

A New Perspective on the Authorship of The Platform Sutra: The Implications of Sanjie Ideology in the Dunhuang Text

著者	伊吹 敦, 通 然 訳
著者別名	IBUKI Atsushi, Chinese Translation by Tong Ran
journal or publication title	INTERNATIONAL ZEN STUDIES
volume	7
page range	117-150
year	2021-08
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00012873/

《六祖坛经》成书的新见解

——敦煌本《坛经》中所见三阶教的影响及其意义——*

伊吹敦**著 通然***訳

前言

关于六祖慧能言行录《六祖坛经》的成书，笔者曾在二十多年前发表过题为《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想与神会派的展开》的长篇文章。¹这篇论文通过对敦煌本《坛经》全篇内容的分段整理、用语分析等方法，推定今日流传的敦煌本《坛经》是在记录慧能说法的“原《坛经》”的基础上，经过荷泽宗门人数次的增广而成。

当时，笔者认为这篇论文对敦煌本《坛经》的考察已经非常全面，很难再有新的进展，所以此后很长时间都没有再涉及此问题的研究。直到最近，在研究荷泽神会（684-758）的著作与其生平的关系时，²才依据上述拙稿，试图从敦煌本《坛经》中的“原《坛经》”部分，探究神会思想源流的慧能思想。研究过程中，却意外地发现敦煌本《坛经》受到三阶教思想的影响很大，这不仅限于被看作后世附加的部分，还包含其最古、最核心的“原《坛经》”部分。

通过这一重要发现，可以证明现存最古的敦煌本《六祖坛经》是在大历五年（770）前后由活跃于中原的荷泽宗编撰而成。这不仅否定了笔者前稿的观点，而是一直以来有关《六祖坛经》成书的全部观点。

*原題：「『六祖壇經』の成立に關する新見解—敦煌本『壇經』に見る三階教の影響とその意味」

**東洋大学文学部教授

***北京大学哲学系博雅博垢

这一事实的提出，为禅宗史研究打开了新局面，但其引发出来的问题并不局限于此。即通过对敦煌本《坛经》的研究，不仅可以窥见安史之乱后禅宗在两京（洛阳·长安）的动向，还可以为解明这一时期三阶教在两京佛教界被重新关注的理由提供重要线索。

因此，笔者首先在下节中，对以往研究中完全没有言及的这一事实进行确认。

一、敦煌本《坛经》中三阶教的影响

有关敦煌本《坛经》中取自三阶教思想的内容，首先应该例举慧能在大梵寺为僧尼道俗授菩萨戒（慧能自身将其称为“无相戒”）中的一节（特别注意下划线部分。以下需要特别注意部分，同样用下划线表示）：

善知识，总须自体，与授无相戒。一时逐慧能口道，令善知识见自三身佛：

于自色身归依清净法身佛

于自色身归依千百亿化身佛

于自色身归依当身圆满报身佛已上三唱。

色身是舍宅，不可言归。向者三身，自在法性，世人尽有，为迷不见。外觅三身如来，不见自色身中三身佛。善知识听，与善知识说，令善知识于自色身见自法性有三身佛。此三身佛从自性上生。何名清净[法]身佛？善知识，世人性本自净，万法在自性。思惟一切恶事，即行于恶行；思量一切善事，便修于善行。知如是一切法尽在自性。自性常清净，日日常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万像森罗，一时皆现。世人性净，犹如清天，慧如日，智如月，智慧常明。于外着境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识，开真正法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中万法皆现。一切法在自性，名为清净法身。自归依者，除不善心及不善行，是名归依。何名为千百

亿化身佛？不思量性即空寂，思量即是自化。思量恶法化为地狱，思量善法化为天堂，毒害化为畜生，慈悲化为菩萨，智慧化为上界，愚痴化为下方。自性变化甚多，迷人自不知见。一念善，智慧即生。一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，常思于后，常后念善，名为报身。一念恶，报却千年善亡；一念善，报却千年恶灭。无常已来后念善，名为报身；从法身思量，即是化身；念念善，即是报身。自悟自修，即名归依也。皮肉是色身，色身是舍宅，不言归依也。但悟三身，即识大意。³

上文引自杨曾文的校本，但其中屡见谬误之处（本文对引用部分存在谬误之处标注“*”，并对其注记说明）。例如，下线部分中“当身圆满报身佛”明显是“当来圆满报身佛”的误写。因为“身”与“来”的字形本就相近，在书写时容易出错；又敦煌本《坛经》中作为六祖慧能“传法偈”的第二颂：

心地正花放，五叶逐根随。
共修般若慧，当来佛菩提。⁴

及作为慧能“自性见真佛解脱颂”的三十二句偈文中：

本从化身生净性，净性常在化身中。
性使化身行正道，当来圆满真无穷。⁵

也可看到“当来佛”或“当来圆满”的用语，所以这里毫无疑问应对“当身圆满报身佛”进行订正。更重要的问题是，这里提出“皈依三身佛”的思想与下引三阶教徒制作、并奉持的《七阶佛名经》中：

十方佛名

南无清净法身毗卢遮那佛，南无圆满报身卢舍那佛，南无千百亿化

身释迦牟尼佛，南无东方阿閼佛，南无南方普满佛，南无西南方那罗延佛，南无西方无量寿佛，南无西北方月光面佛，南无北方难胜佛。南无上无量胜佛，南无下方实行佛，南无当来下生弥勒尊佛。⁶

的内容一致，明显可以窥见到三阶教的影响。⁷

特别值得注意的是，敦煌本《坛经》对“报身”的修饰语增加了“当来”二字，作“当来圆满报身佛”，此不见于《七阶佛名经》。又“当来圆满报身佛”与“传法偈”第二颂的“当来佛”、“自性见真佛解脱颂”的“当来圆满身”同义。由此可知，敦煌本《坛经》将“当来佛”一词作为非常重要的概念来使用。这是因为在三阶教的实践核心“普敬”中，“当来佛”的概念是将他者作为未来佛礼敬时使用的独特用语。由此可见，敦煌本《坛经》的撰者不单是取用了三阶教的用语，而且还非常了解三阶教的思想。

另外，根据石垣明贵杞的研究，上述《七阶佛名经》中的“清净法身毗卢遮那佛”、“圆满报身卢舍那佛”、“千百亿化身释迦牟尼佛”等佛名为后世的增广部分，是信行（540-594）时代以后相当晚期的三阶教思想。⁸他的理由是将“毗卢遮那佛”与“卢舍那佛”进行区分，并分别对应法身和报身的表现不见于信行时代。但是，从敦煌本《坛经》的记述明显受到三阶教的影响来看，其中没有使用“毗卢遮那佛”和“卢舍那佛”名称的原因，可能是敦煌本《坛经》依据了更为原始的三阶教文献。也就是说，当初《七阶佛名经》与敦煌本《坛经》的形态相同，之后才增广至现在的形态。因此，对于石垣明贵杞认为当初《七阶佛名经》中完全不存在这段内容的观点，笔者持保留意见。

再者，从前引敦煌本《坛经》的文章来看，也可以判断出“当身（来）圆满”四字为后世的插入。因为慧能令善知识三唱的部分：

于自色身归依清净法身佛

于自色身归依千百亿化身佛

于自色身归依当身圆满报身佛

明明作“当身（来）圆满报身佛”，但在下面的解说中：

迷人自不知见。一念善，智慧即生。一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，常思于后，常后念善，名为报身。一念恶，报却千年善亡；一念善，报却千年恶灭。无常已来后念善，名为报身。

仅作“报身”（从文脉来看，这部分的首部本来应该作“何名为报身”或“何名当来圆满报身佛”，也许是脱漏了）。

但是，细读此解说文会发现这里说的获得智慧即可除却万年之愚，所以莫思过去（“向前”），常思未来（“后”），时常保持“后念”为“善”，即是“报身”等，明显包含了“当来”（未来）之义，是以“当来圆满报身佛”为前提展开的解说。又不只是“当来圆满报身佛”，“千百亿化身佛”的表现也非常特异。因此，可以说“归依三身佛”部分的全部内容都是受到三阶教的影响。

其次，如下所述，关于“发四弘誓愿”的内容也是受到三阶教“普敬”思想的影响。因为如果否定“授菩萨戒仪”部分是在三阶教思想的影响下写成的，则需承认“授菩萨戒仪”首部“归依三身佛”和“发四弘誓愿”两项为后世的附加，这几乎是不可能的。因为如去掉这两项内容，“授菩萨戒仪”就无法成立。

如上所述，认可敦煌本《坛经》明确受到三阶教的影响的话，那么以下两段引文中所见不轻一切人，常行恭敬的主张，也应看作取自三阶教的“普敬”思想（参照下线部分。另外，波线部分在后面论述）：

今既自归依三身佛已，与善知识发四弘大愿。善知识一时逐慧能道：
众生无边誓愿度，
烦恼无边誓愿断，
法门无边誓愿学，
无上佛道誓愿成。三唱
善知识，众生无边誓愿度，不是慧能度。善知识，心中众生，各于

自身自性自度。何名自性自度？自色身中邪见、烦恼、愚痴、迷妄，自有本觉性。只本觉性，将正见度。既悟正见般若之智，除却愚痴迷妄，众生各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度，烦恼来善提度。如是度者，是名真度。烦恼无边誓愿断，自心除虚妄。法门无边誓愿学，学无上正法。无上佛道誓愿成，常下心行，恭敬一切，远离迷执，觉智生般若，除却迷妄，即自悟佛道成，行誓愿力。⁹

使君问：[和尚所说]法，可不是西国第一祖达摩祖师宗旨？

大师言：是。

[使君问]：弟子见说达摩大师化梁武帝。帝问达摩：朕一生已来造寺、布施、供养，有功德否？达摩答言：并无功德。武帝惆怅，遂遣达摩出境。未审此言，请和尚说。

六祖言：实无功德，使君勿疑达摩大师言。武帝着邪道，不识正法。

使君问：何以无功德？

和尚言：造寺、布施、供养，只是修福，不可将福以为功德。功德在法身，非在于福田。自法性有功德。见性是功，平直是德。[内见]佛性，外行恭敬。若轻一切人，吾我不断，即自无功德。自性虚妄，法身无功德。念念行平等直心，德即不轻。常行于敬，自修身即功，自修心即德。功德自心作，福与功德别。武帝不识正理，非祖大师有过。¹⁰

再进一步说，下引散见于敦煌本《坛经》中批判“口诤”、“胜负”的主张，也与三阶教有一定关系：

善知识，我此法门，以定慧为本。第一勿迷言定慧别，定慧体不一不二。即是慧体，即慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识，此义即是定慧等。学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相，口说善，心不善。定慧不等，心口俱善，内外一种，定慧即等。自悟修行，不在口诤。若诤先后，即是迷人，

不断胜负，却生法我，不离四相。¹¹

师住漕溪山，韶、广二州行化四十余年。若论门人，僧之与俗，约有三五千人，说不可尽。若论宗旨，传授坛经，以此为依约。若不得坛经，即无禀受。须知去处、年月日、姓名，递相付嘱。无坛经禀承，非南宗弟子也。未得禀承者，虽说顿教法，未知根本，终不免诤。但得法者，只劝修行。诤是胜负之心，与佛道违背。¹²

时有一僧名智常，来漕溪山礼拜和尚，问四乘法义。智常问和尚曰：佛说三乘，又言最上乘，弟子不解，望为教示。

慧能大师曰：汝自身心见，莫着外法相。元无四乘法，人心量四等，法有四乘。见闻读诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘，万法尽通，万行俱备，一切不离，但离法相，作无所得，是最上乘。最上乘是最上行义，不在口诤。汝须自修，莫问吾也。¹³

僧众礼拜，请大师留偈，敬心受持，偈曰：

一切无有真，不以见于真，若见于真者，是见尽非真。
若能自有真，离假即心真，自心不离假，无真何处真。
有情即解动，无情即无动，若修不动行，同无情不动。
若见真不动，动上有不动，不动是不动，无情无佛种。
能善分别性，第一义不动，若悟作此见，则是真如用。
报诸学道者，努力须用意，莫于大乘门，却执生死智。
前头人相应，即共论佛义，若实不相应，合掌礼劝善。
此教本无诤，若诤失道意，执迷诤法门，自性入生死。

众僧既闻，识大师意，更不敢诤，依法修行。一时礼拜，即知大师不久住世。¹⁴

又如下所见，敦煌本《坛经》中批判“北宗”的“看心”、“看净”等修

行方法的同时，还批判不应批评他人。这也与三阶教否定“争论”的思想一致（重点号部分在后面论述）：

善知识，此法门中坐禅原不*着心，亦不*着净，亦不言不动。若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如。离妄念，本性净。不见自性本净。起心看净，却生净妄。妄无处所，故知看者却是妄也。净无形相，却立净相。言是功夫，作此见者，障自本性，却被净缚。若修不动者，不见一切人过患，是性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心看净，却是障道因缘。¹⁵

三阶教徒极其忌避与他者争论或批评他者，例如，在《对根起行法》中规定第三阶自身存在的用语“痲羊僧”的第一条件：

一者，三业性濡，从生已来，于他一切众生，不敢共他相嗔相打，乃至不敢嫌他。¹⁶

在三阶教徒生活规范的《制法》第十四“息净讼”中规定：

一、或有忿竞，不相容忍。声色相及为人所知者，莫问有理无理，并出众外，不共同住。¹⁷

在同书第十五“不说他人法长短”中规定：

一、佛灭度后，恶世界恶时恶众生，唯得自见自说自身一切恶，不得自见自说自身一切善，唯得见他说他一切善，不得见他说他一切恶。自今已去，一向不得说他一切人法解行等长短。如有犯者，不共同住。唯除自呵喷门徒弟子及于和僧众内治。¹⁸

特别需要注意的是，《制法》中的“不听说他人法长短”、“一向不得说他一切人法解行等长短”，与前引敦煌本《坛经》中的“开口即说人是非，与道违背”、“不见一切人过患”的内容十分类似，可以说敦煌本《坛经》明显受到三阶教思想的影响。

综上所述可知，三阶教的“普敬”、“当来佛”、“息诤”等思想，对敦煌本《坛经》全篇影响甚大。

二、敦煌本《坛经》的成书问题

敦煌本《坛经》中所见三阶教影响的事实，在以往的研究中完全没有被注意到。由此，可以颠覆以往有关《坛经》成书的所有主张。

关于敦煌本《坛经》的成书，因其多处内容与神会著作存在共通之处，所以一直以来被认为与神会或其门下有着密切关系。例如，最初从敦煌文书中发现神会著作的胡适（1891-1962）就据此主张：

1. 《坛经》是由荷泽神会编造而成。¹⁹

对此，钱穆（1895-1990）、任继愈（1916-2009）则提出异议：

2. 《坛经》中所见与荷泽神会共通的思想，不过是神会忠实地祖述了其师慧能的主张，并不影响《坛经》作为慧能的著作。²⁰

但从神会极强的自我展示欲和喜好标新立异的性格来看，则很难认同钱穆等人的主张。因此，印顺（1906-2005）及笔者根据敦煌本《坛经》的“授菩萨戒仪”部分几乎找不出与神会思想的共通点等理由，对胡适和钱穆等人的主张进行了折衷：

3. 慧能在大梵寺传授菩萨戒时的说法记录（姑且称为“原《坛经》”）

是原本存在的，之后经过荷泽宗门人数次的增广，才形成了现在的敦煌本《坛经》。²¹

所以，不论是印顺的研究还是笔者的旧稿中，对“原《坛经》”的探讨都是以“授菩萨戒仪”为中心展开的。

但通过前节的考察可知，被看作敦煌本《坛经》最古层的“授菩萨戒仪”部分同样受到三阶教的影响。由此，印顺和笔者提出的折衷说则不能成立。如后所述，其原因在于三阶教思想的传播仅局限于中原，对于岭南出生、蕲州弘忍座下修行、得法后回归并圆寂于岭南的慧能而言，不可能得知三阶教的思想。

因此，钱穆等人的主张也不能成立。那么，按胡适所言，将《坛经》完全视为荷泽神会的编造就可解决其成书问题吗？事实并不尽然。神会的活动期恰好在玄宗治世的开元·天宝年间（713-756）。玄宗是开元九年（721）废止无尽藏院的当事者²²，对于权力敏感的神会在此时积极引入被镇压的三阶教的思想，无论如何都是不可想象的。又如后所述，敦煌本《坛经》取自三阶教的思想也与神会的主张背道而驰。

这样一来，明确了以往有关敦煌本《坛经》成书的所有主张是完全错误的。那么，究竟该如何解决敦煌本《坛经》的成书问题呢？就现阶段而言，笔者认为敦煌本《坛经》是在大历五年（770）前后由活动于中原的神会的子孙、即荷泽宗门人在较短时间内编撰而成。以下，说明其理由。

1. 敦煌本《坛经》的成书时间和地点

关于敦煌本《坛经》的成书时间，据其末尾的《坛经》传授系谱记载：

此坛经，法海上座集。上座无常，付同学道际，道际无常，付门人悟真，悟真在岭南漕溪山法兴寺，现今传授此法。如付此法，须得上根智，深信佛法，立于大悲。持此经以为禀承，于今不绝。和尚本是韶州曲江人也。²³

总之，敦煌本《坛经》的成书先于《曹溪大师传》。而《曹溪大师传》的成书时间，据其文本记载：

先天二年壬子岁灭度，至唐建中二年，计当七十一年。²⁶

慧能圆寂于先天二年（713），与上述慧能圆寂七十年悬记相吻合。由此推测，《曹溪大师传》成书于建中二年（781）。如此一来，敦煌本《坛经》成书于大历五年（770）前后的推定，与《曹溪大师传》的成书时间具有整合性。

不过，即便敦煌本《坛经》的记载完全可信，似乎也只能证明大历五年（770）前后是悟真传授现行本《坛经》的时期，并不能影响《坛经》的编辑是在慧能入寂前后完成于岭南。但实际并非如此，其理由如下：

1. 敦煌本《坛经》末尾的系谱中，编集《坛经》的慧能弟子法海非实有其人，此系谱本身不能作为事实。
2. 敦煌本《坛经》的最古部分可窥见三阶教的思想证明，大历五年（770）前后并非书写时间而是成书时间，且成书地在中原。

首先关于第一点，敦煌本《坛经》将法海作为慧能唯一的后继者，明显是受到荷泽神会的现行本《师资血脉传》（弟子的修订本）〈慧能传〉的影响：

至景云二年，忽命弟子玄楷、智本，遣于新州龙山故宅，建塔一所。至先天元年九月，从漕溪归至新州。至先天二年八月三日，忽告门徒曰：吾当大行矣。弟子僧法海问曰：和尚以后有相承者否？有此衣，何故不传？

和上谓曰：汝今莫问，以后难起极盛，我缘此袈裟，几失身命。汝欲得知时，我灭度后四十年外，竖立宗者即是。²⁷

另外，此处“四十年外”是后由弟子改换，在《历代法宝记》中原作“二十

年外”。²⁸据保有《师资血脉传》原始形态的《历代法宝记》〈慧能传〉中记载：

曹溪僧玄楷、智海等问：和上以后，谁人得法承后，传信袈裟？

和尚答：汝莫问，以后难起极盛。我缘此袈裟，几度合失身命。在信大师处三度被偷，在忍大师处三度被偷，至吾处六度被偷，竟无人偷。我此袈裟，女子将去也。更莫问我。汝若欲知得我法者，我灭度后二十年后，竖立我宗旨，即是得法人。²⁹

也许正是神会自身承认慧能门下的代表弟子有玄楷和智海二人，才会将其名写入慧能的传记中，而在之后的某个时期，由神会的儿孙作出改变，将“智海”改为“智本”的同时，又在此二人之外加入“法海”作首位弟子，并将他设定为询问慧能后继者的人物。³⁰其理由是，为使敦煌本《坛经》成为在南方传授的秘本，则需要将其传授的发端、即《坛经》的编辑者作为慧能唯一的后继者。也就是说，在慧能门下的代表弟子从“玄楷智海等”变为“法海”的背景下，才有敦煌本《坛经》的存在。

如后所述，因为敦煌本《坛经》明显是由神会儿孙制作而成，所以《师资血脉传》的改变和敦煌本《坛经》的编辑应是协作进行的。因此，法海（恐由智海的僧名演变）是由荷泽宗人创作出来的，并非实在的人物。从这个角度讲，以法海为起点的《坛经》传授系谱则不可为信。同时，柳田圣山提出法海为牛头宗鹤林法海（吴兴法海·金陵法海）的脱化，认为敦煌本《坛经》的原形与牛头宗有关的观点也无法认同。³¹

其次关于第二点，推定本书书写于大历年间（766-770）至贞元年间（785-804）的时期，被以往的研究视为三阶教的复兴期。其理由如下：

1. 据《长安志》等可知，大历六年（771）终南山百塔寺建立了信行禅师塔院。
2. 成书于贞元十二年（795）的《大唐贞元续开元释教录》下卷中，收录有圆照（生卒年未详）自身编辑的《大唐再修故传法高僧信行

禅师塔碑表集》五卷。

3. 贞元十六年(800)由圆照编辑的《贞元新定释教录》中记载,有三阶教典籍三十五部四十四卷被编入大藏经,并敕令流布。
4. 被认为与圆照有过交流的飞锡(生卒年未详)的《念佛三昧宝王论》中,可窥见到三阶教思想的影响。³²

总之,敦煌本《坛经》中所见三阶教思想是这一时期特有的现象,是受到三阶教复兴潮流影响的产物。

那么,受到三阶教思想影响的敦煌本《坛经》成书于何处呢?笔者认为它很难在中原以外的地区。这是因为三阶教“普敬”、“认恶”的修行方法及无尽藏院所象征的救济事业需要通过在都市的布教完成,所以在中原以外的传播则非常受限。实际上,从西本照真整理的三阶教徒一览表也可以看出,他们大多出身、活动于中原。³³同时,上面例举这一时期三阶教复兴的事例,也全部与中原(特别是长安)相关。

又如前引拙稿《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想与神会派的展开》中所指出的,从敦煌本《坛经》与同类古本《坛经》的流布情况来看,最初期(9世纪初期)的流布仅限于中原地区。³⁴这与敦煌本《坛经》作为南方传持的秘本的主张正相反,暗示了其流布始于中原地区。也就是说,应该将敦煌本《坛经》视作大历五年(770)前后成书于中原的书物。

这里值得注意的是,以上论述推翻了印顺及笔者前稿提出的敦煌本《坛经》是经过长期、数次的编辑而成的观点。从敦煌本《坛经》中被认为最后完成的《坛经》禀承部分,推导出其成立时间在大历五年(770)前后。另一方面,正是这一时期三阶教思想受到高度评价,并且《坛经》最古层中也可以窥见其思想的影响。由此证明,敦煌本《坛经》全体是在非常短的时间内编辑而成。

以往,主张敦煌本《坛经》阶段成立说,主要是因为书中记述的重复、慧能称呼的不统一、全体构成的不自然等原因,所以认为现存的《坛经》是后人断断续续增加新内容而成。但是,现在这种推论已经无法成立。那么,

究竟应该向何处寻求真正的答案呢？笔者认为唯一可能的解释是，若干人对各种信息和观点进行拼凑组合制作了敦煌本《坛经》，但并没有一位可以将其总结成一部连贯性著作的领导者。

如果大胆臆测的话，其作者可能是故意以不统一的形式编辑了此书。换言之，如果慧能的弟子们在偏僻的岭南编辑了目不识丁的慧能的言行录，并将其等同于中原知识人的一流著作是非常不自然的。因此，为使其更具真实感有意地进行这样的编辑。再进一步而言，正如敦煌本《坛经》时常被称为“天下恶本”一样，其文本中存在非常多的问题，但不得不说这些问题中至少有一部分是有意而为之的。

因此，如果敦煌本《坛经》是在大历五年（770）前后，由若干人在中原（特别是长安）且较短的时间内编辑而成的话，那么他们到底是怎样的一群人呢？接下来，就试着探讨这个问题。

2. 敦煌本《坛经》的作者

很明显，敦煌本《坛经》出自荷泽宗门人之手。此事从以下三点可以证实：

- a. 六祖慧能的弟子中只有荷泽神会被特别对待。
- b. 荷泽神会的思想与慧能的思想被一元化。
- c. 导入了荷泽神会弟子们的思想。

接下来，让我们按顺序对这三点进行探讨。

a. 慧能弟子中荷泽神会的特权化

首先，关于 a. “慧能弟子中荷泽神会的特权化”的具体例子如下：

大师先天二年八月三日灭度，七月八日唤门人告别。大师先天元年于新州国恩寺造塔，至先天二年七月告别。大师言：汝众近前，吾至八

月，欲离世间。汝等有疑早问，为汝破疑，当令迷尽，使汝安乐。吾若去后，无人教汝。

法海等众闻已，涕泪悲泣。唯有神会不动，亦不悲泣。

六祖言：神会小僧，却得善不善等，毁誉不动。余者不得，数年中，更修何道。汝今悲泣，*更忧阿誰忧吾，不知去处在。若不知去处，终不别汝。汝等悲泣，即不知吾去处，若知去处，即不悲泣。性无生灭，无去无来。汝等尽坐，吾与汝一偈，真假动静偈。汝等尽诵取此偈，意与吾同。依此修行，不失宗旨。³⁵

即慧能对弟子们告别之际，其他弟子听闻后涕泪悲泣，唯有神会不为所动，从而得到慧能对褒奖。又如：

上座法海向前言：大师，大师去后，衣法当付何人？

大师言：法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法缭乱，惑我宗旨。有人出来，不惜身命，定佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。衣不合传。³⁶

慧能预言说自己灭度二十年后邪法惑世时，出来竖立我宗旨者即是我的后继者。此预言很明显是指开元二十年（732）荷泽神会与崇远间进行的“滑台宗论”。如果依据此记载，可知慧能认可神会作为自己的后继者。

b. 荷泽神会思想与慧能思想的一元化

其次，关于 b. “荷泽神会思想与慧能思想的一元化”的具体例子如下：

世人尽传南能北秀，未知根本事由。且秀禅师于南荆府当阳县玉泉寺住持修行，慧能大师于韶州城东三十五里漕溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以顿渐？法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿。法无顿渐，人有利钝，故名渐顿。³⁷

这里所言“南能北秀”的概念，是源自下引神会的《菩提达摩南宗定是非论》中的记载：

远法师问：何故不许普寂禅师？

和上答：为秀和上在日，天下学道者号此二大师为南能北秀，天下知闻。因此号，遂有南北两宗。普寂禅师实是玉泉学徒，实不到韶州，今日妄称南宗，所以不许。³⁸

又如前引敦煌本《坛经》中所谓“达摩无功德”问答（参照波状线部分），其最初的出处则是《菩提达摩南宗定是非论》的独孤沛序文：

梁朝婆婆罗门僧，字菩提达摩是南天竺国国王第三子，少小出家，智慧甚深，于诸三昧，获如来禅。遂乘斯法，远涉波潮，至於梁武帝。武帝问法师曰：朕造寺、度人、造像、写经，有何功德不？达摩答：无功德。武帝凡情不了达摩此言，遂被遣出。³⁹

又敦煌本《坛经》中记载：

善知识，我此法门，以定慧为本。第一勿迷言定慧别。定慧体不一不二，即定是慧体，即慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识，此义即是定慧等。学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相，口说善，心不善，定慧不等。心口俱善，内外一种，定慧即等。自悟修行，不在口诤。若诤先后，即是迷人，不断胜负，却生法我，不离四相。⁴⁰

善知识，定慧犹如何等？如灯光。有灯即有光。无灯即无光。灯是光之体，光是灯之用。名即有二，体无两般。此定慧法，亦复如是。⁴¹

这里所言“定慧等”的主张在下引荷泽神会的著作中也可窥见，且其论述方法上也大体相同：

哲法师问：云何是定慧等义？答曰：念不起，空无所有，即名正定。以能见念不起，空无所有，即名正慧。若得如是，即定之时，名为慧体，即慧之时，即是定用。即定之时，不异慧。即慧之时，不异定。即定之时，即是慧。即慧之时，即是定。即定之时，无有定。即慧之时，无有慧。何以故。性自如故，是名定慧等学。（石井本『神会录』）⁴²

经中不舍道法而现凡夫事，种种运为世间，不于事上生念，是定慧双修，不相去离。定不异慧，慧不异定，如世间灯光不相去离。即灯之时光家体，即光之时灯家用。即光之时不异灯，即灯之时不异光。即光之时不离灯，即灯之时不离光。即光之时即是灯，即灯之时即是光。定慧亦然。即定之时是慧体，即慧之时是定用。即慧之时不异定，即定之时不异慧。即慧之时即是定，即定之时即是慧。即慧之时无有慧，即定之时无有定。此即定慧双修，不相去离。（『坛语』）⁴³

又如敦煌本《坛经》中记载：

善知识，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直须修般若波罗蜜行，但持金刚般若波罗蜜经一卷，即得见性，入般若三昧。当知此人功德无量。经中分明赞叹，不能具说。此是最上乘法。⁴⁴

下引《菩提达摩南宗定是非论》中的“一行三昧”基本上可以看作是对这里言及的“般若三昧”的改换和概括：

和上言：告诸知识，若欲得了达甚深法界，直入一行三昧[。若入此三昧]者，先须诵持金刚般若波罗蜜经，修学般若波罗蜜。何以故？

诵持金刚般若波罗蜜经者，当知是人从小功德来。譬如帝王生得太子，若同俗例者，无有是处。何以故？为从最尊最贵处来。诵持金刚般若波罗蜜经，亦复如是。是故金刚般若波罗蜜经云：不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量百千万佛所种诸善根。得闻如是言说章句，一念生信，如来悉知悉见。何况全得书写、受持、读诵、为人演说。⁴⁵

又敦煌本《坛经》中记载：

善知识，摩诃般若波罗蜜，最尊最上第一，无住无去无来，三世诸佛从中出，将大智慧到彼岸，打破五阴烦恼尘劳，最尊最上第一。赞最上乘法，修行定成佛。无去无住无来往，是定慧等。不染一切法，三世诸佛从中出，变三毒为戒定慧。⁴⁶

这里很明显也是继承了《菩提达摩南宗定是非论》的思想：

远法师问曰：何故不修余法，不行余行。唯独修般若波罗蜜法，行般若波罗蜜行。

和上答：修学般若波罗蜜者，能摄一切法，行般若波罗蜜行，是一切行之根本。

金刚般若波罗蜜，
最尊最胜最第一。
无生无灭无去来，
一切诸佛从中出。⁴⁷

需要补充的是，与《定是非论》的“金刚般若波罗蜜”相比，敦煌本《坛经》的“摩诃般若波罗蜜”可能更接近原始形态。

c. 荷泽神会弟子们思想的导入

最后，关于“荷泽神会弟子们思想的导入”，可从敦煌本《坛经》的特征之一、即对《金刚经》的绝对推崇窥见其一端。

例如，在敦煌本《坛经》开篇的慧能自传中记载，慧能参谒弘忍的契机是听人读诵《金刚经》：

慧能幼少，父又早亡，老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。忽有一客买柴，遂领慧能至于官店。客将柴去，慧能得钱。却向门前，忽见一客读金刚经。慧能一闻，心明便悟。乃问客曰：从何处来，持此经典。客答曰：我于蕲州黄梅县东冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。*见今在彼，门人有千余众。我于彼听见大师劝道俗，但持金刚经一卷，即得见性，直了成佛。慧能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。⁴⁸

又如在弘忍传法慧能一节中记载：

五祖夜至三更，唤慧能堂内说金刚经。慧能一闻，言下便悟。其夜受法，人尽不知。便传顿教及衣，以为六代祖。将衣为信稟，代代相传。法即以心传心，当令自悟。五祖言：慧能，自古传法，气如悬丝，若住此间，有人害汝，即须速去。⁴⁹

笔者曾指出，⁵⁰神会自身虽然极其重视“般若波罗蜜”，但并没有将《金刚经》作为唯一推崇的经典。但到了其弟子时代，净觉（生卒年未详）的《楞伽师资记》开始流布，为对抗净觉的楞伽主义而将般若思想归结至《金刚经》并逐渐成为绝对依据。这种情况出现在敦煌本《坛经》中，不得不说其中不仅有神会自身的思想，更加入了神会弟子们的思想。

胡适在论述敦煌本《坛经》的成书时，将以上诸点作为《坛经》是由荷泽神会编造而成的有力证据（但是，胡适、钱穆等人当时并没有将神会与其

弟子的思想进行区分)。对此，钱穆和任继愈则理所当然的认为神会的思想皆是从其师慧能那继承而来，批判胡适的观点本身是违反常识的。就目前而言，尽管这两种观点都不能成立，但上述诸点表明神会一派对敦煌本《坛经》的制作发挥了重要作用。由此，可以断定敦煌本《坛经》是神会歿后继续活动于中原的荷泽宗门人的著作。那么，这里有一个重要问题。即敦煌本《坛经》虽然极其主张“《坛经》的传授”，但在前引《坛经》末尾的传授系谱中却没有荷泽神会的名字。这也许是因为荷泽神会并非慧能的正统弟子所导致的，但为何会出现这样的矛盾呢？接下来，就试着探讨这个问题。

3. 《坛经》传授系谱中没有荷泽神会的原因

尽管敦煌本《坛经》的文本本身强烈地暗示出荷泽宗门人的参与，但是在传授系谱中却没有神会的名字。关于这一矛盾，笔者曾在前引拙稿《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想与神会派的展开》中指出：

如前所述，敦煌本末尾的系谱中记载最后传至悟真，但敦煌本在此系谱之后紧接着又说：

“悟真在岭南曹溪山法泉寺，现今传授此法。”

根据这个系谱，很多学者认为实际上《坛经》被传授和书写时悟真正活动于岭南。但笔者的想法则正相反，此记述刚好证明实际上并没有进行这样的传授。

因为此记述在很多方面，并不符合《坛经》自身作为“秘本”的要求：

“若论宗旨，传授坛经，以此为依约。若不得坛经，即无稟受。须知去处、年月日、姓名，递相付嘱。无坛经稟承，非南宗弟子也。”

这里言及的“去处”⁵¹为入灭之意，即主张在入寂时应传授《坛经》。但附记中记载悟真当时还在世，所以不符。另外，即使承认有在生前传授的情况，也应该在此处说明得到悟真传授的弟子名字和传授时间。但附记并没有这样的说明，所以无论如何都很难说通。

因此，如果《坛经》果真为“秘本”的话，绝对不会出现这样的情况。因为这样规定对于维护其作为秘本的价值是绝对必要的。

而且，正如过去所指出的，此附记怎么看都是为第三者所写的内容，很明显一开始就是以被人广泛阅读为前提而作。

从以上诸点来看，尽管存在此系谱与附记——与此相反，正是因为其存在——我们才不能将《坛经》自身的主张，即《坛经》作为秘本传授看作事实。

特别是系谱中“在岭南”一词，其实正暗示了此书并非写于岭南，即此系谱的意义在于“不在岭南”。再进一步说，此系谱对活跃于原的神会派而言才有意义。

他们创作这样虚构情节的理由，也许是希望通过设定《坛经》作为远在他方的惠能故地岭南传授的秘本，从而提升《坛经》的权威性。因此，与其说他们是秘传《坛经》，不如说是为了更广泛地传播它。如果不是这样，那么对其特意的增补，并加入自派的思想则毫无意义。⁵²

此次，通过指出敦煌本《坛经》受到三阶教的影响、及其文本本身的内容，证明了敦煌本《坛经》成书于中原。由此，可以证明上述的推论基本上是正确的。

不过，因为当时笔者是站在敦煌本以前存在“原《坛经》”的前提下展开的研究，所以没能充分理解敦煌本《坛经》末尾系谱的意义。但是，现在通过阐明“原《坛经》”根本不存在，敦煌本从头至尾都是由中原的荷泽宗人创作而成，终于可以清楚地认识到此系谱存在的必要性。正如曾经所指出的，将《坛经》作为在南方传授的秘本，确实可以在提升其价值这一点发挥了很大作用。但在此之前，荷泽宗人则必须说明过去完全不为人所知的“慧能的言行录”《坛经》横空出世的理由，同时也必须确保其可信性。因此，便通过“秘本”的方式解决新出现的《坛经》在此之前不为人所知的原因。在这样的情况下，如果将《坛经》作为神会系统传持的“秘本”，自然会被怀疑是由他们所创作的，所以为避开这样的问题，就不得不将其设定为远在

南方传持的“秘本”。

由此，产生了与慧能所言“无坛经禀承，非南宗弟子也”相反，本应被慧能指定为后继者的神会并没有出现在《坛经》传持者系谱中这样的根本矛盾。这也许是因为《坛经》制作者们的精力全部都集中在提升《坛经》的可信性上，从而忽略了此事。

这里有一个问题，即荷泽宗人人为何要如此大费周折地制作敦煌本《坛经》呢？关于这一点，也许可以从笔者以上的论述中找到答案。即敦煌本《坛经》的制作是为客观地证明慧能是弘忍唯一正统的后继者、神会的思想确实是从慧能继承而来、慧能付嘱神会将来为正嫡弟子。而当时荷泽宗人急需证明这些事情，正暗示了荷泽宗在中原佛教界所处的状况。换言之，神会遭到国家贬逐、并死于他乡，他的弟子们丧失了核心指导者后，通过慧空（生卒年未详）、慧坚（719-192）等弟子的活动成功为神会复权，在这期间，荷泽宗人为了确保自派存在的意义而制作了敦煌本《坛经》。⁵³

总之，敦煌本《坛经》的制作是荷泽宗为应对这一时期自身在中原佛教界所面临的问题。如果是这样的话，敦煌本《坛经》中导入三阶教的思想也应该是同样的意图。那么，荷泽宗当时具体面临哪些问题呢？接下来，就试着探讨这个问题。

三、敦煌本《坛经》导入三阶教思想的理由

如上所述，敦煌本《坛经》中取自三阶教的思想如下：

1. 将他者作为将来必定成佛的“当来圆满佛”的礼敬思想
2. 不得轻慢他者的恭敬思想
3. 避忌批评他者或与其争论的思想

这些思想基本上都是关于尊重他者、劝谏莫批评他人及争论的内容。关于这一点，笔者曾在前引拙稿《敦煌本〈坛经〉的形成—慧能的原思想和神

会派的展开》中指出：

这些思想正反映了他们与他派间存在某种摩擦、经常发生争论，甚至到了妨碍修行的程度。在上例中提到，这些思想与定慧等否、及看心的是非争论有关。这一事实证明，至少当初的争论是由神会所引发的所谓“南北之争”（这种思想之后虽被继承，但其争论的对象似乎逐渐改变为牛头派等他派）。

因此，这些记载表明神会的弟子们对神会引发的争论不想再继续扩大的态度。同时，也从中窥见到他们在失去神会这样拥有强烈个性的指导者后，对处理争论后的影响的为难态度。⁵⁴

笔者认为上述观点现今仍然是正确的。不过，关于他们争论对象的重心从北宗转移到牛头宗这一点则有再考的必要。确实，敦煌本《坛经》中随处可见有别于牛头宗思想为前提的内容，且大历（766-779）初年被代宗（762-779）召入宫内供养的径山法钦（714-792）也对两京佛教界影响甚大。但据李吉甫（758-814）的《杭州径山寺大觉禅寺碑铭并序》中记载：

大历初代宗睿武皇帝高其名而征之，授以肩舆迎于内殿，既而幡幢设列，龙象围绕。万乘有顺风之请，兆民渴洒露之仁。问我所行，终无少法。寻制于章敬寺安置。自王公逮于士庶，其诣者日有千人。司徒杨公馆，情游道枢，行出人表。大师一见于众，二三目之，过此默然，吾无示说。杨公亦退而叹曰：此方外高士也。固当顺之，不宜羁致，寻求归山，诏允共请。因赐策曰国一大师，仍以所居为径山寺焉。⁵⁵

法钦在长安章敬寺的开法活动非常短暂。不过，他的弟子崇慧（生卒年未详）也被认为大致在同一时期活动于长安的章信寺及安国寺，⁵⁶但缺乏史实性。又即便将其作为史实来看，其影响力也不明确。因此，笔者认为敦煌本《坛经》成书的大历五年（770）前后，牛头宗在两京的影响力是非常有

限的。

另一方面，北宗在两京则依然保有相当大的势力。例如，独孤沛（?-777）撰三祖僧璨的碑文《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭并序》中记载：

其后信公以教传宏忍，忍公传惠能神秀。能公退而老曹溪，其嗣无闻焉。秀公传普寂，寂公之门徒万人，升堂者六十有三，得自在慧者一曰宏正。正公之廊门，虎龙象又倍焉。或化嵩洛，或之荆吴。⁵⁷

文中所见对惠能门下充满敌意的表现，其反面正反映出神会的批判对北宗门人影响甚大。尽管如此，从此碑文中仍可窥见到以普寂的弟子宏正（生卒年未详）及其弟子昙真（704-763）为中心的北宗保有一定势力。事实上，这一点在普寂的其他弟子同光（700-770）、法玩（715-790）、宏正的弟子契微（720-781）、法玩的弟子明悟（生卒年未详）等人的塔铭中也可以得到确认。⁵⁸

非常有趣的是，北宗门人努力实现三祖僧璨谥号的下赐是在大历七年（772），这与神会弟子们通过彰显活动，使得神会的墓塔获赐“般若大师”之号为同一年。⁵⁹又神会的弟子慧坚也在这一时期被敕住长安招圣寺，并以官费在寺内建观音堂、绘七祖遗像。⁶⁰总之，敦煌本《坛经》成书的大历五年（770）前后，正是所谓“北宗”和“南宗”间各自主张自派正统性的碰撞期。

在这个过程中，他们之间似乎出现了这样一个现象，即虽然在自派正统性的问题上不能让步，但又不得不承认他派的存在。正如过去所指出的，⁶¹在神会弟子的言说中可以窥见“南北融和思想”。

首先，据慧坚碑铭《唐故招圣寺大德慧坚禅师碑铭并序》中记载：

贞元初诏译新经，俾充鉴义大德。皇上方以玄圣冲妙之旨，素王中和之教，稽合内典，辅成化源。后当诞圣之日命入禁中，人天相见，龙

象毕会。大君设重云之讲，储后降雷之贵，乃问禅师见性之义。答曰：性者体也，见其用乎。体寂则不生，性空则不见。于是听者郎然，若长空秋霁，宿雾朝微。又奉诏与诸长老辩佛法邪正，定南北两宗。禅师以为开示之时，顿受非渐，修行之地，渐净非顿。知法空，则法无邪正。悟宗通，则宗无南北。孰为分别而假名哉。其智慧高朗，谓若此也。⁶²

德宗（780-805）敕命慧坚与诸长老辩佛法邪正、定南北二宗时，他曾说到：“在对教法的理解时是顿受非渐；在实际的修行时则是渐净非顿”。他在继承神会以来的“顿悟渐修”论的基础上，又说：“如果了知法空，则法无邪正之分；如果悟得宗通，则宗无南北之分”。

又从学于荷泽神会，活动于袁州（江西省）杨岐山的乘广（717-798）也是同样。据刘禹锡（772-842）撰乘广塔铭《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》中记载：

至洛阳，依荷泽会公以契真乘。洪钟蕴声，扣之斯应，阳燧含焰，晷之乃明。始由见性，终得自在。常谓机有浅深，法无高下，分二宗者，众生存顿渐之见，说三乘者，如来开方便之门。名自外得，故生分别，道由内证，则无异同。⁶³

乘广曾说到：“众生的根机千差万别，但教法并无不同；禅分为南北二宗，是因为众生有顿渐之见；佛说三乘教法，不过是其开设的方便法门”。

也就是说，南北二宗的差异不过是在教化众生的方便法上有所不同，如果到达“开悟”的境界，则没有这样的分别、以及相互间的深刻对立。这种思想反映了南北二宗并存于两京的实况。从慧坚的言语中可知，荷泽宗的南北融和思想的理论根据来自神会以来的“顿悟渐修”论。

这里值得注意的是，敦煌本《坛经》中也可窥见到与慧坚、乘广几乎相同的主张：

善知识，法无顿渐。人有利钝。迷即渐劝，悟人顿修。识自本心，是见本性。悟即元无差别，不悟即长劫轮回。善知识，我此法门从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。⁶⁴

法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以顿渐？法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿。法无顿渐，人有利钝，故名渐顿。⁶⁵

这表明上述关于敦煌本《坛经》成书的主张基本上是正确的。

可以想象，当时的北宗似乎也主张南北二宗的融和。被认为是这一时期成书的敦煌禅宗文献《大乘开心显性顿悟真宗论》的出现也许可以验证这一点。此书的特别之处在于，其中引用了从学于慧安（？-709）和神秀（606-706）的侯莫陈琰（660-714）的《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要诀》、玄奘（生卒年未详）的弟子净觉（生卒年未详）的《楞伽师资记》、普寂（651-739）系制作的假托神秀著作的《观心论》等初期禅宗文献、以及《御注金刚般若经》、《大乘起世论》等众多文献。⁶⁶关于本书的作者惠光，在其开篇的序言中说他法名“大照”，最初从学于慧安，后又师事神会。

此序文效仿了《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要诀》，别说惠光的经历，就连惠光本人也应看作是虚构出来的人物。这里的“大照”很明显是将普寂的谥号置于念头之上。又本书作者的系统虽然不明，但从对《观心论》等文献的引用来看，应该更亲近于“北宗”。因此，不只是“南宗”，对于“北宗”系统的人来说，也未必认为“北宗”与“南宗”是对立的。⁶⁷

总之，如果这一时期扬弃“北宗”与“南宗”对立的思想在中原各禅派间广泛传播的话，可以说敦煌本《坛经》导入尊重他者、避忌批评和争论的三阶教思想，正对应当时的思潮。

四、八世纪后期三阶教在中原受到注目的理由

如上所述，通过发现敦煌本《坛经》受到三阶教的影响，不仅阐明了《六

祖坛经》的成书问题，还窥见到编辑此书的荷泽宗所处立场、以及两京的禅宗状况，为禅宗史研究提供了新的视角。另一方面，更在“禅宗”的框架之外引出一个更大的问题，即三阶教为何会在这一时期实现复兴的解明提供了线索。

要而言之，敦煌本《坛经》对三阶教思想的吸收，表明神会的弟子们试图修复其师对禅宗巨大分裂带来的创伤。但是，这种分裂似乎不单是禅宗内部的问题。实际上，神会所言的“北宗”门人、特别是被尊为“两京法主、三帝国师”的神秀和普寂是国家公认的东山法门的指导者，神会对其价值否定的言行，某种程度上可看作是对国家的反叛。因此，他遭到贬逐也是理所当然的事情。但问题是，神会的弟子们通过彰显活动成功为神会复权，本来不敢想象的这种禅宗内部的分裂竟然得到了国家的认可。换言之，禅宗内“北宗”与“南宗”的融和不只是禅宗内部的问题，而是以两京为中心的国家佛教全体问题。

到了八世纪后期，如果修复由荷泽神会与其弟子们引发的国家佛教的分裂和对立是中原佛教界的当务之急的话，那么吸收有助于改善这一局面的三阶教思想是完全有可能的。如果是这样，将这一时期称为三阶教的复兴期则不妥当。笔者曾在《〈念佛三昧宝王论〉中所见禅的动向》的论文中，论述这一时期三阶教复兴的中心人物之一的飞锡的思想时指出：

但如上所述，飞锡的思想与三阶教存在重要差异。仅从这点来说，就很难认为这一时期成功复兴了过去三阶教的原貌。就飞锡的事例而言，将其看作是对三阶教的“再评价”更为妥当。⁶⁸

可以说，此见解即使从本稿的角度来看依然应该被采纳。

再者，飞锡之所以在《念佛三昧宝王论》中对天台宗、净土宗、三阶教进行融和，也应该从国家佛教的统一这点来理解。又《念佛三昧宝王论》以前的著作、如《净土慈集》和《念佛镜》等净土教著作中仅窥见对“北宗”的批判，并不包含对荷泽宗的批判，而《念佛三昧宝王论》中则两者兼

具。⁶⁹这一点也应与国家佛教的统一联系起来理解。

也就是说，神会引发的南北对立发展成为以两京为中心的国家佛教全体的分裂问题，而三阶教的思想则作为解决这一问题的方针得到了注目和采纳。笔者曾在前引《〈念佛三昧宝王论〉中所见禅的动向》中指出：

如此说来，飞锡思想的特征之一，就是破除“如来藏”、“佛性”、“理”等理念的、超越的概念，或是将其埋藏，进而肯定现前的人、或日常具体行法的价值。这种思想非常接近“平常心是道”中所表达出的马祖对日常性的全部肯定，恐怕任何人都不能否定这一点。特别是认为人即是佛等主张，更是超越马祖接近临济义玄（? -867）的“人”的思想。

相互间没有交涉的飞锡与马祖，却在思想上存在共同之处这点非常重要。因为马祖的思想不应简单地理解为禅思想自体的展开，而应看作是为响应当时社会需要而出现的。如果抛开这一事实，则无法解释此后洪州宗的迅速发展。⁷⁰

三阶教之所以在这一时期受到关注，是因为它与马祖禅有着相同的尊重人的思想，且两者的思想符合当时的时代思潮。我们虽然不能否定这种通奏低音式的存在，但应该看到当时大家直面的紧要问题仍是修复国家佛教的分裂。

结语

以上，本文在指出敦煌本《坛经》受到三阶教影响的同时，并以此为根据阐明了敦煌本《坛经》是在大历五年（770）前后由活动于中原的荷泽宗门人制作而成，认为他们导入三阶教思想的原因与这一时期“三阶教的复兴”有一定关系。

关于私见妥当与否，期待今后更进一步的研究。说起本文与笔者当前研究课题的关系，最重要的一点是通过对敦煌本《坛经》成书问题的解明，可

以得到解决敦煌本《坛经》与诸关联文献的相互关系的线索。笔者曾根据这一结论，得出有关《曹溪大师传》及李舟撰《能大师传》的新见解，今后将对这些问题逐一进行研究和发表。

(通然译)

【注】

- 1 伊吹敦：《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想和神会派的展开》，《论丛亚洲文化与思想》第4号，1995年。
- 2 参见伊吹敦：《〈师资血脉传〉的成书与变化、及其与神会其他著作的关系》，《东洋思想文化》第7号，2020年；同《荷泽神会著作〈坛语〉的成书时间》，《印度学佛见学研究》第69卷第1号，2020年。
- 3 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，上海古籍出版社，1993年，第21-22页。
- 4 同上，第65页。
- 5 同上，第69页。
- 6 矢吹庆辉：《三阶教之研究》，岩波书店，1927年，第518页。
- 7 另外，《清净法身毗卢遮那心地法门成就一切陀罗尼三种悉地》（《大正藏》第18册，No.899）中也有“清净法身毗卢遮那”、“千百亿化身释迦摩尼佛”，或许与《七阶佛名经》和敦煌本《坛经》存在某种关系，但目前还无从判断。总之，其中并没有“当来圆满报身”一词，所以很难认为对《坛经》有直接影响。
- 8 参见石垣明贵杞：《三阶教文献的佛名与诸经的交涉》，《印度学佛教学研究》第65卷第2号、2017年。
- 9 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第23-24页。
- 10 同上，第37-38页。
- 11 同上，第14-15页。
- 12 同上，第46页。
- 13 同上，第53-54页。
- 14 同上，第61-62页。
- 15 同上，第18-19页。引文中两处标*的“着”应改为“看”。
- 16 西本照真：《三阶教的研究》，春秋社，1998年，第489页。
- 17 同上，第589页。
- 18 同上，第589页。

- 19 胡适：《神会和尚遗集：胡适校敦煌唐写本》，上海：亚东图书馆，1930年，第76-90页。
- 20 钱穆：《神会与坛经》，《东方杂志》第41卷第14号，1945年；张曼涛主编：《六祖坛经研究论集》现代佛教学术丛刊第一册，台北：大乘文化，1980年，第97-98页。任继愈：《论胡适在禅宗史研究中的谬误》，《历史研究》1995年第5期；古贺英彦·盐见敦郎·西尾贤隆·冲本克己译：《中国佛教思想论集》，东方书店，1980年，第209-210页。
- 21 印顺：《中国禅宗史：从印度禅到中华禅》，台北：正闻出版社，1971年。以下引用出处参见伊吹敦译：《中国禅宗史：禅思想的诞生》，山喜房佛书林，1997年。此处参见拙译：第六章《〈坛经〉的成书与变迁》的第二节《〈坛经〉的古层》，第301-305页。
- 另外，其他有关《六祖坛经》成书的研究还有松本文三郎：《金刚经和六祖坛经的研究》（贝叶书院，1913年）、宇井伯寿：《坛经考》（《禅宗史研究第三》，岩波书店，1943年）。前者虽然包含非常有趣的内容，但确是敦煌本《坛经》发现以前的研究，对解决此问题并没有帮助；另一方面，后者认为最古传本的敦煌本《坛经》中存在诸多后世的附加，并尝试对其进行复原，但因对新旧的判断过于恣意，很难说是客观的研究成果。又柳田圣山主张《坛经》与牛头宗有一定关系（《初期禅宗史书的研究》，法藏馆，1967年，第203页），但其观点过于飞跃，笔者很难认同。
- 再者，笔者前稿发表以后有关《坛经》的论文有松冈由香子：《慧能与佛性》（《禅文化研究所纪要》第31号，2011年）、古胜亮：《敦煌本〈坛经〉的编辑—从传法表现及偈文的重复看形成史的推定》（《集刊东洋学》第116卷，2017年）。两人虽然有一些新的解释，但并未拿出能否定以往研究，如否定笔者前稿的证据（这一点笔者前稿也是同样），所以没有建设性的意见。又两篇论文依然是依据印顺以来的敦煌本《坛经》阶段成立说展开的论述，但据本稿的研究可知，此说法本身就不能成立。
- 22 西本照真：《三阶教的研究》，第136页。
- 23 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第73页。
- 24 同上，第113页。
- 25 同上，第121页。
- 26 同上，第122页。
- 27 杨曾文：《神会和尚禅话录》，中华书局，1996年，第110页。
- 28 关于此事的经纬参见拙稿：《〈师资血脉传〉的成书与变化、及其与神会其他

- 著作的关系》的〈二 现行本《师资血脉传》的改变部分和原形复元〉，第111-102页。
- 29 柳田圣山：《初期的禅史Ⅱ》，筑摩书店，1976年，第99页。
- 30 这一点虽然在前引拙稿《〈师资血脉传〉的成书与变化、及其与神会其他著作的关系》中并没有论及，但也应进行复元。不过，因为《历代法宝记》将这部分改为则天武后请奉达摩袈裟，所以现行本《师资血脉传》保留古形的可能性也并非为零。
- 31 参见：注21。
- 32 拙稿：《〈念佛三昧宝王论〉中所见禅的动向》，《东洋学研究》第41号，2004年，第139页。
- 33 参见西本照真：《三阶教的研究》，第87-114页。
- 34 拙稿：《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想和神会派的展开》，第14-18页。
- 35 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第60-61页。但*部分的“更忧阿誰忧吾，不知去处在，若不知去处”应改为“更有阿誰忧吾，不知去处在，若知去处”。
- 36 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第63页。
- 37 同上，第47页。
- 38 杨曾文：《神会和尚禅话录》，第31页。
- 39 同上，第18页。
- 40 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第14-15页。另外，此文曾有引用。
- 41 同上，第15页。
- 42 石井本《神会录》：哲法师。杨曾文：《神会和尚禅话录》，第79页。
- 43 同上，第10-11页。
- 44 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第29-30页。
- 45 杨曾文：《神会和尚禅话录》，第35页。石井本《神会录》中也有从此意引的文章（同上，第73页）。
- 46 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第27-28页。
- 47 杨曾文：《神会和尚禅话录》，第34-35页。
- 48 杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，第5页。标*部分的“见今”应改为“现今”。
- 49 同上，第12-13页。
- 50 参见拙稿：《〈师资血脉传〉的成书与变化、及其与神会其他著作的关系》、第36-37页。《菩提达摩南宗定是非论》等文献中所见《金刚经》的特权化应看作是神会歿后的附加部分；但是，印顺则认为《金刚经》的特权化是神会本人晚年时的思想（参见拙译：《中国禅宗史》，第201-202页）；又竹内弘道在《关

- 于〈南宗定是非论〉的成书》(《印度学佛教学研究》第29卷第2号,1981年)中也持与印顺同样观点。
- 51 此“去处”在敦煌本等版本作“法处”,这里根据前引《敦煌新本六祖坛经》的校订,解释作“去处”。
- 52 拙稿:《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想和神会派的展开》,第116-117页。
- 53 关于神会客死在贬逐地荆州后,慧坚和慧空等在中原尽力为神会复权一事,参见拙稿:《“东山法门”与国家权力》,《东洋学研究》第49号,2012年,第148-153页。
- 54 拙稿:《敦煌本〈坛经〉的形成—惠能的原思想和神会派的展开》,第132页。
- 55 《全唐文》第512卷。
- 56 永明延寿(904-975)的《宗镜录》中说“如西京崇慧法师,于大历四年,在京与道士鬪,能入火不烧,是求观音之力。何况自证,证得已后,入地狱中,皆不被烧”(《大正藏》第48册,806a21-24);志磐(生卒年未详)的《佛祖统纪》(1269年)永泰元年(765)条中说:“章敬沙门崇慧与道士角法告胜,勅赐紫衣”(《大正藏》第49册,378a12-13)。仅以与道士的法力之争而闻名,其他事迹完全不明。
- 57 《全唐文》第390卷。
- 58 关于普寂的弟子参见通然:《北宗禅与唐代社会—普寂的活动及其影响》,《驹泽大学禅研究所年报》第30号,2019年,第201-205页。另外,这里言及普寂(651-739)弟子的歿年平均在769.86年,即师父与弟子歿年差的平均值正好是30年。
- 59 参见拙稿:《“东山法门”与国家权力》,第157页、第152页。
- 60 同上,第152页。
- 61 参见小川隆:《神会:敦煌文献与初期禅宗史》,临川书店,2007年,第155-159页。小川隆认为“慧坚定‘南北两宗’是双方对立的调停——实则是向‘北宗’权威一方的妥协——”。但问题是,不论是南宗还是北宗既然在两京就都需要在国家佛教的框架下展开活动。从这点来看,不得不小川的理解是把问题矮小化了。
- 62 参见杨曾文:《〈神会塔铭〉和〈慧坚塔铭〉的注释》,《佛学研究》第7卷,1998年,第32-33页;冉云华:《〈唐故招圣寺大德慧坚禅师碑〉考》,《中华佛学学报》第7期,1994年,第106-107页。
- 63 《全唐文》第610卷。
- 64 杨曾文:《敦煌新本六祖坛经》,第16页。

- 65 同上，第47页。
- 66 参见程正：《关于〈大乘开心显性顿悟真宗论〉的依据文献》，《驹泽大学佛教学部研究纪要》第69号，2011年。
- 67 饶宗颐的《神会门下摩诃衍之入藏—兼论禅门南北宗之调和问题》（《香港大学50周年纪念论文集》第1册，1994年）似乎最早主张《大乘开心显性顿悟真宗论》是一部南北融和的文献。虽然在今天看来，这篇论文中有关摩诃衍的评价、实有惠光其人等的论述存在种种问题，但其炯眼能发现这样先驱的问题就非常值得称赞。
- 68 拙稿：《〈念佛三昧宝王论〉中所见禅的动向》，第139页。
- 69 同上，第132-135页。
- 70 同上，第138-139页。