

## 『六祖壇經』と華嚴思想

— 敦煌本『六祖壇經』の無相戒の思想と華嚴の性起思想 —

華嚴學研究所長 小 島 岱 山

## はじめに

即今即処において自己自身が善法（『大慈大悲』）を行ずること、これが『六祖壇經』（以下、『壇經』と略称）の無相戒の具体的意味である。念念に善法を實踐する自己は、そのつど善法の当体そのものとなるが故に、即時に人間界を超越して大宇宙の世界へと雄飛する。大宇宙そのものとなった自己自身は虚空の如き自己自身に遭遇し、自らの性の空なることと、自らの相の無なることを自覺する。と同時に、性の空なる自己、相の無なる自己は、同じく虚空の如く、大宇宙の果までも徧満し一切時一切処に存在している自己自身でもあるということに思い到る。自己自身は大宇宙の如く、大虚空の如く、一切皆空、一切皆無でありながら、一切時一切処に存在し、一切時一切処に存在しながら、一切皆空、一切皆無であるということ、これが五台山系華嚴の性起思想の精髓である。この性起思想は中国仏教が辿りつくことの出来た最高度の唯心思想であると言って良く、八世紀中頃以降のあらゆる中国仏教思想の原理的根拠になっている。<sup>(1)</sup>『壇經』の無相戒の思想は勿論のこと、南宗禅思想の原理的根拠もまた、この五台山系華嚴の性起

思想に存することは言うまでもない。

『華嚴經』は仏陀の覺証の世界を直説する經典であり、我々衆生をして大宇宙の生命をストレートに感得せしめる經典である。大宇宙の靈氣、大自然の息吹を我々の身心のすみずみにまで滲み渡らせてくれる經典である。その意味で、あの広大なる中国大陸、天と地との迫力を身をもって知ることが出来る中国大陸に生きる中国民族は『華嚴經』の心を、いち早く体解することが出来、自らの宗教思想の根底に華嚴の思想を置くことが出来たのである。中国の四大聖地<sup>(2)</sup>をはじめ、中国各地の仏教寺院や石窟寺院、あるいは中国大陸の一部と言ってもよい韓半島の仏教寺院を訪ねるならば直ちに理解できるように、日本を除く東アジア諸国の仏教は華嚴の思想を基調とする仏教なのである。

中国仏教を代表する南宗禪が、その思想的根柢を華嚴思想に求めたということは余りにも当然のことなのであり、何ら不思議なことではないのである。むしろ、このような事実<sup>(3)</sup>に気づくことなく行われて来た従来の禪思想研究の方が、よほど摩訶不思議としか言いがたい。本拙論で取り挙げる『壇經』に限って言えば、従来の『壇經』研究は日本人に依る日本の感覺の『壇經』研究であつたということであらう。

さて、筆者は既に拙論、『六祖壇經』の思想と華嚴の思想<sup>(4)</sup>において『壇經』にとって最重要なる思想である、無相戒の根本思想は、華嚴の『妄盡還源觀』(以下、『還源觀』と略称)の思想、ないしは『還源觀』的思想、すなわち華嚴の性起思想であると論じておいた。本拙論ではさらに詳しくそのことについて論ずることにしたい。

# 一

敦煌本『壇經』の最古層に属する部分は、鈴木・公田校訂本<sup>(5)</sup>の分段番号で言えば、

〔一〇〕 歸依自三身仏

(一一) 四弘誓願

(一二) 無相懺悔

(一三) 無相三帰依戒

(一四) 摩訶般若波羅蜜

であるとされる。この部分について、柳田聖山氏は、「この部分が後世の附加や改編を受けぬ最古の層に属すること  
を示し、壇經成立の歴史の意味を物語ると言つてよい」と述べている。<sup>(6)</sup> 敦煌本『壇經』はまさにこの部分から出発し  
たのであり、この部分の思想こそが敦煌本『壇經』の根本思想であつたのである。しかもこの部分は、「後世の附加  
や改編を受けぬ最古の層に属する」部分であるということであり、「壇經成立の歴史の意味を物語ると言つてよい」  
ということであるから、『壇經』の原本の思想をそのまま伝えてゐる可能性が最も大きい部分でもあるということに  
なる。

なお、摩訶般若波羅蜜の部分のうち、(一六)の全文を柳田聖山氏は五門戒儀の中に含めて考えているようである  
が、既に小川隆氏が指摘<sup>(7)</sup>しているように、(一六)の中の後半部分、すなわち、「善知識、摩訶般若波羅蜜最尊、最  
上第一、……」以下は、『南宗定是非論』の『金剛經』宣揚説の部分の改変であり、したがつて、この(一六)の後  
半部分は『壇經』の原本には存在しなかつた部分であり、五門戒儀からは取り除くべきものであると考える。

さて、(二〇)から(二四)前半までの五門戒儀の部分のうち、はじめに(二〇)から(二三)の部分につい  
て検討してみよう。しかしながら、(二〇)から(二三)までのうちで最も重要にして根本の思想が語られてゐる部  
分は、なんと言つてもやはり(二〇)の部分である。この(二〇)の段について柳田聖山氏は、「就中、最初の帰依  
自三身仏の一段は、恐らく他の何れの授戒儀にも見当らぬもので、(中間省略)、重要な意義を有つて居り、壇經の戒  
儀の独自の特色をなすものである」と論じている。<sup>(8)</sup> (二〇)の、この帰依自三身仏の部分にこそ敦煌本『壇經』の独

自の思想、すなわち根本の思想が語られているのだということが理解できよう。そしてさらに、この帰依自三身仏のうちで、その最重要なる根本思想が述べられているのは、当然のことながら清浄法身仏の部分である。

さて、その清浄法身仏に関する部分についてであるが、敦煌本『壇經』に、「万像參羅、一時皆現」<sup>(9)</sup>とある。この言葉は言うまでもなく、華嚴の、「万象森羅、一時炳現」の思想、すなわち海印三昧の思想に由来するものである。この海印三昧の思想は、筆者が言うところの性起思想を具体的に言い表すひとつの思想でもある。

さらに、敦煌本『壇經』には、「何名清浄身仏、善知識、世人性本自浄、(中間省略)、百姓常清浄」<sup>(10)</sup>、「世人性淨猶如清天」<sup>(11)</sup>とあり、衆生の本性は清天(虚空)の如き自性清浄なるものであるとされている。そして、「只為雲覆蓋、(中間省略)、不能了見日月星辰、忽遇惠風吹散盡雲霧、万像參羅、一時皆現」<sup>(12)</sup>、「吹卻名妄、内外名徹、於百姓中、万法皆見」<sup>(13)</sup>とある通り、迷妄なる煩惱の雲霧が取り払われて自性清浄なる存在となったところには、万法が一時に顕現するとあり、自性清浄の思想と海印三昧の思想とが、直接的に、かつ明確なかたちで結びつけられていることが知られる。海印三昧の場合と全く同様に、万法が一時に顕現するということも、筆者の言う性起思想の大きな特徴のひとつである。ちなみに、万法が一時に頓に顕現するという思想は、同じく自性清浄心を強調する『起信論』には一切全く存在しない。

また、何故に迷妄なる煩惱の雲霧が取り払われて自性清浄なる状態になると万法が一時に頓に顕現することになるのかと言えば、敦煌本『壇經』に、「万法在百姓」<sup>(14)</sup>、「一切法盡在百姓、百姓常清浄」<sup>(15)</sup>、「一切法自在百姓」<sup>(16)</sup>とあるように、自性清浄なところにはもともと万法が摂せられているからである。この思想については『起信論』にも存在する。華嚴教学において、自性清浄の思想と海印三昧の思想とを直接的に、かつ明確なかたちで結びつけた論書は『還源観』である。『還源観』では、自性清浄円明体の用として、海印森羅常住用と法界円明自在用とが設定されている<sup>(17)</sup>。

しかも、「妄盡心澄、万象斉現」<sup>(18)</sup>と言っている。さらに、自性清浄なところには万法が摂せられているというこ

とについては、『還源觀』は『法句經』の言葉と『起信論』の言葉を引用して、「森羅及万象、一法之所印、言一法者所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法<sup>(19)</sup>」と述べている。

敦煌本『壇經』の最古層をなすとされる無相戒に関する部分の根本思想、その中でも取りわけ重要な清淨法身仏に関する部分の根本思想は、明らかに『還源觀』の思想、ないしは『還源觀』に代表される『還源觀』的思想、すなわち華嚴の性起思想に基づいて書かれたものであることは明らかである。この事実は従来の『壇經』に関する如何なる研究論文においても指摘されたことがない。そしてこの事実の持つ意味は誠に重大である。

今、ここに二、三例を挙げてこの事実の持つ意味の重大さを考えてみよう。たとえば、柳田聖山氏は、『初期禪宗史書の研究』<sup>(20)</sup>の中で、「敦煌本『壇經』の最古層をなす独自の自性無相戒の思想を、南北両宗と流れを別つ第三の牛頭系のものと考えることによって、『壇語』と敦煌本『壇經』の矛盾を解き得るのではないか」と述べている。しかしながら、牛頭法融（五九四—六五七）、ないしは牛頭系の禪者の作ではないかと見做されている「心銘」<sup>(21)</sup>にも、或は『絶観論』<sup>(22)</sup>にも、敦煌本『壇經』の無相戒の思想を表す上において中心的な役割を演じている「自性」という言葉も、「自性清淨」という言葉も一切見当たらず、ましてや自性清淨なるところに万法が一時に顕現するなどといった思想は全く存在しない。さらにはまた、『宗鏡錄』に顕れる牛頭禪系の人物の思想においても事情は全く同様である。<sup>(23)</sup>

自性無相戒の思想、特にその中の清淨法身仏の思想については、牛頭禪系の思想とは全く無縁のものと言わざるを得ず、残念ながら柳田聖山氏の仮説は、敦煌本『壇經』の無相戒に関する思想内容の研究の立場からは、ほとんど全く意味を為さないもののように思われる。<sup>(24)</sup>後に詳しく論ずるところであるが、自性無相戒の思想は、ひとえに李通玄（六三三—七三〇、または六四六—七四〇）によって大成された五台山系華嚴思想<sup>(25)</sup>における性起思想の上に、『起信論』の思想を<sup>(26)</sup>上載せした『還源觀』の思想、すなわち華嚴の性起思想に基づいて作られているのであり、無相戒の思想的<sup>(27)</sup>研究、ひいては『壇經』全体の思想的<sup>(28)</sup>研究は、今後、このような華嚴の立場からは是非とも究明されなくてはならな

いものと思う。

また、柳田聖山氏は、仏光山国際禅学会議における『主題演説』<sup>(26)</sup>の中で、「とりわけ、鈴木大拙の少室逸書に収める（南陽）和上頓教解脱禅門直了性壇語（以下、壇語と略称）は、六祖壇經の本文研究にとって、決定的な資料のほずである。壇語より壇經へであつて、その逆ではありえない。（壇）の字の解明が、問題の鍵である」と宣言している。しかしながら、筆者が前述して来たところから知られるように、敦煌本『壇經』の最古層をなす無相戒の研究、その中でも取りわけ重要な清淨法身仏の本文研究にとって、決定的な資料となり得るのは、『還源觀』ではなくて他の何であると言ふのか。『壇經』独自の最も重要な思想を表す無相戒の部分については、『壇語』の思想の影響など微塵もないのである。決定的な意味を持つ資料は、『還源觀』であるはずである。なお、「（壇）の字の解明が問題の鍵である」ということに対する筆者の見解は後に論ずる。

さらにまた、次の様な事柄にも大きな問題が生じよう。それは、柳田聖山氏が『初期禅宗史書の研究』<sup>(27)</sup>の中で、「何れにしても、神会の晩年、若しくは寂後の頃に、当初、極めて素朴な形で出発した牛頭の『壇經』が」と述べていることに對してである。果して『壇經』は当初、極めて素朴な形で出発したのであるうか。答えは全くの否である。『壇經』の根本思想として『壇經』の原本に存在したであろう帰依自三身仏の思想、その中でも取りわけ重要な意味を持つ清淨法身仏の思想が、『還源觀』の自性清淨円明体の思想と海印森羅常住用の思想とであったということ、すなわち華嚴の性起思想であったということが判明した以上、『壇經』は当初、極めて高度な思想の書として出発したと言わざるを得ない。その理由は、清淨法身仏の部分に顕れている華嚴の性起思想は、玄奘の唯識思想、或は智儼、法藏の終南山系華嚴思想、さらには李通玄の五台山系華嚴思想を経て、八世紀中頃に完成した中国仏教における最も高度な唯心思想を語る思想だからである。そして、その最高度の唯心思想は、まさに『還源觀』そのものに端的に記されている。以上、述べて来たところから知られるように、八世紀中頃の中国仏教思想を代表する、最高度の唯心思

想を余すところなく十全に導入している『壇經』は、原本の作られた当初、最高度の思想の書として、すなわち極めて高度な形で出発したということは明らかである。また、このような『壇經』の根本思想の在り方と、中国仏教思想史の大きな流れから見て、『壇經』の原本は八世紀中頃以後、すなわち安祿山の反乱（七五七年、安祿山殺さる）直後に撰述されたものであるということは、ほぼ間違いないであろう。<sup>(28)</sup>

『壇經』に関する従来の研究成果に対して以上の他にも多くの問題点を指摘することが出来るが、このような重大な影響が各方面に生ずることとなった根本の原因は、ひとえに華嚴の思想を無視して『壇經』の研究を行って来たことに依るのである。例えば特に、南宗禅思想研究にとって根本の問題である、八世紀以後の心性論に関しては華嚴の唯心思想が根本となっているにもかかわらず、表面的な事相の面に執られて涅槃、天台系の思想のみに依って行われて来た従来の南宗禅思想研究は根底より問い直され、かつ全面的に改められなければならないものと思う。しかしながら、『法華經』の圧倒的な影響下にある日本にあっては、天台の思想が南宗禅思想の根本思想と最も深い関係にあるかのように専門の研究者でさえも誤解している面があり、筆者に依るこの様な主張を理解していただくことは容易なことではないと思うが、そうであればこそなおさら、引用經典とか『景德伝燈録』とかと言った表面的な資料に惑わされることなく、中国仏教思想の精華である華嚴思想を考慮に入れつつ、原典の本文そのものに対する厳密なる研究を基本的立場としたこの様な拙論を通じて、南宗禅思想の真実の在り方を明らかにしなければならないものと考ええる。

## 二

さて次に、『二四』から『二六前半』の部分について検討してみよう。この段について小川隆氏は、「敦煌本『六祖

壇經』の成立について<sup>(28)</sup>の中で、「(二四)」「(二六前半)」の方は、「(二〇)」に見える自三身仏の説明を、〈摩訶(大)般若(智慧)〉〈波羅蜜(到彼岸)〉の語に機械的にあてはめていただけのものであり、この部分の般若説はその内容をまったく「(二〇)」「(二三)」に依存しているといえることができる。これらのことから、この部分は、「(二〇)」「(二三)」の無相授戒儀の部分と、後に述べる「(二六後半)」「(二九)」の摩訶般若波羅蜜の部分とを接合する為に、後から創作、挿入されたものとも考えられるのではなからうか」と述べている。前述したように、「(二六)」の部分を前半と後半とに分けたことは小川隆氏の卓見であり、筆者も小川隆氏のこの見解を参考にして、「(二六後半)」は五門戒儀から切り離すべきであると論じておいた。

しかしながら、今ここに掲げた引用文における小川隆氏の主張には全く同調できない。その理由は、柳田聖山氏が「大乘戒經としての六祖壇經」<sup>(30)</sup>の中で、自の三身仏の名前の由来について述べている中に、「即ち十仏名の中の最初の清淨法身毘盧遮那仏と第二の円満報身盧舍那仏とを一括して法身とし、第三の千百億化身釈迦牟尼仏を第二に移して化身とし、第四の当来下生弥勒尊仏を第三に移して当来円満報身仏としたものであろう。而も此の推定は、十仏名の最後に置かれている摩訶般若波羅蜜が、此の戒儀の第五門に表われていることで確かめられる」とある通り、「摩訶般若波羅蜜」という名称そのものが、三身仏の各名称と起源を同じくしている可能性が非常に大きいからであり、したがって、「摩訶般若波羅蜜」の部分は最初から無相戒の中に存在していたと考えるのが妥当なのではないかと思われるからである。

さらに、思想的にも小川隆氏が前掲の引用文の中で論じているような理由は成立し得ないように思われるからである。少々長い論述になるが記してみよう。敦煌本『壇經』の「摩訶」を説明する部分に、「何名摩訶。摩訶者是大、心量广大、猶如虚空。莫定心座、即落無既空。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」<sup>(31)</sup>とある通り、「摩訶」とは心量の広大なること、すなわち「(二〇)」のことばで言えば、



自の法性、或は自性の広大なることを言っているものであり、しかも見落してはならない重大なことは、虚空の喩えから知られるように、広大でありながらも、心量、自の法性、自性はいづれも根本的には一切空なる存在なのだということと言っている点である。「世人性空亦復如是」とあることから、さらに明確にそのことが納得できよう。

この「摩訶」の部分の思想を整理して言えば、性としては全くの空である自性は、一切空であればこそ、日月星辰大地山河、一切草木、悪人善人、惡法善法、天堂地獄、要するに一切の存在、すなわち万有を含むことができる存在なのであり、万有を顕わし出すことのできる存在なのだということである。そして、このことは定心においてしか理解できないことであり、凡人の情量では理解しえないことなのだとも言っている。自性は性としては本来一切皆空の存在、ないしは一切皆無の存在でありながら、そうであればこそ、一切諸法を含み、一切諸法、すなわち万有を顕わし出している存在なのだというのである、これは、五台山系華嚴思想の性空即万有という性起思想<sup>(32)</sup>の典型である。一切皆空である以上は空でしか在り得ないではないか、一切皆無である以上は無でしか在り得ないではないかと考えるのが、「即ち無記空に落ちん」の意味である。「定心にして坐すること莫く」、常識的立場で、敦煌本『壇經』の言う「摩訶は是れ大なり、心量の広大なること、猶虚空の如くなればなり」という言葉を考えるから、そのような無記空の理解に落ちることになるのだというわけである。

この性空即万有の性起思想を論理学的に言えば、「AはAであればこそ、Aはそのまま非Aとなる」ということになる。全くの矛盾論であり、常識的見解からは論理の破綻としか映らないであろう。しかしながら、この論理は、中国仏教が辿りつくことの出来た最高度の唯心思想の世界を余すところなく言い表す論理であり、かつ実践思想の極地<sup>(33)</sup>を十全に言い表す論理でもある。このような論理が『壇經』の根本を示す無相戒の部分の基本的論理として採用されているからこそ、『壇經』は中国精神史上の革命の書として存在し得るのである。

空は空であればこそ、空は空としての性質を絶対に変えないからこそ、空は空のまま非空<sup>II</sup>万有となるのである。

この論理はまさに敦煌本『壇經』の言う通り、虚空をもってしか喻えようがない。虚空は姿もなければ形もなく、依りかかれる場所もなければ、これと言って手で捉<sup>つか</sup>まえることが出来るようなものは何もなく、要するに一切皆無、一切皆空の存在でありながら、我々の目の前に露堂々に厳然と存在し、しかも宇宙の果までも存在している。虚空は一切皆無、一切皆空でありながら、いや一切皆無、一切皆空であればこそ、万有の存在そのものとなっているのであり、さらにまた、虚空は一切皆無、一切皆空であればこそ、即時に万有を含み、万有を顯し出し、万有を存在せしめているのである。(二五)に、「性は万法を含めば、是れ大なり。万法は盡く是れ自性なり。一切の人及び非人と、惡と善と、惡法善法とをみて、盡く皆捨てず、染著すべからざること、虚空の如くなるに由りて、之を名づけて大と為す」とあるように、敦煌本『壇經』の言う自性とは、本来的には、性空即万有という意味での自性のことを言うのである。以上の論述から知られるように、(二四)から(二六前半)の部分、特にこれらの部分の根本思想を語っている「摩訶」の段は、自三身仏の思想を機械的にあてはめて作ったというのでは全くなく、性空即万有の五台山系華嚴思想によって、帰依自三身仏の本来の意味を、ひいては四弘誓願、無相懺悔、無相三帰依戒の本来の意味を明らかにした部分であり、敦煌本『壇經』の根本的思想構造を最も明確に、かつ直接的に述べているという点から言えば、敦煌本『壇經』の中では最重要なる部分であると言えるのである。

しかも、この摩訶般若波羅蜜の段は、(二五)には、「此是摩訶行」、「智者心(行)」とあり、(二六前半)には、「常行智慧、即名般若行」、「智者心行」とある通り、(二〇)から(二三)までの無相戒を敦煌本『壇經』の言う、「摩訶般若」によって「心」に行ずることを特に主張しているのである。すなわち、同じく五門戒儀の中に属しているとは言え、(二四)から(二六前半)までの部分は、(二〇)から(二三)までの戒の思想を、特に心の行として主体的な場において行ずるようにと強調することによって、(二〇)から(二三)までの戒の思想を実践するにあたっての原理的根拠を提示しているのである。

したがって、小川隆氏が、「この部分の般若説はその内容をまったく〔二〇〕～〔二三〕に依存しているということが出来る<sup>(34)</sup>」と言っているが、それは全くの逆であり、思想的には〔二四〕から〔二六前半〕までの「摩訶般若波羅蜜」の部分の思想が根本であり、その応用の思想として、〔二〇〕から〔二三〕までの無相戒の思想が説かれているということが知られる。〔二四〕から〔二六前半〕までは、〔二〇〕から〔二三〕までの思想を支える根本思想、ないしは根本思想構造が語られている部分なのである。ここで誤解してはならないことは、〔二〇〕から〔二三〕までの思想と〔二四〕から〔二六前半〕までの思想とは異なるものであるのかと言えそうではなく、〔二〇〕から〔二三〕までは、南宗禅の戒の問題を自己の問題として主体的に理解せしめようとして、性空即万有の性起思想そのものを自性清浄心とくに置き換えて語っているのであって、両者ともに性起思想を根本としていることには変わりはない。すなわち、性起思想をストレートに使って無相戒の原理的根拠を示しているのが〔二四〕から〔二六前半〕の部分であり、それを現実の実践の場に応用しているのが〔二〇〕から〔二三〕の部分であるということである。

また、前に掲げておいた小川隆氏の論文の中に、「この部分は、〔二〇〕～〔二三〕の無相授戒儀の部分と、後に述べる〔二六後半〕～〔二九〕の摩訶般若波羅蜜の部分とを接合する為に、後から創作、挿入されたものとも考えられるのではなからうか<sup>(35)</sup>」とある。このことについては、既に論じてきたところから知られるように、〔二四〕から〔二六前半〕までは、〔二〇〕から〔二三〕までと同様に、『壇經』の原本の当初から存在したことは間違いないであろう。〔二四〕から〔二六前半〕までの摩訶般若波羅蜜の思想は、五台山系華嚴思想の性空即万有の性起思想を内容としているので、明らかに五台山系華嚴の摩訶般若波羅蜜の思想であると言える。はからずも柳田聖山氏が、「大乘戒經としての六祖壇經<sup>(36)</sup>」の中で、「此処に唱えられる三身は、(中間省略)、恐らく秦の道安(三二―三三五)が創唱したと言われる食前咒願の十仏名から来ているのではないかと思う」と述べているが、この道安こそまさに、五台山仏教文化圏<sup>(37)</sup>の北の拠点である北岳の恒山で『般若經』の講義をし河北一帯を教化して、真に中国仏教らしい仏教をは

じめて確立した人物であり、また、この恒山での道安の『般若經』の講義を聞いて出家したのが廬山の慧遠である。敦煌本『壇經』の根本思想を表す無相戒における摩訶般若波羅蜜の思想の淵源を辿れば、五台山仏教文化圏の般若学に行き着くのである。この「二四」から「二六前半」の摩訶般若波羅蜜の思想が、五台山系華嚴の摩訶般若波羅蜜の思想であることは明らかである。慧能自身は、五台山系華嚴の摩訶般若波羅蜜の信奉者であったのだ。

従来、慧能と言えば『金剛經』を最重要視した禅者のように見られているが果してそうであろうか。そもそも『金剛經』が俄に一般に流行しはじめることになったのは、玄宗（六八五—七六一。七一三年玄宗即位）が『金剛經』に自ら注釈を施し、かつ『金剛經』を流布させたことに端を発するのであり、玄宗の即位の年（七一一）に示寂した慧能は『金剛經』の流行の有様とは無縁の人物であったのである。また、慧能の作とされる『金剛經解義』<sup>(38)</sup>も到底慧能の作とは思われない。何となれば、例えば『金剛經解義』は、「無相」や「無生」の思想を語る時に、ほとんどの場合、「無相之理」<sup>(39)</sup>、「無生之理」<sup>(40)</sup>というように、「理」という言葉を付加しているからである。さらにまた、例えば「無為之理」<sup>(41)</sup>、「解脱之理」<sup>(42)</sup>等が存する。これは明らかに教学者による「無相」、「無生」、「無為」、「解脱」の理解の仕方であって、およそ敦煌本『壇經』を通じて知られる慧能の思考形態からは生まれ得ぬ理解の仕方である。すなわち、慧能にとって、無相、無生、無為、解脱が、抽象的な理の世界の存在であるはずがないということである。さらにまた、慧能の説とされる『金剛經口訣』<sup>(43)</sup>も、ほとんど全く慧能の説である可能性はないと言える。その理由は、例えば『金剛經口訣』の中に、「見自性則是菩提也」<sup>(44)</sup>とあるが、この言葉は、大乗寺本と興聖寺本の『壇經』の中の『金剛經』を宣揚する部分の「見自性成仏」<sup>(45)</sup>と言った言葉と軌を一にするものであり、到底慧能自身の言葉とは思えないからである。<sup>(46)</sup>

以上述べて来たところから知られるように、『金剛經』は慧能自身にとって何の関わりもない經典であったのである。しかしながら、玄宗の所行を発端とする『金剛經』の流行に乗じて、禅思想の普及を計った神会（六六八—七六

○)、ないしは神会系の人々が自らの言動を正統化し、かつ權威づけんが為に、師の慧能もまた『金剛經』の信奉者であったかの如く鼓吹したのである。『壇經』の原本に存在していたであろう(二四)から(二六前半)までの五台山系華嚴の摩訶般若波羅蜜の思想と、(二六後半)から(二九)までの『金剛經』の摩訶般若波羅蜜の思想とが、故意に弁別困難なかたちで、直接的に結びつけられているのも以上述べて来た理由に依るのである。さらに言えば、敦煌本『壇經』のうちで、『金剛經』と関わりのある部分は、ほとんどすべて慧能自身とは何らの関係もない部分であると言えよう。『金剛經』を宣揚せんがための、慧能に付与された後世の作り話ということである。

なお、小川隆氏は、「そもそもa題(『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經』)に冠せられ、『壇經』のこの部分で強調される〈最上乘〉の語じたい、周知のごとく『金剛經』にもとづいて、神会が南宗禅の標識として採り上げたものである」と述べ、だから、摩訶般若波羅蜜に関する部分はすべて神会一派の創作であると小川隆氏は考えているようであるが、題目の一部分を後世の者が、自らの考えでもって削除したり、付加したりすることは良くあることで、ましてや今の場合、『金剛經』系の摩訶般若波羅蜜に改変しようとする意図が明白である以上、神会一派によって後から内題に「最上乘」という言葉が付加された可能性は充分にあり、「最上乘」という言葉があるから、敦煌本『壇經』の「摩訶般若波羅蜜」の部分はすべて、神会一派の創作であると考えるのは早計であろう。

### 三

以上の論述により敦煌本『壇經』の根本思想、すなわち『壇經』の原本に最初から根本の思想として存在したであろう思想は、五台山系華嚴の性起思想であることを確認したが、ここで再度、帰依自三身仏の部分に戻って、この段の思想を検討してみよう。

「清淨法身仏」の部分については既に本文に則して詳しく検討したので、ここでははじめに「千百億化身仏」について探求してみたい。その「千百億化身仏」の項に、「思量せずんば、性は即ち空寂なり<sup>(48)</sup>」とあるが、これは言うまでもなく、自性は本来的には一切皆空の存在であるのだという意味であり、「思量すれば即ち是れ自ら化するなり<sup>(49)</sup>」とあるのは、善心悪心とを含めた意味での心（識）を用かせると、空としての自性が、そのまま千変万化の万有の存在そのものとなるということであり、まさに性起思想そのものである。しかも、自性の皆空なることを基本にして論じているので、性起思想の本来的在り方という点から言えば、この「千百億化身仏」の方が「清淨法身仏」の場合よりも、思想的には徹底していると言えよう。

次に、「当来円満報身仏」の部分についてであるが、「一燈能く千年の闇を除き、一智能く万年の愚を滅す、向前を思ふこと莫く、常に後念の善なるを、名づけて報身と為す<sup>(50)</sup>」とあるように、思想構造としては、化身の場合と同じであるが、悪法を思量するということは取り除いて、善法を思量することのみに依る性起思想である。より詳しく言えば、生きた我々自身の一瞬一瞬の心のはたらきの中に、すなわち一念一念に善法を思量することに依って生じた智は、一念一念に一切の愚を滅することになるのだということであり、性として空なる存在が善法を介して智となって、一瞬のうちに万有に及ぶということである。

この報身の思想の根源的思想的根拠は、『起信論』の「覚不覚」の思想に存すると思われるが、それを一と千、一と万、すなわち個別と全体との関係として捉えているところが、性起思想を根本としているというこの良い証拠である。さらに報身の段で注目すべきは、「一念の善報あらば却って千年の悪滅す。無始より已来、後念善なるを、名づけて報身と為す<sup>(51)</sup>」とある様に、さらにまた、報身の段ではないけれども、この報身の段の後の、三身の関係を述べている段に、「念念善なるは即ち是れ報身なり<sup>(52)</sup>」とはっきりと定義されているように、善法の立場から念念成仏の思想を説いているということである。『起信論』には「念念」という言葉は存するが、念念成仏という思想はない。敦

煌本『壇經』の念念成仏の思想は、「一念の善法あらば却って千年の惡滅す」ということであるから、一念に無量劫を含む一念思想であり、明らかに華嚴の一念思想、すなわち念念成仏の思想に立っていることが知られる。

帰依自三身仏の最後の段の、「法身従り思量するは、即ち是れ化身、念念善なるは、即ち是れ報身なり<sup>(53)</sup>」という文章は重大である。敦煌本『壇經』が三身を法身・化身・報身の順に並べた理由がここに表されているからである。このことについて柳田聖山氏は、「大乘戒經としての六祖壇經<sup>(54)</sup>」の中で、「即ち十仏名の中の最初の清淨法身毘盧遮那仏と第二の円満報身盧舍那仏とを一括して法身とし、第三の千百億化身釈迦牟尼仏を第二に移して化身とし、第四の当来下生弥勒尊仏を第三に移して当来円満報身仏としたものであろう」と述べているが、これは明らかに誤りで、次のように訂正すべきである。すなわち、「即ち十仏名の中の最初の清淨法身毘盧遮那仏をそのまま第一の法身とし、第三の千百億化身釈迦牟尼仏を第二に移して化身とし、第二の円満報身盧舍那仏と第四の当来下生弥勒尊仏とを一括して第三に移して当来円満報身仏としたものであろう」とすべきである。なお、ついでながら申し述べれば、同じく「大乘戒經としての六祖壇經<sup>(55)</sup>」の中で柳田聖山氏は、「特に、法身・化身・報身という此の異例の三身は、惠能の説明によると、そのまま前仏・今仏・後仏をも意味しているから、過現未という中国的な三世観が、過去未來現在というインド以来の伝統を変えて来た事由をも物語る」と述べているが、敦煌本『壇經』の帰依自三身仏の部分に、法身が前仏、化身が今仏、報身が後仏を意味するというような文章は全く見当たらない。報身についてのところに、時間の立場からの叙述が存するのみである。しかもその報身の意味は、意識すれば、「過去を振り返ることなく、常に未来を目ざして、未来において幸せが実現するように努力する自分を報身と言う」と言っているのであり、しかも、「念念善なるは即ち是れ報身」とあるように、その報身としての自分の努力も、未来の幸福を目ざしての現在の努力が重要なのであると言っている。したがって報身そのものは、名称としてはたしかに当来円満報身仏であるが、あくまでも今仏（現在仏）が基体となっていることがわかる。敦煌本『壇經』における三身は、過現未という中国的な三世観

が、過未現というインド以来の伝統を変えて来た事由を物語っているというようなことでは全くなく、法身や化身に三世の立場からの論述が存在しないということから、三身全体としては、むしろ三世の観念を突破せんとする事由を物語っていると言えよう。このような、三世の観念を超越せんとする傾向が見られるのは、やはり、時間的には即今即時性そのものを語る性空即万有の性起思想が帰依自三身仏の根底に存在するからであると思われる。それはまた、一瞬一瞬の今の自分に徹することを意味すると言ってもよい。

さて、何故に法身・化身・報身の順になったのかということであるが、まず、法身と化身との関係について探求してみよう。化身の項に、「思量せずんば、性は即ち空寂<sup>(56)</sup>」とあるように、化身の本性は一切皆空の存在、すなわち法身であることがわかる。一切皆空としての法身は一切皆空であればこそ自性は常に清浄なる存在であり、自性は常に清浄なる存在であればこそ、一切法が自性（法身の本性）に在るのであり、一時に頓に、その自性より一切法が顕現するのである。これが既に何度も述べるように五台山系華嚴の性起思想である。したがって、法身は万法、万有を包含し、かつ顕現し、存在せしめているわけである。このような在り方の法身に対して、善法を以て思量すると法身（の本性）、すなわち自性は変化して善と化し、惡法を以て思量すると自性は変化して惡と化すというように、そのように法身（の本性）、すなわち自性は変化する存在でもあるということでは化身としたわけである。したがって、法身（の本性）、すなわち自性に対して善と惡の立場から係わった時の、法身の有り様を化身と言ったのであり、法身と化身とは本質的には全く同じ存在ということになる。万象に変化するという法身を戒の問題として捉え直すためには、善と惡との両方に変化し得るということを新たに独立させて言わなくてはならないのであり、したがって、現実の場において善にも惡にも変化し得るということを主たる能力とする化身を法身のすぐ後に持って来ざるを得ないわけである。<sup>(57)</sup> 帰依自三身仏の最後の段に、「法身より思量するは、即ち是れ化身<sup>(58)</sup>」とあるのも、以上述べて来たところの意味、ないしは理由があればこそその言葉なのである。また、言うまでもなく帰依自三身仏にあっては、この化身も実は



自己自身のことである。自己は自己自らが法身を善法を以て思量するか、または惡法を以て思量するかによって、自己自らが善にもなり、惡にもなるのである。他によって自己は善ないしは惡に変化するのではないということである。さらに、善にもなれば惡にも變化する化身に対して、善なる立場からのみ法身に係わり、かつ一瞬一瞬にその善なる行為を主体的に実践して行く自己そのもののことを報身といったのであり、「念念善なるは即ち是れ報身なり」とあるのはその意味である。したがって、「念念善なるは即ち是れ報身なり」の前には、「法身に依りて」という言葉が省略されていると考えて良く、この報身も本質的には法身そのものと変わりはない。しかしながら、善法の立場に立つてのみ法身と係っているという点が、法身と化身との結びつきよりも、法身と報身との結びつきの方が希薄となる結果を示すことになっているのである。すなわち法身の直後に報身を持って来なければならない積極的理由が存在しないということである。

さらにまた、報身としての自己は善法を以て法身に係わるとは言え、結果的には、「一念の善報あらば却って千年の惡滅す」とある通り、惡法を滅することになっているのであるから、報身には、善法を実践することによって諸惡を滅する努力をしている自己のことであるという意味も存することがわかる。法身においては万法に變化する自己のことが、化身においては万法に變化する自己のうちの特に善と惡とに變化する自己のことが述べられ、報身においては善法を実践することによって惡法を滅する努力をしている自己ということが言われているのである。さらに端的に言えば、法身と化身とは、變化するということに、報身においては実践するということに主眼が置かれているということである。以上の理由により、法身の次には化身が、化身の次には報身が述べられることになったのである。いづれにせよ、法身と化身との結びつきを決定的なものにしている理由は、「變化する」という点であり、また報身の特徴としては一なる善業を実践することにより多なる惡業を滅するという点があげられる。このような特徴を持った思想が、このようなかたちで顕在化することになったのも、三身の思想の根底に性空がそのまま方法となるという

性起思想が存在したればそのことであると言えよう。

最後に、三身全体の根本的關係について付言しておく。以上述べて来たところからも知られるように法身と化身と報身とは一体のものではあるが、化身も報身も結局は法身のあらわれであり、最も重要な存在は当然のことながら法身であるということになる。自性は本質的には清淨法身仏と何ら変わりのない存在であるのだと自覚すること、これが三身という立場から見た場合の敦煌本『壇經』の言う悟りの究極である。善法を念念に自ら修することにより、自己は即ち清淨法身仏そのものであると自悟すること、これが無相戒の目ざした根本の意味である。(二四)の段と、(二六前半)の段に、「修行する者の法身は仏と等し」<sup>(59)</sup>、「一念にても修行せば、(修行する者の)法身は仏と等し」<sup>(60)</sup>とあるのも、以上述べたところの意味が存したればそのことである。人間存在の究極的根拠を法身の理に求めること、これも華嚴の性起思想のもうひとつの姿を示すものであり、特に実践的立場から性起思想を眺めた時の特徴を物語るものである。なんとすれば、万有の根拠は、性空の理、すなわち、ここと言えば法身そのものであるからである。

#### 四

次に、娑婆自三身仏の全体と戒の問題について考えてみたい。はじめに『壇經』全体に関する戒の問題の根本的特質の一端を論述することにする。「慧能の口にするところを逐うて道へ」<sup>(61)</sup>とあるように、おそらく慧能は三身仏が供養されている仏殿の中の戒壇において授戒の儀式を行ったことであろう。しかしながら、だからと言って慧能の戒の思想の根本的立場が、道宣の南山律のように事相の儀軌を如何に行ずるかと言った点に存したのではないことは確かなことである。それはまさに、「逐うて道へ」という極く簡単な儀軌(儀礼)しか要求していないことや、なによりも例えば娑婆自三身仏に代表される無相戒の思想内容を見れば明らかなことである。

『壇經』の戒の思想が道宣の南山律宗の系統とは根本的に全く別のものであるということは、『壇經』の戒の思想は『梵網經』や『瓔珞本業經』の戒の思想の系統に属するものであるということであり、また、事相の儀軌を重視する道宣の戒思想に繋がる天台系の戒思想とも根本的には全く別系統の戒思想であるということでもある。自己は如何に善を実行するか、ということから、戒を自己の心の中で主体的に自覚すること、すなわち戒を主体的に自己の存在そのものと関連づけて受け取り直すこと、それが『壇經』の戒思想の目ざしているところである。一方、道宣の戒思想は数々の儀規を客観的に見て、それが如何なる内容の戒なのかということを明示することに目的があって、特別に自己の存在そのものと深く関連づけて戒を受け取り直すようなことが目標になってはいない。道宣の一連の著作に、自己自身の存在そのものと戒思想とを深く関連づけて論ずる部分が、ほとんど存在しないのも以上の理由に依るのである。<sup>62</sup>無相戒を代表とする『壇經』の目ざす戒の思想の世界、ないしは初期南宗禪の戒の思想の世界と道宣の戒の思想の世界とは、およそ異質なものである。

したがって、柳田聖山氏が「語録の歴史——禪文献の成立史的研究」<sup>63</sup>の中で、「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」と述べているが、このような発想そのものに大きな問題が存することが分かる。柳田聖山氏の、この論述は全くの推測に基づくものであり、批判の対象になるだけの内容を有していないが、氏の話の筋に一応則って論ずれば、南宗禪にとって本質的に何の關係もなく、自己存在そのものへの探求がほとんどない道宣の『図經』<sup>64</sup>を、神会がほしのままに創意を加えて自派の『壇語』にしたというのであれば、自己存在そのものへの直接的探求の姿勢がほとんど全く見られないということとで、無機的な典籍と言ってよい道宣の一連の著作のひとつである『図經』に、南宗禪的な精神性を吹き込んで、よくぞこれまで改作したものだとな陽慧忠より賞讃されることはあっても非難されることはなからう。その根本的理由は、前述したように、道宣の戒の思想は、南宗禪の戒の思想とは、もともと何の関わりもない全くレベルの異なる戒

思想だからである。少なくとも『壇經』の立場からすればそのような言える。このような全く異質の思想の流れに属する書を単に文字が似ているからと言って、比較の対象にするとか、あるいは道宣と深くつながる天台の戒の立場から『壇經』の戒の思想、あるいは南宗禪の戒の思想を論ずるということは、全くの筋違いであり非学問的な態度であると言えるよう。

『壇經』の「壇」を、道宣や天台系統の事相の「壇」とのみ受け取るならば、『壇經』がまさに「無相」の戒、すなわち無相戒によって、道宣や天台系の事相の戒、すなわち有相の戒を乗り越えようとした根拠を何処に求めることが出来るというのであろうか。『壇經』の「壇」とは、性起思想に基づく理相の「壇」、すなわち心の「壇」であって、事相の「壇」でも何でもないのである。自己の心が造り上げた心の「壇」なのであって、木石土壤で造った戒壇、あるいはそこで行われた授戒儀の「壇」の意味では全くないのである。物の「壇」から心の「壇」へと、「壇」の意味を百八十度逆転させたこと、これこそがまさに『壇經』が中国民族における精神革命の書と言われる所以なのである。『壇經』の「壇」を道宣、天台がらみの「壇」の意味で追及して行くかぎり、『壇經』の真実の姿は見えて来ないであろうし、また、何故に今日まで『壇經』が東アジア世界一帯に生き残り、しかも南宗禪の根本の書として今もなお盛んに愛読されているのか、その真実の理由も理解することは不可能であろう。

さて、帰依自三身仏においては特に戒の問題という点から眺めた場合、三身と三聚淨戒との関係が問題である。この問題については柳田聖山氏が、「大乘戒經としての六祖壇經<sup>(65)</sup>」の中で、「三聚を三身に解消し、三身を自の法性に帰一せしめても決して不思議はない」と述べている。この点については筆者も全く同意見である。ただし、柳田聖山氏が明曠の『刪補』を引用して、帰依自三身仏の思想内容と『刪補』の思想内容を両者「相応することは明らかで」とするのは全くの誤りである。既に筆者が論述して来たように、帰依自三身仏の思想内容は『還源觀』の思想、ないしは『還源觀』的思想、すなわち五台山系華嚴の性起思想から成り立っているのであり、帰依自三身仏の思想が明曠の

三諦円融思想と同一であるはずがない。あくまでも三聚が三身に解消されている形式が似ていることにすぎない。そもそも、三聚が三身に解消されて行く思想は道宣の『釈門帰敬儀』<sup>67</sup>に存するのであり、さらに、明曠より約百年も早く法蔵の『菩薩戒本疏』<sup>68</sup>には華嚴の無礙の思想によって、道宣の思想をより発展させた思想が存するのである。『壇經』の原本が作成された時にあっては、少なくとも原本の中心部分であったこの無相戒の部分が作成された七五〇年代の後半にあっては、既に三聚を三身に解消するという思想は一般的で常識的な思想として多くの人々に知られていた思想であったと思われる。すなわち、形式が似ているということについても明曠の『刪補』にのみ、その根拠を求める必然性は全くないのである。それどころか、明曠の『刪補』<sup>69</sup>の選述年代は西暦七十七年であり、したがって当然のことながら『刪補』は「無相戒」よりも後に選述されたことがわかり、『刪補』は敦煌本『壇經』の影響を受けたと言っても誤りではないほどである。いずれにせよ、『壇經』の原本の作者は、当時一般的であった三聚を三身に解消するという思想を利用したまでのことであつたということであろう。三聚を三身に解消して行く思想が常識的思想として一般に流布されることになった経緯はおそらく前述したように、道宣の『釈門帰敬儀』に存在する思想を元曉や法蔵が大々的に取り上げたことから一般に注目されるようになったものと思われる。三聚を三身に解消して行くということについて天台の影響を考える必要は全くないのである。

また、『刪補』には、四弘誓願の立場から三聚を理解する点が存するが、敦煌本『壇經』にあっては、四弘誓願は(二二)の段で語られているのであって、三聚を三身に解消させている(二一〇)の段とは無縁である。

前述して来たところと重複するが、もう一度述べよう。柳田聖山氏は、「大乘戒經としての六祖壇經」<sup>70</sup>の中で、明曠の『刪補』の文を引用した後に、「此の三聚と三徳三身、又は更に三諦三觀との配当が」恵能の帰依自三身仏の思想と「相応することは明らかで」と述べている。どの点がどのように相応するのか論述しているわけではないので、筆者としても詳細に論ずることは不可能であるが、氏の取った全体的立場からの感想という観点から述べるならば、

自性ないしは自己存在そのものへの探求の態度の全く見られない『刪補』と、自性ないしは自己存在そのものへの探求の態度に貫かれている『壇經』とを同一レベルの書として見做すことは全くの誤りである。

氏の、このような研究態度の背景には、日本人独特の、「禪は比叡山（天台）より起った」という先入観が大いに働いているものと思われる。あるいは関口真大博士の天台の立場からの禪思想研究が大きな影を落としているのかもしれない。禪の修行者が比叡山（天台）より生まれたからと言って、現代につながる南（北）二宗の禪の思想が当然のことながら比叡山（天台）より生まれたわけでは全くないのである。この二つの事柄を同一視したところに、日本における禪学研究の根本的誤りが存在する。筆者が本拙論において最初に述べたように、日本人による日本の発想の『壇經』研究と言ったのも、この意味なのである。本拙論を通じて筆者が論証して来たところから知られるように、南（北）二宗の禪思想の根本は華嚴の性起思想なのであって、天台の思想は、その根本的な処においては何らの関係もないのである。天台の思想は、もっぱら坐禪の仕方とか、行位の段梯とかと言った事相の面に関係しているのみなのである。南宗禪思想の根底を貫いている思想、それはひとえに五台山系華嚴の性起思想である。

ところで、一切皆空であればこそ一切が存在するという性起思想に基づく、自の法性に三身仏が存在するという自覚、さらに言えば自性はそのまま三身仏そのものであるという自覚は、無相戒全体、とりわけ帰依自三身仏の根底を貫く思想であるが、この思想は今述べたところから知られるように五台山系華嚴の性起思想で成り立っているということから考えて、明らかに『華嚴經』の「如來出現品（性起品）」の思想に由来するものであり、『涅槃經』の仏性論のみから出ている思想ではない。仏性論と言えば、特に従来の禪典籍研究の場合、やはり天台教学にひかれて、『涅槃經』にしか注目していないのは全くの片手落ちである。禪典籍にあっては最もユニークで、しかも如何にも南宗禪的な南陽慧忠の無情仏性説を見ただけでも、筆者の述べていることが正しいかどうか、一目瞭然であろう。

さて、性起思想に基づく帰依自三身仏の仏性論、すなわち性空の自覚の上に立って、我が身心は三身仏そのもので

あると徹見すること、これが無相戒全体、とりわけ帰依自三身仏を貫く思想であると言ったが、この思想こそがまた『壇經』における戒の思想の根本になっているのである。どういうことかと言えば、前述したように自性、ないしは自己存在そのものへの徹底した自覚に欠く、明曠の『刪補』<sup>(1)</sup>には、「制に従って惡を止むる之を名づけて戒と爲し、制に従って行を起し、常に慈悲に住するは則ち是れ乘なり」とあるように、戒を實踐に移す場合の基準は「制に従って」とある通り、自己自身そのものとは無関係な客体的「制」なのであって、自性、ないしは自己存在そのものではない。一方、『壇經』の無相戒は、性は空なりという自覚に裏づけられた三身仏そのものとしての自己が戒の当体そのものでもあり、かつ戒を實踐に移す場合の基準そのものにもなっている。『壇經』の「壇」とは自己の身心の中の「壇」のことを言うと言った述べてたのも、今論じて来た通りの理由に基づくものである。さらに言えば、『壇經』の「壇」とは、自己存在そのもののことであると言えよう。木石土壤で造った、授戒儀を行う戒壇を指して「壇」と言っているのでは決してない。『壇經』における「壇」を、道宣、あるいは天台系統の「戒壇」の意味に受け取るならば、『壇經』の目ざしたことがら、いや南宗禪の根本の願いが何処にあったのか、永遠に理解することは不可能であろう。

### おわりに

以上の論述より、敦煌本『壇經』の最古層をなす「無相戒」の根本思想は、『還源觀』の思想、ないしは『還源觀』的思想、すなわち五台山系華嚴の性起思想であることがわかった。南宗禪の根本思想は五台山系華嚴の性起思想にあったのであり、南宗禪は思想的には五台山系華嚴の性起思想から出発したのである。この性起思想に基づいて書かれた、『二〇』から『二六前半』までが、『壇經』の原本の中心部分であったのであり、それに、例えば『二六後半』から『二九』までに見られるような、神会一派の『金剛經』の宣揚説に基づく話し等が付加されて行ったのである。なお、

『壇經』の原本は、七五〇年代の後半、安祿山の反乱直後に撰述されたものと言えよう。原本の作者は不明であるが、少なくとも五台山系華嚴の性起思想を把握するだけの能力を持った人物、すなわち華嚴思想に精通していた人物であったということだけは確かなことである。

また、(二四)から(二六前半)までの摩訶般若波羅蜜の部分は、(二〇)から(二三)までの部分の原理的根拠を述べた箇所であり、性起思想をストレートに語っている部分である。その意味からすれば、敦煌本『壇經』の中では思想的には最も重要な部分であると言える。だからこそ、敦煌本『壇經』の主題は、「南宗頓教最上大乗摩訶般若波羅蜜經」となっているものであり、「六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」というのが副題になっているのである。このことはまた、(二〇)から(二三)までは、実践的な意味においては、(二四)から(二六前半)までよりはるかに重要な意味を持った部分であるということでもある。

さらに、『金剛經』宣揚説に基づく種々の話の付加の過程は、摩訶般若波羅蜜の思想で言えば、華嚴の摩訶般若波羅蜜の思想から『金剛經』の摩訶般若波羅蜜の思想への変遷の過程でもあると言えよう。しかしながら、このことによって、摩訶般若波羅蜜が「無相戒」全体に対して持っていた原理的根拠としての役割が見失われる率が多くなったとも言えよう。すなわち、敦煌本『壇經』の全体から眺めた場合、思想の根拠としての摩訶般若波羅蜜から、実践の根拠としてのみの摩訶般若波羅蜜に変わって行ったということである。

さらにまた、前述して来たところから知られるように、『壇經』の「壇」とは自己の身心の中の「壇」であって、善法を実践せんとしている自己の身心そのものであることが分かる。そうであればこそ、道宣、天台がらみの他律的な事相の戒の思想をのり超えることが出来たのであり、このことがまた、『壇經』が精神革命の書として命脈を保つことが出来た根本の理由でもある。

以上のことから、北宗禅は言うまでもなく、南宗禅も思想的には、華嚴の思想が存在したればこそ成立し得た思想



であることが判明した。北宗禪の典籍については言うまでもなく、今後は南宗禪の典籍についても大いに華嚴思想の立場から研究しなくてはならなかったと言えよう。日常のレベルにまで南宗禪思想を浸透させ、真の意味での中国の禪を成立させた『馬祖語録』の「作用即性」、「日用即妙用」の思想も、華嚴の立場から眺めると、五台山系華嚴の性起思想を語る以外の何物でもないと強く感ぜられる。南宗禪思想の、とりわけその根本思想の徹底解明のためには、ひとえに華嚴思想との比較研究が絶対的条件であると言えよう。

## 註

- (1) 五台山系華嚴の性起思想を端的に言い表している『還源觀』について、唐代のほとんどすべての仏教典籍に目を通したのであるが、永明延寿(九〇四〜七五)は、『宗鏡錄』卷一において、『還源觀』の「自性清淨円明体」の項のほとんどすべての原文を引用したあと、この「自性清淨円明体」のことを、すなわち性起思想の根源的存在のことを、「非但華嚴之宗、亦是一切教之体」(大正四八、四一七下)とまで言っている。
- (2) 文殊菩薩の五台山、普賢菩薩の峨眉山、観音菩薩の普陀山、地藏菩薩の九華山。このうち五台山が中国仏教における最古にして最大の聖地であり、五台山仏教文化圏(筆者命名)という中国仏教を代表する文化圏が存在する。五台山には今日もなお百二十余の寺院が存し、六百余人の僧侶が常住しているとのことであり、七月と八月だけで、三、四十万人の参詣人が中国全土より訪れるとのことである。
- (3) 大自然の迫力を感じにくい島国という自然の為せる技であろうと思うが、東アジア諸国のうちで日本のみが『法華經』の国であり、日本においては『法華經』に関連づけて宗教、文学等を語る傾向が強い。
- (4) 平成元年一月、台湾で開催された仏光山国際禅学会議での発表論文。中外日報の平成元年二月八日号に全文掲載。
- (5) 昭和九年、森江書店発行。
- (6) 柳田聖山「大乘戒經としての六祖壇經」(印仏研、二三号、昭和三九年)。なお、柳田聖山「初期禅宗史書の研究」(法蔵館、昭和四二年)一五四頁も参照のこと。
- (7) 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」(駒沢大学大学院仏教学研究會年報、二〇号、一九八七年)。
- (8) 前註(6)に同じ。
- (9) 敦煌本『六祖壇經』(大正四八、三三九上)。

- (10) 前註(9)に同じ。
- (11) 前註(9)の同じ。
- (12) 前註(9)に同じ。
- (13) 前註(9)に同じ。
- (14) 前註(9)に同じ。
- (15) 前註(9)に同じ。
- (16) 前註(9)に同じ。
- (17) 『還源觀』(大正四五、六三七上)。
- (18) 前註(17)に同じ。
- (19) 前註(17)に同じ。
- (20) 同書一五四頁。
- (21) 「心銘」(大正五一、四五七中、八中)。
- (22) 『絶觀論』(禪文化研究所、昭和五一年)。
- (23) 『宗鏡錄』卷九七(大正四八、九四四、五)。
- (24) このような状況を考えると柳田禪学は、『高僧伝』とか『伝燈錄』とか『祖堂集』等とが伝える伝統的な禪の歴史を土台とする禪学のように思われる。禪学も今後は華嚴天台等の諸思想を考慮に入れ、中国仏教思想全体を踏まえた上での厳密なる原文研究を基本として行わなければならないであろう。これ以外、学問としての禪思想研究の生き残る道は存在しない。
- (25) 中国華嚴思想の流れには、智儼、法蔵の終南山系華嚴思想の流れと靈弁、李通玄、澄観、宗密の五台山系華嚴思想の流れとの二つの流れがあり、このうち歴史も古く中国

民衆の感性に一致する華嚴思想は五台山系華嚴思想であり、智儼、法蔵の終南山系華嚴思想は、理論に傾いた極めて特殊な華嚴思想である。

- (26) 「壇語と壇經」(一九八八年二月三日述)。
- (27) 同書一八三頁。
- (28) 『還源觀』の撰述年代は七三〇年から七五〇年代の間である。詳しくは拙論、『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題」(南都仏教四九号、一九八二年)参照のこと。
- (29) 同論二頁。前註(7)参照。
- (30) 同論六七頁。前註(6)参照。
- (31) 敦煌本『壇經』(大正四八、三三九下)。
- (32) 性無即万有は李通玄の、性空即万有は澄観の性起思想を表す言葉。詳しくは来年(平成二年)七月に、五台山で開催予定の五台山仏教研究会での発表論文、「五台山仏教文化圏における華嚴思想」を参照していただければ幸いである。
- (33) 性空即万有であるから、心に思うことが即ちそのまま現実世界での働きそのものに転化するということになるので実践思想のひとつの極地を示すものである。
- (34) 前註(28)参照。
- (35) 前註(28)参照。
- (36) 同論六七頁。前註(6)参照。
- (37) 東は阜平の龍泉関、西は管涔山の天池、南は寿陽の方山、北は北岳の恒山、これらを五台山を囲む四陲という。

これら四陲がまた小五台山として、五台山系仏教の拠点となっている。このような状況を総合した仏教文化圏を五台山仏教文化圏と筆者は命名した。現在の都市名で言えば、東は石家荘、西は寧武、南は太原、北は大同に囲まれた地域である。この五台山仏教文化圏からは、道安、廬山の慧遠、曇鸞、靈弁、解脫、李通玄、道綽、澄観、不空、臨濟義玄、趙州從諗、妙楽湛然等、中国仏教を代表する錚錚たる人物が輩出し、かつこの文化圏に関係した。中国最大の仏教聖地五台山に相応しく、まさにこの五台山仏教文化圏は中国仏教における最古にして最大の仏教文化圏である。詳しくは中外日報に間もなく発表予定の、拙論「五台山仏教文化圏の存在とその重要意義」を参照していただけるものなら幸いである。

(38) 『金剛經解義』二卷 (正統蔵影印本三八、六六一―九〇上)。慧能の死後、『金剛經』を宣揚せんとする立場の誰かが慧能に仮託させて撰述したもの。神会の生存中のものと思われ、神会一派の誰かが撰述したものであろう。華嚴教學的発想が強く存し、撰者は恐らく華嚴教学に精通していたものと思われる。

(39) 正統蔵影印本三八、六六四下、六六七上、六六九上、六七四上、六七九下。なお、『解義』の六八五上に、「如来者即無相法身是也」とあるが、如来(毘盧遮那仏)を「無相法身の理」と名づけたのは五台山系華嚴の大成者李通玄である。『解義』の撰者は五台山系華嚴思想の影響を強く

受けた人物であることがわかる。

(40) 正統蔵影印本三八、六七四上、六八〇下。

(41) 正統蔵影印本三八、六六五上。

(42) 正統蔵影印本三八、六八六下。

(43) 『金剛經口訣』一卷 (正統蔵影印本九二、一六三上―四下)。これも『解義』同様、『金剛經』宣揚説に則って慧能に仮託させて偽撰したもの。『解義』よりは遙か後代のものと思う。

(44) 正統蔵影印本九二、一六三上。

(45) 『慧能研究』(駒沢大学禅宗史研究会、大修館、昭和五三年)二八三頁。

(46) その他、『口訣』には、「惟金剛經為發大乘者説、為發最上乘者説」とある如く、『口訣』の撰述の目的が『金剛經』を宣揚せんとすることのみにあることは明らかで、『口訣』が慧能自身の言葉ではないことは言うまでもない。

(47) 前註(7)と同じ。

(48) 大正四八、三三九中。

(49) 前註(48)と同じ。

(50) 前註(48)と同じ。

(51) 前註(48)と同じ。

(52) 前註(48)と同じ。

(53) 前註(48)と同じ。

(54) 前註(29)と同じ。

(55) 前註(29)の同じ。

(56) 前註(48)に同じ。

(57) 如来の本質・性 *gotra* としての法身が種々の化身・如來業を示現 *sambhava* することが、華嚴のもととの「性起 *gotrasambhava*」の意味であるという(高崎直道「華嚴教学と如来藏思想——インドにおける性起思想の展開——」川田・中村編『華嚴思想』所収)。法身のすぐ後に化身が来ているということ自体、性起思想のひとつの姿を示すものであると言えよう。

(58) 前註(48)に同じ。

(59) 大正四八、三三九下。

(60) 大正四八、三四〇上。

(61) 大正四八、三三九上。

(62) 道宣の著作の中では、『浄心誠観法』に自己の清浄性について追求する部分があるが、この『浄心誠観法』は道宣の著作であるかどうか疑問視されている。筆者の見るところでは、この『浄心誠観法』は『還源観』と同じく、七五〇年代頃の著作ではないかと思われる。

(63) 『東方学報』五七冊所収、一九八五年。

(64) 大正四五、八〇七上〜一九上。

(65) 前註(6)に同じ。

(66) 同論六八頁。

(67) 大正四五、八五六中〜下。

(68) 大正四〇、六〇四中。

(69) 『刪補』(大正四〇、五八〇中〜六〇二下)は『天台著

薩戒疏』とも言われる。撰述年代は「大曆十二年(七七七)」(大正四〇、六〇二上)とされている。

(70) 前註(66)に同じ。

(71) 大正四〇、五八四中。

(本拙論は、平成元年十二月三日に韓国の木浦市で開催された第九回、国際仏教学術会議における発表論文に加筆し、訂正を加えたものである)