

壇 經 雜 識

古 賀 英 彦

一 神会と六祖壇經

前稿の「敦煌本六祖壇經の心偈について」において、私は、敦煌本壇經の祖本が、まさしく慧忠非難するところの改換本壇經に相当することを指摘した。その根拠は次のとおりである。

まず敦煌本壇經の無相戒が授戒儀の体をなしていないこと。これは慧忠が「六祖の壇經を改換して聖意を削除した」と言うのに該当する。「聖意」というのは、六祖の聖意と解しても間違ではないであろうが、しかし常識的には聖教の意趣すなわち積尊の聖意と理解すべきであろう。つまり、授戒儀には積尊の説かれた禁戒が必須であり、慧忠の知っている六祖の壇經もその通りになっていたものを、改換者はそれに代えるに無相戒を以てして、聖意を削除してしまったわけである。

次に、心偈を中心にして展開する鄙譚が後の挿入であることは誰の眼にも明らかであり、しかもそれは後段（鈴木・石井校定本の段落番号によると四〇・四一段）の志誠の逸話の挿入と共に、壇經の改換と一連の構想の下に行われたこと。その主張の眼目は「得悟自性、亦不立戒定慧」（四一段）というところにある。心偈の挿話はそれを象徴的に表現した

ものであり、無相戒はそれを实地に移したものである。

ところで慧忠の知っていた、改換される前の壇經とはどのようなものであったであろうか。そもそも授戒儀であるから、六祖の存命中には口頭でのみ行われたに違いない。それが没後のある時期、何らかの形に編纂されたものであろう。その任に当たったのは、胡適が示唆するように、神会その人であった公算が大きい。ただ胡適は踏切りをつけてゐる。「荷沢大師神会伝」六神会与六祖壇經に次のような一節がある。

韋処厚(死于八二八)作『興福寺大義禪師碑銘』(全唐文七一五)、有一段很重要的史料：

在高祖時有道信叶昌運、在太宗時有弘忍示元珠、在高宗時有惠能筌月指。自脈散絲分、或遁秦、或居洛、或之吳、或在楚。

秦者曰秀、以方便顯。(適按、此指神秀之五方便、略見宗密円覚大疏鈔卷三下。五方便原書有敦煌写本、藏巴黎。) 普寂其胤也。

洛者曰会、得総持之印、独耀瑩珠。習徒迷真、橘枳变体、竟成檀經伝宗、優劣詳矣。

吳者曰融、以牛頭聞、径山其裔也。

楚者曰道一、以大乘撰、大師其党也。

大義是道一門下、死于八一八年。其時神会已死五十八年。韋処厚明説檀經(壇經)是神会門下的『習徒』所作。(伝宗不知是否『顯宗記』?) 可見此書出於神会一派、是當時大家知道的事実!

残念なことに、胡適先生、肝腎の神会の条を読み違えている。⁽¹⁾「習徒」を「神会門下の習徒」と取ったのでは、後の文意が通じなくなる。「伝宗不知是否顯宗記?」などと可怪しげなことを言うことになった所以である。

この「習徒」は、一般的に禅宗の習徒の意に取らねばなるまい。つまり、神会と同時の禅宗の徒が真実を見失い、禅の本質が似て非なるものになり果てようとしたので、神会自身が壇經を作成して宗旨を伝え、宗派の優劣をはっきりさせた、というのである。これは言うまでもなく神会が北宗を排撃し、南宗を優位に導いたことを踏まえて言っているのである。壇經の編纂もその一環として行われたものということになる。もし正確に読まれていたならば、胡適先生、「可見此書出於神会自身、是当时大家知道的事实！」と言われていたに違いない。⁽²⁾ 引いては、「但究竟壇經是否神会本人作呢？ 我說、是的。」で了って、「至少壇經的重要部分是神会作的。如果不是神会作的，便是神会的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。」というためらひも残さなかつたに違いない。しかし結局のところ、最初の編纂者を神会と認め、その壇經を神会原本と呼んでいる。しばらくそれに倣おうと思う。

ここで一つ気になることがある。それは慧忠が六祖の正統の壇經と認めていたものが、果して神会原本であつたかどうかということである。神会と慧忠とが何らかの交渉を持ったという記録は全く残っていない。ただ両者には一つの共通点がある。両者とも授戒師であつたということである。⁽³⁾ これは、同じく六祖の弟子であり、後世の禅宗の派祖となつた南嶽懷讓や青原行思には見られない特徴である。授戒師として当然両者とも六祖の授戒儀を尊重した筈である。あるいは神会のみとめた壇經を慧忠も承認していたのかも知れない。

しかるに敦煌本壇經の祖本は神会原本そのものではない。この点を見極め得ていないために、胡適の論述にはいささか行き過ぎがある。敦煌本壇經は「不立戒定慧」ということを言うが、これは神会の立場とは相い容れない。これはまた慧忠が聖意を削除したとして非難する論点でもあつた。

戒定慧の三字については神会は正統派である。但し定学については進んだ考えを持っていた。壇語に言う、

若求無上菩提、須信仏語、依仏教。仏道没語。經云、諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸仏教。過去一切諸仏

皆作如是説。諸惡莫作是戒、諸善奉行是慧、自淨其意是定。

知識、要須三学〔等〕、始名仏教。何者是三学等。戒定慧〔等〕是。妄心不起名為戒、無妄心名為定、知心無妄名為慧、是名三学等。

各須護持齋戒。若不持齋戒、一切善法終不能生。若求無上菩提、要須護持齋戒、乃可得入。若不持齋戒、疥癩野干之身、尚自不得、豈獲如來功德法身。知識、学無上菩提、不淨三業、不持齋戒、言其得者、無有是處。

要藉有作戒、有作慧、補注顯無作戒慧。定則不然。若修有作定、即是人天果、不与無上菩提相應。

さらに敦煌本壇經は「自性頓修」(他の諸本では「自性自悟、頓悟頓修」ということを言う。これに対し神会の立場は、宗密が詳しく紹介しているように「頓悟漸修」である。菩提達磨南宗定是非論に言う、

夫学道者須頓見仏性、漸修因縁、不離是生、而得解脱。譬如其母頓生其子、与乳漸漸養育、其子智慧自然增長。頓悟見仏性者亦復如是、智慧自然漸漸增長。

冒頭のくんだり、p. 3488 本では「夫学道者須頓悟漸脩、不離是生、而得解脱」となっている。敦煌本壇經の主張は神会の立場を超えているのである。その超えているところがとりもなおさず慧忠の糾弾するところであった。

二 壇經の改換

今日存在する幾種類かの壇經の中、敦煌本は際立って特異である。そのもつとも顕著な点は、六祖のものとはされる

心偈が二つあり、しかも他の諸本の全てに見られる「本来無一物」の句がないことである。しかし諸本が敦煌本と無縁であるかといえれば決してそうではない。諸本は明らかに敦煌本の祖本すなわち改換本の流れを承けている。決して神会原本に直結するものではない。ただ改換本の流れを直接に承けたものでもない。それは心偈の違いがはっきりと示している。となると、その流れを絶つ形で、一本の介在したことを認めねばなるまい。これこそ諸本の序跋がしきりに古本古本と言うところの当のものではあるまいか。諸本は皆なそれを承けているのである。

黄檗の宛陵録にすでに「本来無一物」の句を引いている。黄檗を請じて説法せしめた裴休が、宛陵に廉となったのは大中二年（八四八）のことである。するとそれより以前、慧忠（大曆十年（七七五）没）の存命中に改換された壇経が、更に改編されていたことにならう。後世に流布したのは全てこの改編された壇経の系統のものであった。

もっとも清涼澄観（七三八―八三九）は、六祖のものとされる第二の心偈の句「明鏡本来浄、何用払塵埃」を、華嚴經大疏鈔二十一に引いており、下って仏日契嵩（二〇〇七―一〇七二）の壇経賛も敦煌本と同族のものによって書いたらしいから、改換本もまた平行して存続したわけである。ただ絶滅の危機に瀕していた事實は覆うべくもない。敦煌の石窟寺院は地の果ての隠れ家であったのであろう。

敦煌本壇経の、改換添採の部分たることの明らかな、心偈を含む物語り（二段から十一段まで）、無相戒（二十段）、志誠の挿話（四十・四十一段）を他の諸本の該当箇所とつき合わせてみると、本来無一物本への改編が、改換本のもつ急進性を抹殺しようとして行われたことを、はっきりと見て取ることが出来る。慧忠の非難の対象となった点は、後世の正統派の禅僧にとっても許しがたいところであったわけである。かくして改編の跡を辿ることは、取りも直さず改換の跡を照らし出すことになるのである。

慧忠言うところの壇経の改換がどのように行われたかを問題にする場合、まず誰がやったのかということが問われて然るべきであろう。しかしこの問題は甚だやっかいである。ただ確かなことが一つだけある。それは、改換を行っ

た人物が授戒師であったということである。もっと詳しく言えば、南方の禅宗の宗旨を奉ずる授戒師であった。何は舎いても、授戒師であったという点だけは念頭にとどめておかなければならない。壇經が授戒儀である以上、それに現実的な関心を寄せる者の範圍はおのずと限られるわけである。

したがって改換の動機も觀念的なものではあり得ない。どこまでも授戒師としての実践的要求から来るものであった。彼は自らの理想に即した授戒儀を創り出し、それによって実際に授戒を行った。このことは壇經が伝授本であったことが証明している。一派の授戒師にとって、壇經は免許状にはかならなかったのである。

いかに過激な思想であっても、それが理念にとどまっている限りは、人々に何の危険性も感じさせるものではない。しかしひとたび何らかの形で実践に移されると脅威とならざるを得ない。慧忠の糾弾を呼び起し、後世湮滅が計られた所以である。

では改換はどのように行われたか。無相戒の一段の全文を掲げねばなるまい。⁵⁾

善知識、惣須自聽、与受无相戒。一時逐惠能口道、令善知識見自三身仏。於自色身、帰依清淨法身仏。於自色身、帰依千百億化身仏。於自色身、帰依当来円満報身仏。三唱 曰上

色身是舍宅、不可言帰向。者三身仏、在自法性、世人尽有。為迷不見、外覓三身如来、不見自色身中三身仏。善知識聽、与善知識説、令善知識、於自色身、見自法性有三身仏。此三身仏、從性上生。

何名清淨法身仏。善知識、世人性本自淨、万法在自性。思量一切惡事、即行於惡行、思量一切善事、便修於善行。知如是一切法尽在自性、自性常清淨。日月常明、只為雲覆蓋、上明下暗、不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散、卷尽雲霧、万像參羅、一時皆現。世人性淨、猶如清天。惠如日、智如月。智慧常明、於外著境、妄念浮雲蓋覆自性、不能明故、遇善知識開真正法、吹却迷妄、内外明徹、於自性中、万法皆見、一切法自在性、名為清淨法身。

自歸依者、除不善心及不善行、是名歸依。

何名為千百億化身。不思量、性即空寂、思量即是自化。思量惡法、化為地獄、思量善法、化為天堂。毒害化為畜生、慈悲化為菩薩。智慧化為上界、愚癡化為下方。自性變化甚多、迷人自不知見。念念起惡、常行惡道、廻一念善、智慧即生。此名自性化身⁽⁶⁾。

何名円滿報身。一灯能除千年闇、一智能滅万年愚。莫思向前、常思於後。常後念善、名為報身。一念惡報却千年善止、一念善報却千年惡滅。无常已來後念善、名為報身。

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。

三聚淨戒を三身に配当する考えは古くからある。たとえば道宣の積門歸敬儀上に言う、

戒本有三、三身之本。一律儀戒、謂斷諸惡、即法身因。由法身本淨、惡覆不顯、今修離惡、功成德現故。二撰善法戒、謂修諸善、即報身之因也。報以來善所成、成善無高止作、今修止作二善、用成報身之緣。三撰衆生戒、即慈濟有心、功成化仏之因也。以化仏無心、隨感便応、今大慈普濟、意用則齊。

また法苑珠林八十九に

一者撰律儀戒、謂惡無不離、起証道行、是斷德因、終成法身。二者撰善法戒、謂善無不積、起助道行、是智德因、終成報身。三者撰衆生戒、謂無生不度、起不住道行、是恩德因、終成応身。

更に法蔵の梵網經菩薩戒本疏一に

一律儀離過、頭斷徳法身。二撰善修万行善、以成智徳報身。三以撰衆生戒、成恩徳化身。

と言う。ただ壇經の場合は三身の立て方の順序が異っている。何か基づくところがあるであろうが、取り敢えず梵網經卷下冒頭の偈頌を下敷きにすることによつても理解できそうである。すなわち「我今盧舎那」を清淨法身仏に、「千百億釈迦」を千百億化身仏に、「汝是当成仏」を当来円満報身仏に当てるのである。梵網經のこの偈誦は、仏道成就の次第を明かしているとも言える。

無相戒の前段に

維摩經云、即時豁然、還得本心。菩薩戒云、本源自性清淨。善知識、見自性自淨、自修自作。自性法身自行仏行、〔自修〕自作、自成仏道。

という一節があるが、これは禪定論の結びというよりも、むしろ無相戒の前提としての意味の方が強いように思われる。とくに「自性法身自ら仏行を行じ、自修自作して自ら仏道を成ず」というのは、まさに梵網經の偈誦が明かす、仏道成就の次第に他なるまい。本文の乱れのためはつきりしないが、「従法身思量即是化身、念念善即是報身」というのも同様のことを言おうとしているように思われる。右に引用した文中に見える菩薩戒經の「本源自性清淨」という語が、今問題にしている偈頌の直前にあるところを見ると、実際にここはこの偈頌によつているのかも知れない。ともあれ、自の色身において、自の三身仏に帰依することが無相戒を受けることであるが、梵網經の偈頌に「衆生

受仏戒、即入諸仏位」とあるのに照らして言えば、一切衆生は自性において自ずと仏道を成就するのであるから、あらためて有相の持戒を事とする必要はないというわけであろう。このようにして壇經の無相戒は、通常の持戒を乗り越えて授戒を行おうとしたのであろう。ここに改換の眼目があった。

しかるに持戒について、南方の宗旨にはもつと過激な立場がある。それは保唐寺無住の場合である。歴代法宝記の無住の章に言う、

若見持戒、即大破戒。戒非戒二是一相。能知此者、即是大道師。見犯重比丘、不入地獄、見清淨行者、不入涅槃。若住如是見、是平等見。今時律師說觸說淨、說持說犯作相、授戒作相、威儀及以飯食皆作相。假使作相、即与外道五通等。

宗密は円覺經大疏鈔三之下に無住の仏法について次のように述べる。

釈門事相、一切不行。剃髮了便掛七条、不受禁戒。至於礼懺転読、画仏写經、一切毀之、皆為妄想。所住之院不置仏事。

壇經の無相戒は授菩薩戒儀であるから、具足戒すら受けつけない無住の場合ほど極端ではない。そこまで徹底する前段階にあったと言えよう。しかしそれでも正統派からは許容されなかった。その証拠に、敦煌本以外の壇經諸本から、無相戒という語は一扫されているのである。

これは恐らく本来無一物本への改編にあたって、壇經の授戒儀としての実質を奪い去るために行われたものに違いない。

ない。壇經が授戒儀として存続してはまずかったのである。そこで六祖の語録として改編すべく手が打たれた。その最も肝要の処置が無相戒を解体することであった。

改編者はまず「善知識、惣須自聽、与受無相戒」の句を削るとともに、直前にあって無相戒の理論的根拠を示す「自性法身自行仏行、〔自修〕自作、自成仏道」の語を「於念念中、自見本性清淨、自修自行、自成仏道」という、禪宗においてはありきたりのものに変えて、内容を骨抜にしまった。

改編者は、事が深く三学に関っていることをも見て取っていたようである。右の作業を行うと同時に、後段にある四弘・懺悔・三帰の章を無相戒の前段に組み変え、冒頭に伝香の一章を加えて五分法身を持ち出すことにより、巧みに三学を吸収し解消しつつ、慧学・定学・戒学と通常の三学とは逆に次第して謂わば無相の三学を象徴的に表現しているところの、改換本壇經の骨子をばらばらにしてみました。この結果、三学が主題であったことは完全に見失われてしまった。

無相戒の一段とは切り離せない志誠の逸話についても、抜かりなく処置がほどこされたことは言うまでもない。

三 鄙譚の添糶

志誠の逸話は恐らく三十九段から始まるであろうが、今は四十一段のみを掲げるとどめる。

大師謂志誠曰、吾聞汝禪師教人、唯伝戒定恵。汝和尚教人戒定恵如何。当為吾説。

志誠曰、秀和尚言戒定恵、諸悪不作名為戒、諸善奉行名為恵、自淨其意名為定、此即名為戒定恵、彼作如是説。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。心地無疑是自性戒、心地無亂是自性定、心地無癡是自性惠。

能大師言、汝戒定惠勸小根諸人、吾戒定惠勸上人。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、常離法相、有何可立。自性頓修、立有漸此契以不立。⁽⁷⁾

志誠禮拜、便不離漕溪山、即為門人、不離大師左右。

この一段を比較して見てまず目につくのは、「得悟自性、亦不立戒定慧」が、諸本では

若悟自性、亦不立菩提涅槃、亦不立解脫知見。

となっていて、「不立戒定慧」の五文字が抹消されていることである。代りに五分法身の第四項第五項の不立が言われるが、文脈からすれば、直前に論じられている戒定慧の不立もまた言われていることになる。しかしすでに焦点がぼけている。つまり、三学の戒定慧が五分法身の戒定慧に化けたのである。ここは前述したように、伝香の一章を設けて五分法身を持ち出した、無一物本への改編者の、一連の苦心の存するところであった。不立五分法身は、曖昧な文脈の中で更に進んで、一切法の立不立の問題に一般化されてしまう。^{補注二}かくして三学に関する鋭い問題意識は拡散

してしまつた。

ただ、今ひとつの鄙譚、心偈を含む一段の物語りには、ほとんど改変の手が加えられていない。これは恐らく、三学を問題にしてはいるけれども象徴的な手法によっており、絵解きの部分さえ糊塗しておけば、容易にはそれと察知できまいと考えられたからであろう。果たせる哉、神秀のものとされる心偈の真意は、古くから理解されないうまであった。

改変の手が加えられなかつたもうひとつの理由は、この鄙譚において創造された慧能像が、禅宗の祖師像として魅力あるものだからに違いない。金剛經を持ち出すのは、神会の主張を受けたのであろうが、五祖に参する以前、すでに金剛經を一聞して自ずと悟つたとするのは、改換本壇經の基本構想にもとづく創作であらう。さらに、慧能を「獼猴」とすること及び「踏碓八个余月」とすることも、改換本壇經の発明ではないかと思われる。

石井本神会録の末尾に六代の祖師の略伝があり、これは師資血脉伝から鈔し来たつたものであろうとされ(胡適『神会和尚遺集』四一八頁)、その中には獼猴のことも踏碓八个月のことも確かに出て来る。しかしこの神会録が編纂されたのは、奥書によると唐の貞元八年(七九二)であつて、壇經の改換されたのよりかなり後のことである。

それに周知の通り、獼猴とは南方の民族に対する蔑称である。神会の依頼で書かれた王維の碑文には、慧能が南方民族の出身であつたらしいことが仄めかされてはいる。しかし蔑称を用いて記することは、神会に相応しいであらうか。更に、神会録の六祖伝には、ことさら没価値的人物像を設定しなければならない必然性は感じられない。

当時であつて獼猴とは、無知なる者の典型であつた。文明とはおよそ没交渉、文字はもとより知らない。いわんや仏法などとは全く無縁である。しかるに壇經の鄙譚は、そのような無知にこそ、自らの仏法の極致を象徴するものとして、至高の価値を与えようとするのである。このような動機があつてこそ、獼猴という没価値的な人物像を設定することに意味があるというものである。

踏碓八个月もまた同様、仏道修行とは一切無関係であった、つまり天真のままに祖師の衣法を嗣いだことを強調するため言われたことであろう。

よしんば神会に有ったとしても、生命を吹き込んだのは壇經の鄙譚である。かくして鄙譚において創造された祖師像は、たとえば南泉が「只如五祖大師、下有五百九十九人、尽会仏法。唯有廬行者一人、不会仏法。」（祖堂集十六）と言うように、後の禪宗の理想として生き続けるのである。

四 南方知識多し

壇經の改換を行ったのは誰か、この問題はやはり避けて通るわけには行かないであろう。名前ははっきりしている。兼受無相戒弘法弟子法海である。しかしその正体ははっきりしているとは言いがたい。⁽⁸⁾

改換のことを言う唯一の資料、南陽慧忠国師語（伝灯録二十八）には次のようにある。

南陽慧忠国師問禪客、從何方来。

对曰、南方来。

師曰、南方有何知識。

曰、知識頗多。

師曰、如何示人。

曰、彼方知識直下示学人、即心是仏。仏是覺義。汝今悉具見聞覺知之性、此性善能楊眉瞬目、去来運用、徧於身中、捏頭頭知、捏脚脚知、故名正徧知。離此之外、更無別仏。此身即有生滅、心性無始以来未曾生滅。身生滅

者、如龜換骨、如蛇脫皮。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、与彼先尼外道無有差別。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、孰為是乎。吾比遊方、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。若以見聞覺知是仏性者、淨名不応云、法離見聞覺知。若行見聞覺知、是則見聞覺知、非求法也。

碧巖錄六十九則は、「南泉帰宗麻、合同去礼拝忠国師」せんとした途次の話である。その評唱に、

当時、馬祖盛化於江西、石頭道行於湖湘、忠国師道化於長安。他親見六祖来。是時南方擎頭帶角者無有不欲升其堂、入其室。若不爾、為人所耻。

と云うように、長安における慧忠は、当時の禪界の一大權威であった。今の南方から来た禪客も、そうした慧忠の鉗鎚を受けようとする、腕に覚えの一人であったに違いない。この禪客は、「南方何の知識有りや」と問われて、「知識頗る多し」と答える。当時の南方の知識は、馬祖や石頭だけではなかつたのである。

慧忠は、自分が南方に遊方した折り眼の当りにした、改換を蒙つた壇經のことに触れる。その改換を行った法海もまたまさしく南方の知識の一人であつたのである。壇經五七段に

和尚本是韶州曲江県人也。

と云う。五五段に

此壇經、法海上座集。上座无常、付同学道濂、道濂无常、付門人悟真。悟真在嶺南曹溪山法興寺、見今伝受此法。

と言うところを見ると、あるいは壇經の改換と伝授とが行われたのも、曹溪山においてであったかも知れない。

法海は六祖の十弟子の筆頭に挙げられている。しかし敦煌本壇經から見ると、伝法の弟子としての重みにおいては、神会にはるかに及ばない。むしろ引き立て役に廻っていると言える。あるいは神会に近い立場の人だったのでないであろうか。更に想像を逞しくすれば、壇經神会原本の編纂にも与ったのかも知れない。ただ、三学についての考え方の相違から、自ら無相戒の壇經を創り上げ、その伝持者としての筆頭の地位のみは誰にも譲らなかつたものと思われる。授戒師としてそれ以上望むところはなかつたのであろう。

法海の主張する「自性頓修」または「自性自悟、頓悟頓修」の立場は、洪州宗の行き方を彷彿せしめる。たとえば、宗密は、禪門師資承襲図において洪州宗の禪法を概括する一節で、次のように述べる。

既悟解之理一切天真自然、故所修行、理宜順此。而乃不起心断惡、亦不起心修道。道即是心、不可将心還修於心。惡亦是心、不可将心還断於心。不断不造、任運自在、名為解脫人。無法可拘、無仏可作、猶如虛空不增不減、何假添補。何以故。心性之外、更無一法可得故。故任心即為修也。

しかるに洪州宗では「頓修」ということを決して言わない。「本有今有、不仮修道坐禪。不修不坐、即是如来清淨禪」という馬祖の語（伝灯録二十八）に典型的に現われているように、「無修」という遮詮にとどまる。恐らくこれは、理念においてはともかく、清規の制定が物語るように、現実においては有相の三学の立場に立ったことと無関係ではあるまい。洪州宗は、石頭宗もそうであるが、三学についてはどこまでも正統派であった。

更に法海が洪州宗とは縁遠い存在であったことを示す事実がある。宗密の円覚經大疏抄三之下に、禪宗の七家について略叙してあるが、第四家について

其先從六祖下分出。謂南岳觀音台讓和上是六祖弟子、本不開法、但居山修道。

と言う。洪州宗は伝統的に授戒説法に類することはやらなかったのである。

周知の通り、禪宗の祖統説は、宝林伝において大きく変化するが、敦煌本壇經の祖統説は宝林伝以前のものに属する。一見すると西天二十八祖説のようであるけれども、實質は二十九祖説だったのではないであろうか。第七祖に当る竺の弥遮迦を省くのであるが、これは壇經の古い諸本にのみ見られることであって、およそ祖統説において弥遮迦が除かれることは他に例を見ないのである。また省くべき理由も見当らない。うっかり落したというのが実情だったのではないであろうか。

そもそも宝林伝以前の祖統説は二十九祖説で統一されていたのではないであろうか。従来曹溪大師伝の祖統説は二十八祖説だとされる。しかし、

如来臨般涅槃、以甚深般若波羅蜜法、付囑摩訶迦葉、迦葉付阿難、阿難付商那和修、和修付憂波鞠多、在後展轉相伝、西國經二十八祖、至於達磨多羅大師、漢地為初祖、付囑惠可。

という文章を見る限り、「西国には二十八祖を経て達磨多羅大師に至る、(大師は)漢地に初祖と為りて惠可に付囑す」とあるのであるから、達磨多羅大師は第二十九祖になる。一本には「西国二十八祖」とあって「經」の字を欠くとい

うが、意味に变りはない。第二十九祖を達磨多羅とするところから見て、恐らく歴代宝法記の祖統説と同じものだったであろう。補注三

なお、古い祖統説を伝えるものとして左溪元朗碑がある。これは第二十九祖を菩提達摩とする。この点宝法記と異なるから、「法宝記に述ぶる所と同一であつたのであらう」という松本文三郎博士の説(『仏教史雑考』一五九頁)は、厳密に言えば正しくない。むしろ、第二十九祖を菩提達摩とする、改換本壇経が下敷にした祖統説と同一であつたと考へるべきであらう。

左溪元朗碑の書かれた年代は、元朗の没年七五四年以前には遡り得ない。これに対して壇経の改換された年代は、壇経神会原本の編纂された直後にまで遡り得る。編纂の年代をたとえば胡適の推定した七四五年頃とすれば、改換本壇経の方が十年ほど古い可能性がある。

あるいは胡適が「荷沢大師神会伝」で言っているように、神会は晩年になって、かつて唱えた八代説の不備に気がき、手直しして西天二十九祖説——この点私の考えは胡適と異なる——を提唱し、壇経神会原本に載せたのかも知れない。そうなると話はすっきりするのだが、そうは問屋が卸さないか。壇経も法宝記も、婆須蜜(多)とあるべきところを須婆蜜(多)とする、神会と同じ奇妙な間違いを律儀に踏襲しているのだが。ただ、神会は決して達磨多羅とは言わない。どこまでも菩提達摩である。この点改換本壇経の方が、神会により忠実であつたと言えるであらう。

(1) その累が宇井伯寿博士にも及んでいる。『第二禪宗史 研究』壇経考一一頁以下。

(2) 中川孝氏は同じ碑文にもとづいて、すでに神会その人と論断しておられる。「六祖壇経典聖寺本の伝承に就いて」(印仏研究十九の一、昭和四十五年十二月)

(3) 神会には壇語があり、歴代法宝記には「東京荷沢神

会和上、毎月作壇場、為人説法」と言う。また慧忠については、祖堂集三に「肅宗代宗前後兩朝並親受菩薩戒、礼号國師焉」とある。

(4) 宇井伯寿『第二禪宗史研究』五〇頁に指摘される。

(5) 便宜上私に校訂したものを出すことにしたい。校訂に当って先人の業績を参照したことは言うまでもない。幸

いこの段は、田中良昭氏が、『敦煌宝蔵』一〇八巻に存在することを発見された同族別本を、首尾にわたって参照することが出来る。

(6) このあたり本文のくずれが酷く、「此名自性化身仏何名円満報身」の十三字は北京本にもない。通例に習って、興聖寺本によって補った。

(7) 「自性頓修立有漸此契以不立」は、興聖寺本の「自性自悟、頓悟頓修、亦無漸次、所以不立一切法」を参照して「自性頓修、無有漸次、所以不立」と校訂すれば文意が通じる。一案に過ぎないが、方向としては間違っていないように思う。

(8) 周知の通り、全唐文九一五巻に法海の小伝があつて、宋高僧伝六の吳興法海と同一人物とされる。しかしこれは、宇井博士も言われる通り『第二禪宗史研究』二五三頁以下)、宋高僧伝と伝灯録との記事を貼り合わせただけの杜撰の説である。壇經の撰者が法海であることは古くから伝承されているのであるから、もし吳興の法海にその事績があつたとすれば、単純な事実関係のことであるから、伝を立てた宋高僧伝の編者が見落す筈もあるまい。

補注一、このように警戒しているところを見ると、神会は無相戒の主張のあることを知っていたのではあるまいか。

二、「本来無一物」の語は、あるいはこの事実とのかかわりにおいて出来たものかも知れない。

三、ただ、末田地の名がないので、理論的には二十八祖説になる。しかしこの表現からは二十九祖説としか受け取れない。歴代法宝記にも似たような表現があつて「達摩祖師、自廿八代首尾相伝、承僧迦羅叉」と言う。