

# 文献に対する認識はいかに更新され、 いかなる影響を及ぼすか — 敦煌本『六祖壇経』を一例として —

伊吹 敦\*

## はじめに

一時、社会に大きな影響を与えた文献の多くは、その後も（場合によっては変形を繰り返しながらも）、時代とともに異なる解釈のもとでその価値を維持し、影響力を持ちつづけてきた。それは人間の思想的展開を反映する鏡のようなものであると言ってよい。文献は作者（時として、後代の改変者を含む）の様々な要素を全て抱え込んだ豊饒な世界を内に湛えている。それを汲み取ろうとする学問が文献学であるが、それに向かい合う人間は、それぞれにそれを汲み尽くそう努力するが、自身の持つ制約のためにそれを果たすことはできない。従って、文献学は、人類が存続する限り永遠に終わることのなく続くのである。

このことは、一人の研究者についても言いうる。一つの文献を取り扱っても、或る程度の時間を置くと、向かう側の成長によって、それまで気づかなかった新たな情報をそこから読みとることができるようになる。そして、それはその人が死ぬまで続くのである。発表者は、このことを実感する機会をしばしば持った。具体的に言えば、同一文献に対して自身の見解を明らかにした後、時を隔てて再検討を行った結果、先に示した見解を撤回、あるいは修正するということが何度も繰り返してきたのである。例えば、南北朝期に作られた偽経『仏為心王菩薩説頭陀経』、六祖慧能の伝記である『曹溪大師伝』、「北宗禅」を代表する著作である『大乘無生方便門』

---

\*東洋大学文学部教授。

等の一連の文献、六祖慧能の言行録とされる『六祖壇経』等がそれである。

本拙稿は、その中から最も新しい『六祖壇経』（以下、『壇経』と略称）についての研究を取り上げて、一つの文献に対する見解の更新がいかにか起こり、それが関連する文献や諸問題に対する理解にいかなる影響を及ぼしているかを具体的に述べ、文献学の意味や特性について再考することを目的とする。

## 一 敦煌本『壇経』の成立に関する認識の歴史

『壇経』は六祖慧能（638-713）の言行録として、伝統的に中国仏教における最も重要な文献の一つとして貴ばれてきたものである。しかし、近代になると、その内容に疑念が抱かれるようになり<sup>1</sup>、更に敦煌の莫高窟から敦煌本『壇経』が発見されると、それは決定的なものとなった。敦煌本『壇経』は流布本『壇経』とは内容が大いに異なり、また、弟子の中に後世の禅宗の主流となった臨済宗や曹洞宗の祖、南岳懷讓（677-744）や青原行思（660-720）の名前も見られなかったからである。ここに『壇経』の成立問題と成長問題とが生じることとなった。成長問題については、日本に伝わった古本の存在が注目され、それらを含めた現存諸本と敦煌本との比較対照によって、その過程がかなり明瞭になったものの<sup>2</sup>、成立問題については、今日に至るまで未解決の課題となっている。本発表の主たるテーマは、この敦煌本『壇経』の成立と性格についての発表者自身の認識の変化を辿ることを中心に置くが、私見も先行研究に基づくものであるから、それ以前の代表的な説についても言及しておく必要がある。

ここでは、敦煌本『壇経』の成立と成長に関する代表的研究であり、かつ相互に影響関係が認められるものとして、胡適（1891-1962）の説、印順（1906-2005）の説、それに伊吹の新旧二説（仮に「伊吹①説」、「伊吹②説」と呼ぶ）の計四説を取り上げようと思う。その四説とは、以下の著

作に見えるものである。

胡適説 : 『神会和尚遺集』<sup>3</sup>

印順説 : 『中国禅宗史—從印度禅到中華禅』<sup>4</sup>

伊吹①説 : 「敦煌本『壇経』の形成—惠能の原思想と神会派の展開」<sup>5</sup>

「敦煌本『壇経』の形成」<sup>6</sup>

伊吹②説 : 「『六祖壇経』の成立に関する新見解」<sup>7</sup>

先ず、『壇経』がいかにして成立したかについて、「作者」、「編輯時期」、「編輯場所」、「編輯目的」、「形成過程」、「伝承・流布」の六つの項目について、以上の四説がいかなる立場を取っているかの概要を一覧の形に示すと以下のようなになる。

	伝統説 (流布本による)	胡適説 (敦煌本による)	印順説 (敦煌本による)	伊吹①説 (敦煌本による)	伊吹②説 (敦煌本による)
作者	法海(慧能の弟子)	荷沢神会	法海ら曹溪の慧能の弟子たちが編輯した原本があり、それに悟真らの南方の人々や中原の神会の弟子たちが数次にわたって附加を行って成立。	法海ら曹溪の慧能の弟子たちが編輯した原本があり、それに中原の神会の弟子たちが数次にわたって附加を行って成立。	神会の弟子の慧堅を中心とする人々
編輯時期	8世紀初頭	8世紀中葉	8世紀末	770年頃	770年頃
編輯場所	曹溪	中原	中原	中原	長安

編輯目的	弘忍の後継者である六祖慧能の教説・伝記を後世に伝えること。	慧能や南宗の正統性を明らかにし、慧能の弟子である自身の説を権威づけること。	もともとは慧能が弘忍の正式な後継者であることを明らかにし、その教説・伝記を後世に伝えること。神会の弟子たちによる附加部分では慧能や南宗の正統性を明らかにするとともに、そこに書き込んだ神会の説を中原で拡めること。	もともとは慧能の教説等を後世に伝えること。附加部分では慧能や南宗の正統性を明らかにするとともに、そこに書き込んだ神会の説を中原で拡めること。	慧能や南宗の正統性を明らかにし、慧能の後継者としての神会の存在を明示するとともに、仏教内、禅宗内での対立を避けるために過度の他派批判を諫めること。
形成過程	一時の編輯	一時の編輯	長期にわたる段階的編輯	長期にわたる段階的編輯	一時の編輯
伝承・流布	曹溪で編輯され、徐々に中国全土に広まった。 ※流布本には、南方で伝授された秘本という記述はない。	神会の弟子たちが中原で拡めた。	慧能の宗旨を伝える秘本として南方で伝授されたが、後に神会の弟子たちが入手し、神会を讃える文章等を附加した上で中原で流布に努めた。	南方で伝授されている「秘本」というのは、『壇経』の価値を高めるための偽装で、実際には、神会の弟子たちが中原で積極的にその流布に努めた。	南方で伝授されている「秘本」というのは偽装であるが、その主たる理由は、慧能の言行録が突然出現した不自然さを解消するため、慧堅らの人々が長安を中心に積極的に流布に努めた。

次に上の四説が基づいた根拠、その独創性や問題点等について一瞥しておく。

・胡適説

胡適の説は敦煌本『壇経』を荷沢神会(684-758)の制作と断ずるもので、

禪宗の第六祖で南宗の祖である慧能の言行録とされてきた伝統説を覆す画期的なものであった。彼が『壇経』を神会の制作と見なした理由は主に次の二点にあった。

第一の理由は、敦煌本『壇経』に、

「吾滅後二十餘年。邪法繚亂。或我宗旨。有人出来。不惜身命。定仏教是非。豎立宗旨。即是吾正法。衣不合伝。」<sup>8</sup>

という慧能の予言が記されているが、これは開元二十年（730）に滑台で行われた宗論での神会の活躍を暗示するものであるという点である。

そして、第二の理由は、例えば、

神会の著作	敦煌本『壇経』
<p>神会の著作 敦煌本『壇経』            經中不舍道法而現凡夫事。種種運為世間。不於事上生念。是定慧双修。不相去離。定不異慧。慧不異定。如世間燈光不相去離。即燈之時光家体。即光之時燈家用。即光之時不異燈。即燈之時不異光。即光之時不離燈。即燈之時不離光。即光之時即是燈。即燈之時即是光。定慧亦然。即定之時是慧体。即慧之時是定用。即慧之時不異定。即定之時不異慧。即慧之時即是定。即定之時即是慧。即慧之時無有慧。即定之時無有定。此即定慧双修。不相去離。」(『壇語』、前掲『神会和尚禪話録』10-11頁)</p> <p>哲法師問。云何是定慧等義。答曰。念不起。空無所有。即名正定。以能見念不起。空無所有。即名正慧。若得如是。即定之時。名為慧体。即慧之時。即是定用。即定之時。不異慧。即慧之時。不異定。即定之時。即是慧。即慧之時。即是定。即定之時。無有定。即慧之時。無有慧。何以故。性自如如。是名定慧等学。」(石井本『神会録』、前掲『神会和尚禪話録』79頁)</p>	<p>善知識。我此法門。以定慧為本。第一勿迷言定慧別。定慧体不一不二。即定是慧体。即慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定。善知識。此義即是定慧等。学道之人作意。莫言先定發慧。先慧發定。定慧各別。作此見者。法有二相。口說善。心不善。定慧不等。心口俱善。内外一種。定慧即等。自悟修行。不在口諍。若諍先後。即是迷人。不断勝負。却生法我。不離四相。(前掲『敦煌新本 六祖壇経』14-15頁)</p> <p>善知識。定慧猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光之体。光是燈之用。名即有二。体無兩般。此定慧法。亦復如是。(前掲『敦煌新本 六祖壇経』15頁)</p>

などに見られるように、敦煌本『壇經』には、胡適自身が発見した荷沢神会の著作と一致する叙述が見られるから、神会が自分の思想を投影する形で製作したものと判断できるという点である。

これは非常に合理的な推論であると言えるが、ただ胡適の説には、一つ、大きな問題があった。それは、敦煌本『壇經』では、『壇經』の稟承の必要性を強調し、実際、その末尾に、

「此壇經法海上座集。上座無常。付同学道際。道際無常。付門人悟真。悟真在嶺南漕溪山法興寺。現今传授此法。如付此法。須得上根智。深信仏法。立於大悲。持此經以為稟承。於今不絶。」<sup>9</sup>

という相伝の系譜を記しているが、『壇經』を神会の著作とするのであれば、この系譜に神会が現われないこととの整合性を論じなければならないはずである。また、神会自身ではなく、その門下の何者かによって編輯された可能性も排除し得ないはずである。しかし、胡適にはそれらについての議論は全く見られないのである。

#### ・印順説

印順の説は、敦煌本『壇經』の原型を、その記述のままに曹溪に留まった法海によって編輯された慧能の言行録であるとし、その後、南地において悟真らの人々によって相伝されて「秘本」となったが、その間に『壇經』の稟承の必要性を説く部分等が書き込まれたと見るのである。この場合、荷沢神会の著作との類似が問題となるが、印順は、錢穆（1895-1990）の主張<sup>10</sup>を受けて、この類似は神会が慧能の思想をよく継承したからであって、神会が敦煌本『壇經』を制作したことの根拠とはなしえないとした。そして、その後、中原の荷沢神会の弟子がこの「秘本」を手に入れ、滑台の宗論における神会の活躍を予言する言説等を書き込んだ後、中原を中心に流布させたと見た。

つまり、原本の成立以降、悟真等による附加、神会の弟子による附加が重層的に行われて敦煌本『壇経』が成立したと見るのである。このように敦煌本『壇経』を段階的に発展して成立したものと見る理由は、そこに見える表現上の問題、例えば、慧能に対する呼称が、

「六祖言。慧能与使君移西方刹那間。目前便見。使君願見否。使君礼拜[言]。若此得見。何須往生。願和尚慈悲。為現西方。大善。大師言。一時見西方。無疑即散。大衆愕然。莫知何事。」<sup>11</sup>

のように統一されていなかったり、

「衆僧既聞。識大師意。更不敢諍。依法修行。一時礼拜。即知大師不久住世。」<sup>12</sup>

「六祖説偈已了。放衆生散。門人出外思惟。即知大師不久住世。」<sup>13</sup>

あるいは、

「六祖後至八月三日。食後。大師言。汝等著位坐。吾今共汝等別。」<sup>14</sup>

「大師言。汝等門人好住。吾留一頌。名自性見真仏解脱頌。後代迷人識此頌意。則見自心自性真仏。与汝此頌。吾共汝別。(中略)大師説偈已了。遂告門人曰。汝等好住。今共汝別。吾去以後。(下略)」<sup>15</sup>

のように同じ叙述が繰り返されたりすることを、成立の層を異にするものとして理解しようとしたためである。これによって、胡適に見られた矛盾、即ち、神会が慧能の後継者とされながら、末尾の相伝の系譜に現われないことの矛盾は解消されたのであるが、まだ、依然として問題は残されている。

即ち、末尾の相伝の系譜は、神会が慧能の後継者であるという主張と明

らかに矛盾するが、どうして神会の弟子たちは、それをそのまま残したのか。また、神会の著作と敦煌本『壇経』の類似は、時として極めて著しいのに、敦煌本『壇経』のそれらの部分を神会の弟子たちによる後世の書き込みと認めず、両者がそれぞれ別個に慧能から伝承したものを見做すのは不自然ではないのか。こうした疑問は解消されないままなのである。

#### ・伊吹①説

胡適と印順の説に見られた矛盾と問題点を解消するために唱えられたのが、筆者の旧説である。即ち、南方で相伝されてきた「秘本」であるとする敦煌本『壇経』の記載は、本書の価値を高めるための神会一派による偽装であって、曹溪で法海らによって編輯された原本を神会の弟子たちが入手し、数次にわたって師説を大量に書き加えて完成させたのが敦煌本『壇経』であると見做すのである。そして、その成立時期は、

1. 内容から判断して『曹溪大師伝』（781年）以前と見られる。
2. 敦煌本『壇経』末尾の相伝の系譜は事実ではないが、その成立年代は反映していると考えられるから、この系譜から判断して、その成立は770年頃と見ることができる。

等の理由によって、長期にわたって編輯が続けられた後に現在伝わる敦煌本の形態になったのが770年頃であるという推定を行った。

段階的成立説は印順の主張を承けたものであるが、今から振り返ってみると、テキストに見られる不統一や繰り返しは、必ずしも成立の層に相違があることを示すとは断定できないし、長期にわたって編輯が繰り返されたのであれば、不統一、繰り返し等の不備は、むしろその間に修正されるのが当然であったが、それらに気づかなかった点に問題があった。また、敦煌本『壇経』には、争いを戒める教説や、人を軽んずることを批判する「不軽」等の用語がしばしば見えることに気づいてはいたが、それが三階



教に由来するものであるという認識は持っていなかった。

・伊吹②説

その後、三階教に関する論文を著したこともあって、敦煌本『壇経』に三階教の強い影響があることに気づき、それを契機に新たな説を提出した。以下、その概要を示す。

まず、その成立時期については、三階教は武周期や玄宗朝では排斥されていたが、770年頃～800年に頃は、何故かその思想が再評価され、その後、再び禁圧されたようである<sup>16</sup>。『壇経』に三階教の思想が取り込まれたのはこれと呼応するものと見るべきであるから、敦煌本『壇経』の成立もこの間のこととなる。一方、敦煌本『壇経』の成立時期については、伊吹①説を踏襲して770年頃とし、それが三階教の再評価の時期と重なることに注意を向けた。

成立の場所と編者については、三階教は伝統的に長安のみで布教が行われ、この時代の三階教の再評価も長安を中心としたものと見られるから、長安での編輯と見るべきであり、また、770年頃の長安で活躍したことが知られる荷沢宗の人は、近年、その碑銘によって存在が明らかになった神会の直弟子の慧堅（719-792）のみであるから、敦煌本『壇経』も慧堅の周囲で編輯されたものと考えべきだとした。

また、敦煌本『壇経』の最も根幹に関わる授菩薩戒儀の部分に既に三階教の影響が窺える以上、その成立は、三階教の再評価の上限である770年頃であって、その前に段階的な成長期があったと見ることは困難であるとし、従って、段階的成立説は成り立ち得ず、テキストに見られる表現の不統一や繰り返し等は、編輯者の能力、編輯上の不備に帰せられるべきであると結論づけた。

問題は、どうして三階教の思想が取り込まれたのかという点であるが、三階教の思想や用語は、常に「自分の至らないところを省みて、他者への批判を謹め」という文脈で用いられており、仏教内における対立を避ける

という点で、三階教の「普敬」「認悪」という思想が注目されたためと見ることができるが、仏教内における対立を避けようとする姿勢は、慧堅の碑銘、「唐故招聖寺大徳慧堅禪師碑」<sup>17</sup>から窺える彼の南北二宗に対する融和的な立場とも整合性を持つ。即ち、彼の碑銘に拠れば、徳宗（780-805在位）の勅命によって長老たちと仏法の邪正を論じ、南北の両宗を定めた際に、「教えの理解は「頓」であって「漸」ではないが、実際の修行は次第に（つまり、「漸に」）清らかになるのであって、直ちに（つまり、「頓」に）そうなるのではない」と神会以来の「頓悟漸修論」述べた上で、「法空を知れば法には邪も正もないし、宗通を覚すれば宗に南も北もない。分別を行って名に縛られる必要などない」と述べたとされているのである。

そして、仏教内における対立を避けるということは、両京を中心とする国家仏教にとって不可欠の要素であり、碑銘において、勅命で長安の招聖寺に住したとされ、また、勅命により官費で招聖寺内に観音堂を建ててもらい、七祖の遺像を描かせたと述べられている慧堅にとっては極めて重要な意味を持ったはずだと論じた。

## 二 伊吹①説から伊吹②説への移行は いかにして生じたか

伊吹①説と伊吹②説との間には二十五年もの歳月が流れている。伊吹①説を公表した後、これ以上の考察は不可能であるとして基本的には敦煌本『壇経』そのものや『壇経』の成立についての再考は避けてきた。しかし、初期禅宗の様々な分野について研究を重ねた後、従来の神会や荷沢宗の研究が十分でないという認識に至り、その一環として『六祖壇経』を再度読み直した際に、長い歳月の間に知らず知らずの内に貯えられていた知見の拡大によって、伊吹①説の問題点に気づき、伊吹①説は放棄され、伊吹②説を新たに提起することになったのである。

上の伊吹②説の説明によって明らかなように、この新説の提起には、次

の各要素が必須である。そして、これらは伊吹①説を唱えた時点では全く念頭になかったものである。

1. 三階教についての知見
2. 荷沢宗、特に慧堅についての知見
3. 国家権力と「東山法門」との関係についての知見

以下、そのそれぞれについて、それらの知見が得られた経緯について説明を行なう。

### 1. 三階教についての知見

伊吹①説を唱えた時点では、三階教が禪宗の展開に関係するものであるという認識は全く持っていなかった。そのため、敦煌本『壇経』にその用語や思想があっても、それと三階教の関係に気づかなかった。しかし、その後、禪宗と三階教が関連づけられている事例があることに注目するようになり、時を隔てて、

- a. 伊吹敦「『念仏三昧宝王論』に見る禪の動向」(2004年)<sup>18</sup>
- b. 伊吹敦「七世紀後半における中国北地の思想動向—『金剛三昧経』に見る初期禪宗と三階教の接合とその意味」(2020年)<sup>19</sup>

等の論文を執筆し、三階教に関する知見を拡めた。特にaは、敦煌本『壇経』成立と近い時期の三階教について馬祖禪との関係を論じたにも拘わらず、敦煌本『壇経』が意識されていなかったために、敦煌本『壇経』と三階教との関係に気づかなかった。

先に述べたように敦煌本『壇経』に頻出する三階教の用語や思想に注意するようになったのは、ようやく最近になってのことである。これに際しては、石垣明貴紀氏の「三階教文献の仏名と諸経の交渉」<sup>20</sup>という論文か

ら啓発される部分もあった。

## 2. 荷沢宗、特に慧堅についての知見

先に触れたように、近年、神会や荷沢宗について研究するようになり、以下のような論文を執筆した。

- a. 「神会による「如来禅」の創唱と宗密の改変」(2019年)<sup>21</sup>
- b. 「『師資血脈伝』の成立と変化、並びに 他の神会の著作との関係について」(2020年)<sup>22</sup>
- c. 「荷沢神会の著作『壇語』の成立時期について」(2020年)<sup>23</sup>
- d. 「『師資血脈伝』に見る『伝法宝紀』の影響と神会の独自性」(2021年)<sup>24</sup>

敦煌本『壇経』の読み直しは、これと一連のものである。しかし、慧堅について関心を抱くようになったのは、下の「3. 国家権力と「東山法門」の関係についての知見」に掲げた2012年の「「東山法門」と国家権力」の執筆に際してであった。

そもそも慧堅の存在は、冉雲華氏の論文、「唐故招聖寺大徳慧堅禅師碑考」(1994年)<sup>25</sup>によって初めて明らかになったものであり、胡適や印順は知るよしもなかった。また、この論文は、伊吹①説が発表される前年の刊行であり、当時の発表者もこの論文の価値はおろか、その存在についても気づいていなかった。

ただし、冉雲華氏やその他の人々も、慧堅が南北の融和を説き、皇帝に重んじられた人物であるという点には着目したが、敦煌本『壇経』の成立に関わる人物であるとする認識は持っていなかった。そのように考えるためには、敦煌本『壇経』に三階教の強い影響が窺え、それが仏教内、特に禅宗内の対立の抑止を説くものであるという理解、更には、国家に尊ばれて帝師になる、即ち国家仏教の一翼を担うことが、必然的に仏教内の対立の抑止に努めねばならなくなることを意味するという認識が必要である

が、筆者以前には、敦煌本『壇経』と三階教との関係、国家権力と禅宗との関係を問題視する人物は誰もいなかったのである。

### 3. 国家権力と「東山法門」の関係についての知見

管見によれば、「東山法門」と国家権力との関係を問題にしたのは、筆者に始まるのであって、筆者は、これまでにこの問題について、既に次のような論文を発表している。

- a. 伊吹敦「「戒律」から「清規」へ―北宗の禅律一致とその克服としての清規の誕生」(2008年)<sup>26</sup>
- b. 伊吹敦「北宗における禅律一致思想の形成」(2010年)<sup>27</sup>
- c. 伊吹敦「神秀の受戒をめぐって」(2011年)<sup>28</sup>
- d. 伊吹敦「「東山法門」と国家権力」(2012年)<sup>29</sup>
- e. Atsushi IBUKI “Vinaya and Chan School : Hīnayāna Precepts and Bodhisattva Precepts, Buddhism in the City and Buddhism in the Mountains, Religion and the State” (2015年)<sup>30</sup>

これらの論文によって明らかになったことを、当面の問題との関連に限定して列挙すれば、以下のようになる。

1. 山林仏教(アウト・ロー仏教)として成立した東山法門には、頭陀行者の価値観と伝統を承継ぎ、「悟り」の獲得を目指す独自の修行法と生活規範が存在した。そのため、都市仏教(国家仏教)にとって重要な意味を持つ得度や受戒の有無、経文に関する知識の有無はほとんど問題にされず、悟境によってのみ付法や印可が行われた。
2. 東山法門では、得度や受戒の有無が重視されなかったため、出家のみを対象とする「戒律」よりも、出家・在家の双方に通用する「菩薩戒」が重んじられ、「菩薩戒」は「心戒」であるとして、「悟り」との関連

が強調された。また、教団運営には種々の労働が必要であったが、東山法門では出家・在家が明確には区別されなかったために、それを忌避するという発想そのものが存在せず、それどころか、他者への奉仕として積極的に評価されていた。

3. 東山法門が注目され、神秀や慧安が国家仏教の中核である中原で活躍するようになると、「戒律」を遵守しない点や経文に対する理解が正確でない点が批判の対象となった。そのため、普寂や義福は、他派との軋轢を避けるために、従来の方針を転換し、「戒律」の重要性を強調して弟子等に遵守を求めるようになり、また、経文を独自に解釈すること（「心観釈」）によって経文の尊重と禪体験の調停を求めるようになった。
4. 東山法門以来の修行法と生活規範を維持するために、普寂や義福は高山や終南山にも寺院を構え（髙岳寺、帰義寺）、弟子の養成に努めたが、中原の大寺院での生活は、一部を除いて一般の国家仏教（都市仏教）に従うものであった。また、神秀、慧安、普寂、義福等は「帝師」として尊ばれたが、国家が彼ら「東山法門」の指導者を「帝師」として遇したのは、巨視的に見れば、アウト・ロー仏教をイン・ロー仏教、即ち、国家仏教内に取り込もうとする行為であった。
5. 神会が普寂や義福を「漸悟」と批判して、自分の師の慧能こそが弘忍の正統な後継者であると主張したのは、彼ら「北宗」の変質を指摘するという側面もあった。しかし、彼らに代わって東山法門の指導者になる以上、神会の一派も国家仏教に取り込まれざるを得なかった。良くも悪くも神会は「帝師」となる前に貶逐され、荊州で遷化した。弟子等の尽力によって、死後に復権を遂げた。特に弟子の慧堅は皇帝から信任され、国家仏教の内部に身を置くことになった。

慧堅が師の復権のために尽力し、それを国家に認めさせるにあたっては、自らが国家仏教の一員となる必要があった。慧堅が南北二宗の対立を融和しようとし、また、敦煌本『壇経』において、他者への批判を戒め、仏教

内での対立の抑止に努めたのは、そのことを十分に自覚していたことを示すものである。しかし、それは山林仏教に起因するアウト・ロー仏教として始まった「東山法門」＝「禪宗」の本来のあり方に背くものであったと言えるのである。

### 三 伊吹②説が関連する諸文献や三階教の理解に与える影響

敦煌本『壇経』に対する理解の更新は、それと関係する文献や、それに影響を与えた三階教自体の理解にも変化を及ぼさざるを得ない。以下、これらについて簡単に検討してみたい。

#### 1. 敦煌本『壇経』

敦煌本『壇経』が上記のような性格を持つものであれば、その各部分の意味も、従来の方とは違ったものとして理解されることになる。その代表とも言うべきものが、「三十六対法」である。「三十六対法」とは、敦煌本『壇経』に見える、慧能が説いたとされる次の教説である。

「対。外境無情対有五。天与地对。日与月对。暗与明对。陰与陽对。水与火对。語言法相对有十二对。有為無為对。有色無色对。有相無相对。有漏無漏对。色与空对。動与靜对。清与濁对。凡与聖对。僧与俗对。老与少对。長与短对。高与下对。自性居起用对有十九对。邪与正对。癡与慧对。愚与智对。乱与定对。戒与非对。直与曲对。実与虚对。嶮与平对。煩惱与菩提对。慈与害对。喜与嗔对。捨与慳对。進与退对。生与滅对。常与無常对。法身与色身对。化身与報身对。体与用对。性与相对。有情与無親对。言語法相对有十二对。外境無情有五对。自性居起用有十九对。都合成三十六对也。

此三十六対法。解用通一切経。出入即離兩辺。如何自性起用三十六対。共人言語。出外於相離相。入内於空離空。著空則惟長無明。著相即惟長邪見。

謗法直言不用文字。既云不用文字。人不合言語。言語即是文字。自性上説空。  
正語言本性不空。迷[人]自惑。語言除故。暗不自暗。以明故暗。明不自明。  
以暗故明。以明變暗。以暗現明。來去相因。三十六對。亦復如是。】<sup>31</sup>

三十六對の対立概念を「外境無情對」、「語言法相對」、「自性居起用對」の三種に分類して掲げたものであって、ここに突然現れ、他の教説とは関連性が乏しく、また、荷沢神会の著作にも同様の教説は見出しがたい。そのため、敦煌本『壇經』の原型を曹溪の弟子たちが慧能の教説を纏めたものと見る印順は、これを「三科法門」とともに慧能自身が入滅に際して行なった説法を書き留めたものと見做している<sup>32</sup>。説示内容が素朴で、あたかも古い伝承を伝えるもののように見えるため、印順の主張は、それなりの説得力を持っていた。しかし、敦煌本『壇經』が長安で慧堅の周囲で纏められたものと見る以上、この主張は成り立たなくなるが、では、この教説はどのような性格のものとして理解すべきなのであるか。

ここで注意すべきは、敦煌本『壇經』の増訂本と見るべき『法宝記壇經』においては、上に引いた文章の二重下線部が、以下のように書き換えられているということである。

「師言。汝等若悟。依此説。依此用。依此行。依此作。即不失本宗。若有人問汝義。問有將無答。問無將有答。問凡以聖對。問聖以凡對。問一辺將二辺對。二法相因。生中道義。教汝一問。餘問一依此。作三十六對法。即不失理也。吾今教汝一答。人間何名為暗。答云。明是因暗。即縁暗有明。明沒即暗。但無明暗。以明顯暗。以暗現明。來去相因。成中道義。餘問未悉。皆如此。」<sup>33</sup>

この文章によって知られることは、この「三十六對法」は、単に対立概念を列挙したものなどではなく、ある事柄についての対論者の質問に対してその対立概念を説くことで、両者の「中道」を提示して論争となること



を抑止しようとするものであったということである。つまり、これは、三階教の思想の導入と同じく、南北両宗の対立のような国家仏教内における思想対立を防ごうとするものであって、その成立を慧能に遡らせようとする印順の主張とは裏腹に、荷沢宗の歴史では、正しく国家仏教の一翼を担うようになった慧堅の時代において初めて意味を持ちうるようになった最も新しい思想であると言えるのである。

## 2. 『法宝記壇経』と『曹溪大師伝』

敦煌本『壇経』と関連する文献として、先ず取り上げるべきは『法宝記壇経』である。この文献自体は現存しないが、基本的には真福寺文庫所蔵の『六祖壇経』をそれに充てることができると考えられる。これについては、敦煌本『壇経』のストレートな展開であると見ることができるが<sup>34</sup>、敦煌本『壇経』そのものが慧堅の周囲で作られたものであれば、当然、これも慧堅の弟子たちによって長安で編輯されたものと見なくてはならないはずである。特に上に言及した「三十六対法」の部分に大量の増補が行われている点は、これが当時のヴィヴィッドな問題であったことを示唆するもので、このことを証するものであると言える。

一方、敦煌本『壇経』に少し遅れて成立した慧能の伝記、『曹溪大師伝』については、かつて、「『曹溪大師伝』の成立をめぐる」(1998年)<sup>35</sup>という論文を発表し、その記載に種々の年代的矛盾があることを考察の契機として取り上げ、その素材や編輯過程について論じておいた。

『曹溪大師伝』の成立年については、その記述内容から、781年であることが確定しているが、その編輯に密接に関わる人物として、『曹溪大師伝』は「東來の出家・在家の二人の菩薩」に言及するものの、それが誰か特定できないために、以前から種々の説が行われていたが、上記の拙稿も、その作者については明らかにすることができなかった

ところが、最近、『曹溪大師伝』を読み返してみても、「東來の出家の菩薩」とは、洛陽から移って長安の招聖寺に住した慧堅以外には考えがたいとい

う考えを抱くようになった。そして、「敦煌本『壇経』から『曹溪大師伝』へ」(2021年)<sup>36</sup>という拙稿では、敦煌本『壇経』の慧能の自叙伝で語られる呈偈の応酬などのような南北両宗の対立を反映した記載が『曹溪大師伝』に見られないのは、「帝師」としての慧堅の立場の投影であろうと論じた。ただ、敦煌本『壇経』や『法宝記壇経』と『曹溪大師伝』との間には思想傾向にかなり大きな相違が認められるので、本当に両者を同じグループの人々による編輯と認めてよいかについては、現在、詳細に検討している最中である。

### 3. 三階教の再評価

従来から、8世紀の末から9世紀の初頭にかけての時期に、それまで禁圧されていたはずの三階教がどうして再評価されるようになったのかは疑問とされていたが、敦煌本『六祖壇経』の成立に関する伊吹②説の主張は、この問題に新たな視座を提供するものである。

国家が権威を認めていた「北宗」に対する神会の批判は、国家仏教の立場からすれば、決して許されないものであった。従って、神会の貶逐は当然の結果であり、これによって、この問題は、いったんは解決を見た。しかし、神会の歿後、弟子たちの顕彰活動によって、神会の遺体が貶逐先の荊州から終南山に運ばれ、墓所に勅命で寺院が作られて復権が果たされた。更に弟子の慧堅は「帝師」となり、国家に対して神会の「第七祖」としての地位を認めさせることに成功した。つまり、南北二宗という国家仏教内での対立を国家自体が認めるという未曾有の事態を招いてしまったのである。

そのように理解するのであれば、三階教の思想が再評価されていたので、禪宗内での南北両宗の対立を止揚するために敦煌本『壇経』にもそれが導入されたと考えるのではなく、むしろ、禪宗内の南北対立に代表される国家仏教内での矛盾が前提として先ずあって、それを解消するのに役立つ思想として三階教が注目されるようになり、その再評価を生んだのではな

かったのか。飛錫の『念仏三昧宝王論』に見える禅宗への批判や、天台宗、浄土教、三階教の三宗を綜合しようとする思想も、この点から再考する必要があるかも知れない。

## むすび — あるいは文献学の将来

敦煌本『壇経』の成立や性格についての発表者の考え方には、旧説（伊吹①説）と新説（伊吹②説）の間で大きな相違があるが、その理由は上に見たように、その文献に向き合う側の成長にあったのである。このように文献に対する理解は、一人の研究者においても大きな変化を来たしうるのであるが、ここで注意しておきたいのは、どちらの説を唱えたときにも、発表者は、ただ単にテキストそのものに向き合っ、それを虚心に理解しようとしただけだったということである。

近年、研究は実用に供さなければならないという風潮が非常に強くなっている。若い研究者の研究計画書等を見ても、「誰々の何々の思想を研究して、それを現代社会において問題になっているこれこれの問題の解決に寄与したい」という書き方がしばしばされている。

しかし、事はそのように簡単ではない。ここで取り上げた『六祖壇経』の例から見ても、個々の文献の理解には莫大な時間を要するだけでなく、常にそれが自身によっても覆される可能性を秘めており、しかも、それが関係する諸問題の理解にも大きな影響を及ぼすことになるかも知れないのである。

従って、「過去の思想を現代に生かす」というのは聞こえはいいが、実際には、「現代の課題に合うように過去の思想を一時的に解釈し直してみる」ということに過ぎない。確かに、そのような見地から文献を扱うことによって、これまで注目されていなかった一面に目を向けることになるかも知れない。そして、そのような多様な解釈を許すこと自体が偉大な文献の証拠だと言えるかも知れない。しかし、それは、その文献そのものが中

心的に語ろうとした内容や、その文献そのものの意義を逆に隠蔽することにも繋がりがねないのである。

文献に向き合うとき、我々は虚心にならなくてはならない。あらゆる方向性を捨て、その文献が語るものをそのまま受けとらねばならない。そのように心掛けても、その時の研究者の能力や知見によって制約されることは、ここで示した通りである。従って、一つの文献についても、その研究は終わることがないのである。

「研究に実用を求める」ということは理解できないことではない。どんな研究であっても研究にはそれなりに金がかかり、その金は結局のところ社会全体が負担しているからである。しかし、人文科学にそれを求めても逆に成果は乏しくなるばかりである。従って、この点に関して我々は、社会に迎合するのではなく、理解を求めねばならないであろう。そして、社会の理解を得るためには、その研究が学問的に意味があるかどうかではなく、「本当に面白い」もの、もっと具体的に言えば、読む人、聞く人を「ワクワクさせる」ものでなくてはならないであろう。何故なら、「実用」でないものは「趣味」に外ならないが、人は誰も経済的に許す範囲において、「趣味」に多くのお金を使うのが常だからである。「人はパンのみにて生きるものには非ず」という箴言は、この点において間違いなく真実である。むろん、本拙稿がそれに値するものであるとは思ってはいないが。

#### 【注】

- 1 松本文三郎『金剛経と六祖壇経の研究』（貝葉書院、1913年）。
- 2 駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究—慧能の伝記と資料に関する基礎的研究』（大修館書店、1978年）399頁の「六祖壇経異本系統図」、モートン・シュルッター（Morten Schlütter）・金子奈央訳「『六祖法宝壇経』と『六祖壇経』の変遷」（『駒沢大学禅研究所年報』ワインスタイン教授追悼記念号、2020年）266頁の「表A」等を参照。
- 3 胡適『神会和尚遺集』（亜東図書館、1930年）。
- 4 印順『中国禅宗史—從印度禅到中華禅』（慧日講堂、1971年）、拙訳『中国

- 禪宗史—禪思想の誕生』山喜房仏書林、1997年)。
- 5 伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神会派の展開」(『アジアの思想と文化』4、1995年)。
  - 6 伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成」(『印度学仏教学研究』44-1、1995年)。
  - 7 伊吹敦「『六祖壇經』の成立に関する新見解」(『国際禅研究』7、2021年)。
  - 8 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』(上海古籍出版社、1993年) 63頁。
  - 9 前掲『敦煌新本 六祖壇經』73頁。
  - 10 錢穆「神会与壇經」(『東方雜誌』41卷14号、1945年)、張曼涛主編『六祖壇經研究論集』(現代仏教学術叢刊(一)、大乘文化、台北、1980年)所収、97-98頁。
  - 11 前掲『敦煌新本 六祖壇經』41頁。
  - 12 前掲『敦煌新本 六祖壇經』63頁。
  - 13 前掲『敦煌新本 六祖壇經』65頁。
  - 14 前掲『敦煌新本 六祖壇經』66頁。
  - 15 前掲『敦煌新本 六祖壇經』68-71頁。
  - 16 矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、1927年) 91-94頁、塚本善隆『中国浄土教史研究』(塚本善隆著作集4、大東出版社、1976年) 478頁などを参照。
  - 17 この碑文については、冉雲華「《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考」(『中華仏学学報』第7期、1994年)を参照。
  - 18 伊吹敦「『念仏三昧宝王論』に見る禪の動向」(『東洋学研究』41、2004年)。
  - 19 伊吹敦「七世紀後半における中国北地の思想動向—『金剛三昧經』に見る初期禪宗と三階教の接合とその意味」(『国際禅研究』5、2020年)。
  - 20 石垣明貴「三階教文献の仏名と諸經の交渉」(『印度学仏教学研究』65-2、2017年)。
  - 21 伊吹敦「神会による「如来禪」の創唱と宗密の改変」(『印度学仏教学研究』68-1、2019年)。
  - 22 伊吹敦「『師資血脈伝』の成立と変化、並びに 他の神会の著作との関係について」(『東洋思想文化』7、2020年)。
  - 23 伊吹敦「荷沢神会の著作『壇語』の成立時期について」(『印度学仏教学研究』69-1、2020年)。
  - 24 伊吹敦「『師資血脈伝』に見る『伝法宝紀』の影響と神会の独自性」(『東洋思想文化』8、2021年)。
  - 25 注17を参照。

- 26 伊吹敦 「「戒律」から「清規」へ—北宗の禅律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本仏教学会年報』74、2008年)。
- 27 伊吹敦 「北宗における禅律一致思想の形成」(『東洋学研究』47、2010年)。
- 28 伊吹敦 「神秀の受戒をめぐって」(『禅文化研究所紀要』31、2011年)。
- 29 伊吹敦 「「東山法門」と国家権力」(『東洋学研究』49、2012年)。
- 30 Atsushi IBUKI “ Vinaya and Chan School : Hīnayāna Precepts and Bodhisattva Precepts, Buddhism in the City and Buddhism in the Mountains, Religion and the State” (Translated by Eric M Greene, *Studies in Chinese Religions* Vol. 1, No. 2, 2015)。
- 31 前掲『敦煌新本 六祖壇経』57-59頁。
- 32 前掲『中国禅宗史—禅思想の誕生』277-278頁。
- 33 石井修道 「伊藤隆寿氏発見の真福寺文庫所蔵の『六祖壇経』の紹介—恵听本『六祖壇経』の祖本との関連」(『駒沢大学仏教学部論集』10、1979年)107頁。
- 34 敦煌本『壇経』、『法宝記壇経』、恵听本『壇経』、真福寺本『壇経』相互の関係については、伊吹敦 「『法宝記壇経』と『曹溪大師伝』—780年代の長安における荷沢宗の思想動向」(近刊)を参照。
- 35 伊吹敦 「『曹溪大師伝』の成立をめぐって」(『東洋の思想と宗教』15、1998年)。
- 36 伊吹敦 「敦煌本『壇経』から『曹溪大師伝』へ」(『印度学仏教学研究』70-1、2021年)。