓續法記、具明師子尊者遇難以前傳衣付法之事。

ともいふ。此續法記なるものは甚だ怪しむべきものであり、三國魏の時既に斯かる傳統説があつたとは到底信ずるに足らず、支彊梁樓なるものも亦歴史的人物なるや否は疑はしい。何れにしてもこれは後人の僞作であらうと思ふが、寶林傳制作前後或は俗間斯かる書があつたのでらうと思ふ。しかし此書は契嵩の正宗記によれば、過去七佛より二十五祖婆舍斯多に至るものといふを以て眞なりとせば、婆舍斯多迄は何れの傳統説にあつても大體同様であり、其異なる所はそれより達磨に至る間に存するのであるから、寶林傳は或は婆舍斯多までは之に據り、それより以後は新たに慧觀序を取つて之を補ふたのであらう。(婆舍斯多の名も或は寶林傳に始まつたのかも知れぬ。)

以上略述する所によつて之を見れば、達磨二十八又九祖説は宋以前唐代より既に並び行はれた所で、兩者共に大體は法藏傳に本づくものではあるが、一は禪經本文を以て之を補ひ、一は慧觀序を以て之を補ふたのである。而して景德傳統録の出づる以前は、前説が主として少くとも有識者間に行はれ、同書以後は専ら後説が用ゐらるゝことゝなつた。興聖寺本は殆んど前者の終をなしたものと思はれる。

然らば達磨を以て二十八、九祖となす説は果して何時頃よりして生じたとなすべきか。慧觀序に據る第二傳統説(明藏本系)が若し寶林傳から始まつたとすれば、貞元十七年前後からであつたといはなければならぬ。禪經本文による第一種傳統説は長慶年間の圓覺疏並びに之より數年以前の傳教

血脈譜共に之を傳ふるを以て見れば、當時は禪學者間一般に用ゐた所であつたらしい。而して若し法寶記が太曆年間に制作せられたとすれば尙ほ之に先つこと數十年、寶林傳の成れる貞元十七年よりも二十有餘年以前、既に少くとも一部の學者によつて唱えられたものと信ずる。最近胡適氏は、二十八代之説、大概也是神會所倡、起於神會的晚年。

と説き、其證として第一は敦煌本壇經は神會一系に出す所となし、此壇經には二十八代を説くが故に、第二の證としては李華の天台宗左溪大師碑には同じく達磨を以て二十九世となし、而も左溪の元朗は天寶十三年に卒して居るから、此時は神會未だ死せず、其晩年に當るからといふのである。しかし此等の理由は甚だ薄弱であつて吾人の尙ほ容易に信ずべからざるものである。六祖壇經の一篇が神會又は其一系のものゝ作る所となすのが、既に一の假定である。勿論南頓北漸説は神會の始むる所であるから、壇經中の此説は廣い意義に於ける神會一系の手に出たものといはるゝであらう。しかし此に吾人の注意すべきは神會一系とは、神會若くは之と同時の神會門下とは限らぬのである。神會以後其説の既に行はれてから、南宗系の人によつて増補せられたとしても何等差支ない。又左溪大師碑にいふ所が、若し左溪の説を記したものとすれば、左溪は天寶十三年歳八十二を以て卒したのであるから、神會と同時先輩である。神會又は神會系のものゝ敦煌本壇經を作つたとすれば、此傳統は神會又は其一系のものが始めて倡えたといふよりも、左溪の説又は之と同一資

料に據つたものとなすのが、寧ろ穩當であらう。しかし尙此には二個の吾人の注意を要するものがある。其一は李華の左溪碑に述ぶる傳統は左溪の言を傳へたものとは限らぬことである。だから左溪が天寶十三年に卒したからといつて、此傳統説が必ず天寶十三年以前に成立して居たとも斷言すべきではない。其前か後かは秋毫之を證し得ない。が作者李華は太曆の初に卒したのであるから、先づ大體神會と同時在世の人である。で神會時代斯かる傳統説の存したことだけは確かである。但李華は此碑文に南宗の一派のみの傳統を説いたのではない、北宗も南宗も牛頭乃至天台の禪迄も、佛の心法を相承したとなすのである。而して是れは到底神會等の南宗のみが唯一正脈であるとなす説と相容れない。寧ろ其れは神會又は南宗以外の系統の思想に据つたのでなからうかと思ふ。此等の點より見れば李華の二十九代説が神會又は其一系より出たものとは考へられない。其二、特に吾人の注意を要するは、敦煌本壇經は過去七佛より數え慧能を以て三十五代とする、で若し迦葉から之を算すれば二十八代となる。然るに李華の碑文によれば達磨を以て二十九世となす、恐らく是れは法寶記述ぶる所と同一であつたのであらう。若し彼が神會作る所の壇經に據つたとすれば、何が故に之を變更したであらうか。余輩の考ふる所によれば、是れは寧ろ彼と其系を異にした一説であつたと信ずるのである。

一體六祖の頃に至る迄は、達磨以前の傳統説は禪學者の措いて問はざる所であつたらしいが、神

會の正傍の辨が倡えられてから、達磨以前に迄溯り、其傳統が論ぜらるゝことゝなつた。しかし神會時代（即ち開元の頃）から元和時代に至る迄は、其傳統説も未だ一定せず、學者の間各其見る所によつて異つて居たらしい。開元二十一年神會が滑臺にあり宗旨を定めた前後、崇遠が「唐國菩提達磨既稱其始、菩提達磨西國復承誰後、又經幾代」と問へるに對し、神會はいふ。

菩提達磨西國承僧伽羅又、僧伽羅又承須婆蜜、須婆蜜承優婆曇、優婆曇承舍那婆斯、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、唐國以菩提達磨爲第八代、西國有般若蜜多羅承菩提達磨後、唐國惠可禪師承菩提達磨後、自如來付西國、與東國總經有一十三代（神會語錄第三殘卷、敦煌本）

十三代とは言ふ迄もなく六祖慧能に至る迄である。而して此に擧ぐる八代とは、全然前記達磨多羅禪經に據つたのである。それ故に更らに崇遠が達磨の何故に八代なることを知るかとの間に對しては、

據禪序中、具明西國代數、又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達磨、答一如禪經序中説。

とある。勿論惠可が達磨に斯かることを聞いた抔とは事實到底有り得べからざることであり、是れは慧可が法を達磨に問ふたといふ文を神會が付會強辨したに過ぎないのである。要するに神會時代は達磨の西天傳統説の始めて起つた時で、時代の遠近如何を問はず、一に禪經述ぶる所を以て其儘

達磨の傳統となしたことを知るべきである。尙ほ序に一言すべきは神會の顯宗證である。今此文は景德傳統錄(卷三十)に收載せらるゝが、近時敦煌よりも出土した。之には頓悟無生般若頌と題し、卷首は缺けて居るが、中間より終は全い。現行本と多少文字の異同出入はあるが、内容は先づ大體に同様である。所で現行本では其末に

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、屈此爲初。

とあり、神會が既に達磨二十八祖を倡えた如く見へるが、敦煌本には自世尊以下前記批點の部分、四句二十三字がない、恐らくこれは後人の増補した所であらう。胡適氏は之を以て神會が晩年其説を變じたものとも考へて居るが、これは單に想像であつて、何等信すべき理由はなす。

敦煌出土本には又楞伽資持記なるものがある。此にあつては楞伽經の翻譯者求那跋陀羅を以て禪の第一祖となし、達磨は其法を繼いだものとするのである。是れは宛も天台に於て龍樹を以て始祖となし、慧文、慧思と次第相承したといふのと同様である。資持記は景德傳統錄では弘忍の門より出たといふ玄奘の弟子淨覺の作る所といふ。淨覺の生卒年代は明らかならぬが、王維の「大唐大安國寺故大德淨覺師塔銘」に據れば、淨覺は「姓韋氏孝和皇帝庶人之弟也」とあるから先づ開元時代前後に在世した人かと思ふ。で或は此説が達磨の傳統を説いた始めてのものであつたかも知れぬ。

而して之に對し太曆年間に成れると思はるゝ前記法寶記の二十九代説が起つたのではなかなうか。で法寶記には前記達磨以前の傳統を説いた後、

「有東都沙門淨覺師、是玉泉神秀禪師弟子造楞伽師資血脈起一卷、接引宋朝求那跋陀三藏爲第一祖。不知根由、或亂後學、云是達磨祖師之師求那跋陀、自是譯經三藏小乘學人、不是禪師、譯出四卷楞伽經、非開受楞伽經與達磨祖師、達磨祖師自二十八代、首尾桐傳、承僧伽羅又、

と述べて居る。此には淨覺を以て秀禪師の弟子とある。王律塔銘には「聞東京有願禪師、乃脫履戶前、樞衣座下」といひ、願の門人であつたことは疑ないが、願は或は神秀の弟子で、景德傳統錄が誤つて居るのかも知れぬ。楞伽の譯者彌陀を小乘學人となすのは多少誤つて居る。跋陀は開元錄(卷五)にも「以大乘學故世號摩訶衍」ともあり、楞伽以外勝鬘等數部の大乘經典をも譯出して居る。

しかし彼は比較的多く小乘經典をも出し、又阿闍若習禪經(闕本)の如き小乘禪經とも思はるゝものをも譯して居るので、或は此には小乘學人と稱したのかも知れぬ。兎に角跋陀を以て達磨の師となすに對し、法寶記は二十九祖説を主張したのである。尙ほ此資持記の著者は無相の弟子らしく、而して無相は處寂を通じ智誥の門人であり、智誥は弘忍の門から出たものである。同じく弘忍の門より出たとしても、前の淨覺と稍其系統が異なつて居たのである。二十九代説は前記李華の左溪大師碑にも載つて居るから、太曆前後に至る迄も世に倡えられたことが判る。達磨二十八代説は現行本

顯宗起の文をして後世攬入とすれば、我邦の傳教、圭峯の圓覺疏を以て最古のものに見なければならぬ。圭峯の據る所は明らかでないが、傳教は其血脈譜に「謹案傳法記云」といひ、傳法記なるものを引いてある。傳法記は其前文に又西國佛祖代々相承傳法記とも稱する。斯かる書が何人の作か明らかならぬが當時世に行はれ、傳教も之と同時の圭峯も之に據つたのであらう。傳教の越州録を檢すれば其中「西國付法記」一卷なるものがある、是れが即ち前の傳法記のことであらう。越州録は傳教が唐の貞元二十一年に寫得來つたのであるから、それ以前既に支那に行はれたものに相違ない。尙白樂天の「西京興善寺傳法堂碑銘並序」には

釋迦如來欲涅槃時、以正法密印、付摩訶迦葉、傳至馬鳴、又十二葉傳至師子此邱、及二十四葉傳至佛陀先那、先那傳圓覺達磨

といふ。此碑は白樂天が元和十二年六祖下再傳馬祖道一の弟子惟寬(大徹)の奉した記念の爲め建てたものであるから、元和頃の傳説であらうと思ふが、二十四葉佛陀先那に傳へ、先那から達磨に傳はつたとすれば、達磨は正しく二十五代となる譯であり、從來の諸説とも頗る相違する。(其銘の中には「佛以一印付迦葉、至師〔大徹〕五十有九葉」との句もあるが、五十有九とは何等かの誤寫であらう、如何様に之を計算するも五十九の數は之を得られないのである。)佛陀斯那(又は佛太先)とは禪經の慧遠や慧觀の序にも其名を出してあるが、何れも達磨多羅と同門の弟子で、達磨は東土に

來り、先那は西天にあつて其法を弘めたといふ。此先那を以て達磨に法を傳へたとするのは、甚だ奇怪なることであるが、事實の眞偽は今此に論じる所ではない。元和の頃に至る迄斯かる傳説が一部學者の間に倡えられ、二十八又は二十九祖説の尙ほ一般社會に行はれなかつたことを知るべきである。

余輩の想像する所によつて見れば、彼の天台が龍樹を以て祖師となし、淨土敎家が龍樹天親の法を傳へたとすが如く、禪家も先づ初めには淨覺の楞伽の譯者求那跋陀を以て達磨の祖師となす説が起つたのではなからうか。しかし跋陀は譯經者としては知らるゝが、達磨禪を傳へた痕迹もないことであるから、社會は禪經に説く所を附會し、達磨七代説を唱えたのであらう、而してこれは何れも開元年間、六祖入滅後遠からざる時代のことである。しかし佛滅から達磨に至る約一千年の間、僅かに七代とするのは餘りに不合理である所から、次には付法藏傳と禪經とを連結し、此に二十九代説が成立した、これが天寶の末年か太暦の間のことである。(李華左溪大師碑法寶記)傳數や圭峯の二十八代説は、要するに阿難の次に末田地を列するか否に於て二十九代説と相違するだけである。元來末田地は付法傳に於ては之を傍出とするのであるから、之を祖師世系に列するに多少不合理な點がないでもない、で付法傳の本文に據り之を除外することとなり、此に二十九代が二十八代説と變つたのではなからうか。而して傳敎の所謂傳法記なるものが何時制作せられたか判らぬ

が、約太曆以後貞元の頃に至る間のことであらう。しかし此等二十八代説は禪經の本文によつて師子比丘以後を補ふたのであるが、此等の祖師は前にも述べた如く遙か古代の人物であり、之を直ちに菩提達磨に接するは歴史的に頗る首肯し難い所から、舍那婆斯以下諸師の名を削り、或は之を前に補入し、新たに慧觀の序文により不如密多、般若多羅の二人を以て之を代へ、景德傳統錄以降見る所の形をなした、而してこれが寶林傳に本づくとするれば、貞元十七年頃に成れるものといはなければならぬ。斯く考へ來ると、達磨傳統説の次第に變化し來つた順序並びに其理由が善く明了となり得るのである。しかし元和の頃迄は世間尙ほ多少の異説が行はれ、一定する所がなかつた、のみならず宋の初に至る迄は、寶林傳の説が最後に顯はれたに關はず、學者は之を取らず、寧ろ圭峯等の説を奉じて居たものらしい。思ふに寶林傳は元來俗書で、契嵩の正宗論に「其文字鄙俗、序致煩亂、不類學者著書」とまで評せらるゝ如く、一般學者の讀む所とならなかつたに對し、前者は圭峯の如き其學識禪思一代に卓越したものが、其著作に明記したが爲め、其説は永く後世に行はるゝに至つたのであらう。しかし宋時代歴史的的研究が進むに隨ひ、俗書でも寶林傳が寧ろ事實に近い所から、遂に景德傳統錄以後専ら之に據るやうなことゝなつたのであらう。而して敦煌本並びに興聖寺本は内容に於ては達磨二十九代説に相似、而も何故か彌遮迦を除いたが爲め二十八代説の形を保持して居るのである。

(一四)此篇を終るに臨み尙ほ最後に敦煌本に就き一言附記して置きたい。前に引用した郎侍郎作の六祖法寶記叙に「六祖之說、余素敬之、患其爲俗所增損、而文字鄙俚繁雜殆不可考」といふものは、果して敦煌本を意義するか否を知らぬが、敦煌本壇經も其文字頗拙劣であるのみならず、誤寫誤字乃至同音互用の字甚だ多く、意義の頗る明了を缺く所も少くない。中に就き吾人の稍興味を感ずるのは其互用の字である。唐代俗間如何に亂雜に同音字を互用して居たかの一斑を知る爲め、左に之を列舉して置かう。(初に舉ぐる所は敦煌本に用るもの、括弧内のはその正字である。)

姓(性)	流(留)	悟(吾)	名(迷)	門(問)	清(情)
假(繫)	明(迷)	鏡(境)	章(障)	量(慮)	名(明)
西(星)	敬(境)	名(命)	到(倒)	道(導)	遇(愚)
海(悔)	志(至)	議(疑)	諦(帝)	德(得)	問(聞)
指(旨)	聞(文)	僧(會)	聞(問)	敬(啓)	幸(行)
淨(靜)	摩(魔)	花(化)	性(世)	求(救)	保(報)
油(由)	性(聖)	弟(定)	懸(縣)		

等以て之を推測すべきである。

又敦煌本の文章が如何に錯亂顛倒して居るかの一例として、興聖寺本、第十一教示十僧傳法門の

初五對、十二對、十九對等の文を擧げて置く。

敦 煌 本

外境無情對有五、天與地對、日與月對、
 暗與明對、陰與陽對、水與火對、語與言
 對、法與相對、有十二對、有爲無爲〔對〕
 有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、
 色與空對、動與淨對、清與濁對、凡與性
 對、僧與俗對、老與少對、大々與少々對
 長與短對、高與下對、自性居起用對有十
 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、峻與平對、煩惱與菩提對、慈與空對
 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〕有清無親

興聖寺本(明藏本)

外境無情五對、天與地對、日與月對、明
 與暗對、陰與陽對、水與火對、此是五對
 也、法相語言十二對、語與法對、有與無
 對、有色與無色對、有相與無相對、有漏
 與無漏對、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、此是十二對也。自性記用十九對
 長與短對、邪與正對、癡與慧對、愚與智
 對、亂與定對、慈與毒對、戒與非對、直
 與曲對、實與虛對、險與平對、煩惱與菩
 提對、常與無常對、悲與害對、喜與嗔對
 捨與慳對、進與退對、生與滅對、法身與
 色身對、化身與報身對、此是十九對也。

對、言語與法有十二對、内外境有無五對

三身有三對、都合成三十六對法也。

即ち第一の外境の五對中、敦煌本では語言、法相をも其中に列擧するが爲め實は七對となり、而して次の十二對とは何の十二對か更らに判らぬことゝなつた。即ち「語與言對、法與相對」は「法相語言」の誤寫である。次の十二對の中「語與法對」が前の五對中に繰上げられた代り、終の十九對中の長短と、更らに新たに高下の二を加へ、其數十三となる。最後の十九對には長短が十二對の中に加へられ、新たに體用、性相、有親無親の三對が増加せられた、而も中間慈と毒、悲と害の二對が缺け、之に代るに唯慈と空との一を以てしたるより、全數二十となる。其本文の錯亂以て知るべきである。尙ほ最後に「言語と法とに十二對あり、内外境に五對あり、三身亦三對なり」といふが、此では「都合三十六對」とはならぬのである。此等は實に奇怪なる誤寫である。

敦煌本壇經は斯く善本とは稱し得ないものではあり、又これが決して壇經最初の形でもない、があるによつて吾人は唐末に於ける壇經の如何なるものであつたか判り、又興聖寺本は多少之を修正したとはいへ、尙ほ大體に於て唐本を繼承したものとすることも明らかにし得る點に於て、吾人に貴重なる資料となるのである。而して現藏本は興聖寺本を基礎としたとはいへ、既に其篇章をも前後錯置し、曾溪別傳や景德傳統録や恐らく又契嵩の三卷本等をも雜糅し、更らに一層増補し成れ

るので、壇經の舊を去ること愈遠く、六祖の面目は愈渺乎として認め難きに至つたのである。

(附記——余輩が初め本篇起稿に際しては、最後の結論として「六祖壇經の作者並びに年代考」の一章を附する豫定であつたが、餘りに紙數を費すこと多くなつたが爲め、本篇は一先づ此に擱筆することゝなし、他日機會を得て更めて之を發表し、江湖の批評を仰ぐことゝした。昭和七年五月)