

『景德傳燈錄』所収「南陽慧忠國師語」 の成立と意義

伊吹 敦*

はじめに

『六祖壇經』の成立を論ずる時、古くから問題にされてきたものに、「南陽慧忠國師語」（『景德傳燈錄』卷二十八所収）と韋處厚（773-829）撰「興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘」（以下、「鵝湖大義碑銘」と略稱。『全唐文』卷七一五所収）とがある。いずれも『六祖壇經』の制作、あるいは改換に言及しており、しかも、慧忠（?-775）は六祖慧能（638-713）の弟子で8世紀中葉の人、鵝湖大義（746-818）は馬祖道一（709-788）の弟子で8世紀後半から9世紀初頭に活躍した人であって、比較的早い時期に行われた『六祖壇經』への言及と考えられるため、非常に高い資料価値を有するものと見られてきたのである。ところが、兩者の間には内容上、解決できない大きな矛盾がある。

即ち、韋處厚の「鵝湖大義碑銘」には、

「洛者曰會。得總持之印。獨曜瑩珠。習徒迷眞。橘枳變體。竟成壇經傳宗。優劣詳矣。」¹

という記述があるため、胡適は、これに基づいて、『六祖壇經』を荷澤神會（684-758）の一派の制作と認定した上で、『六祖壇經』と神會の著作との間の甚だしい文字の一致を根據に、実際には荷澤神會自身の制作と見てよいとさえ主張したのである。

*東洋大学文学部教授。

一方、『景德傳燈錄』の「南陽慧忠國師語」は、かなり長いものであるが、その中に、

「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。」²

という記述が含まれている。これに従えば、『六祖壇經』は、慧能の「聖意」を伝えるもの、即ち、慧能の著作と認めてよいものであったが、「南方宗旨」の人々によって、一部、その内容が書き換えられたということになる。これは「鵝湖大義碑銘」の記述とは全く相い容れない内容である。

この二つの資料の内容や意義をどのように考えるべきかは、従来から大きな問題とされていた。筆者も、かつてこれに關する私見を公表したことがあるが³、最近になって、『六祖壇經』の成立について、神會の弟子の慧堅（719-792）の周圍で作られたもので、その成立は770年頃であろうという新説⁴を提示したことに伴って、再度、この問題を考え直さなければならなくなった。この新説は、『六祖壇經』に三階教の思想の影響が伺え、また、三階教が公的に認められていた時期が、ほぼ770年から800年頃に限定されるという点や、敦煌本に附された『壇經』傳授の系譜が示唆する年代等から割り出したもので、その信憑性はかなり高いと考えている。そして、當面の課題との關聯で注意すべきは、この説に従えば、「鵝湖大義碑銘」は、その記述内容が史實を正確に傳えたものであったことが確認される一方、「南陽慧忠國師語」は後世の偽撰であることが確定するのである。なぜならば、南陽慧忠の生歿年から見て、慧忠が『壇經』の存在を知っていた可能性そのものが低いうえに、假に最晩年にその存在を知ったとしても、突然、世に出現した『壇經』を慧能の眞撰であると認めたはずがないからである。

これによって、従来、問題となっていた矛盾は解消されたわけであるが、

それで問題が全て解決したわけではない。というのは、誰が、また、どのような理由でそのような内容の文章を制作して南陽慧忠に假託して「南陽慧忠國師語」を制作したのかが問われねばならないからである。

一 「南陽慧忠國師語」の「南方宗旨」批判と『壇經』との照合

「南陽慧忠國師語」の最も重要な論點は、

「南陽慧忠國師問禪客。從何方來。對曰。南方來。師曰。南方有何知識。曰。知識頗多。師曰。如何示人。曰。彼方知識直下示學人。即心是佛。佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目。去來運用。遍於身中。捏頭頭知。捏脚脚知。故名正遍知。離此之外。更無別佛。此身即有生滅。心性無始以來。未曾生滅。身生滅者。如龍換骨。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。與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。孰爲是乎。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。若以見聞覺知是佛性者。淨名不應云。法離見聞覺知。若行見聞覺知。是則見聞覺知。非求法也。」⁵

という文章から知られるように、

1. 「南方宗旨」を自稱する人々が、知覺や身體の活動を主宰する「心性」の存在を認め、それを輪廻する主體で常住であると主張しているが、これは「先尼外道」等が説くアートマン説に酷似した邪説である。
2. この「南方宗旨」に近い思想を述べた文章が『六祖壇經』にも存在す

るが、慧能がこのようなことを説くはずがないから、これらは彼らによる妄添に違いない。

という二点であるが、これに附隨して、「無情に佛性があるかどうか」も争点となっている。即ち、

「若執無情無佛性者。經不應言。三界唯心。宛是汝自違經。吾不違也。問。無情既有心性。還解說法否。師曰。他熾然常說。無有間歇。曰。某甲爲什麼不聞。師曰。汝自不聞。曰。誰人得聞。師曰。諸佛得聞。……曰。無情說法。有何典據。師曰。不見華嚴云。刹說衆生說三世一切說。衆生是有情乎。曰。師但說無情有佛性。有情復若爲。師曰。無情尚爾。況有情耶。曰。若然者。前舉南方知識云。見聞是佛性。應不合判同外道。師曰。不道他無佛性。外道豈無佛性耶。但緣見錯於一法中而生二見故非也。」⁶

というのがそれで、「南方宗旨」では、身體と精神を分かって精神を佛性と見做すため、身體を統べる精神を持たない無情には佛性を認めないのであるが、慧忠は、『華嚴經』等の文章を引いて、無情にも佛性があり、また、常に説法していると主張するのである。

この「南陽慧忠國師語」に説く「南方宗旨」の主張は、正しく「アーマン説」というべきであり、確かに佛教として相應しいものではないが、それにも拘わらず、『壇經』にそれに類する説が存在するという慧忠の指摘は正鵠を射たものなのである⁷。例えば、敦煌本『壇經』の、

- i. 無念者。爲人本性。念念不住。前念今念後念。念念相續。無有斷絕。若一念斷絕。法身即離色身。念念時中。於一切法上無住。一念若住。念念即住。名繫縛。於一切法上念念不住。即無縛也。此是以無住爲本。善知識。外離一切相。は無相。但能離相。性體清淨。是以無相爲體。於一切境上不染。名爲無念。於自念上離境。不於法上生念。若百物不思。

念盡除却。一念斷即死。別處受生。⁸

という文は、「念」（ここでは、「思念」という意味と「一瞬の時間」という意味の両者を兼ねている）を「本性」の働きと見、それが途絶えることがそのまま、「法身」（＝「本性」）が「色身」、つまり身體から離脱することであり、また、それが「死」であって、別のところに「生を受ける」ことであると述べているが、これは明らかに、衆生を身體と精神に分け、後者を輪廻の主體と見るものである。これと全く同じことが、敦煌本『壇經』中の次の文についても言える。

ii. 「大師曰。大衆。大衆。作意聽。世人自色身是城。眼耳鼻舌身即是城門。外有五門。內有意門。心即是地。性即是王。性在王在。性去王無。性在身心存。性去身心壞。佛是自性作。莫向信外求。自性迷。佛即是衆生。自性悟。衆生即是佛。」⁹

ここでは、人間が「色身」（＝身體）を持ち、「心」に「眼耳鼻舌身意」という六つの認識を備え、「性」がそれらの全てを統べていることを、六つの城門を持つ城郭都市國家に國王が君臨することに譬えており、「性」が他に移れば、「色身」や「心」は朽ち果ててしまうと説いている。

更に興味深いことは、敦煌本『壇經』で慧能が説く偈文の一つに、慧忠が批判するような「無情無佛性説」が説かれているということである。

iii. 「有情即解動 無情即無動 若修不動行 同無情不動
若見眞不動 動上有不動 不動是不動 無情無佛種」¹⁰

このように見てくると、慧忠が批判の対象としたのを、敦煌本『壇經』そのものと見てよいことが知られるが、では、これらの部分は、敦煌本『壇經』に當初から存在したものであろうか。それとも、慧忠の言うよう

に、後で何者かによって加えられたものなのであろうか。次にこの問題について考えてみたい。

二 『壇經』のアートマン説と神會の思想

先に述べたように、私見に據れば、『壇經』は神會の弟子の慧堅の周圍で作られたものである。従って、『壇經』のアートマン説が成立の當初から存在したかどうかを明らかにするためには、荷澤神會の著作とされるものの中に、このような思想、あるいはこのような思想に發展する要素を認めることができるかどうかを探る必要がある。

その場合、注意すべきは、神會の著作とされるものにも、神會歿後に纏められたものが存在するため、その文献の成立の順を考慮しつつ考察する必要があるということである。即ち、私見に據れば、神會の著作とされるもので、ほぼ成立年が特定されるものの成立順は、

- ① 『師資血脈傳』
- ② 『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）
- ③ 『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）
- ④ 『南陽和尚問答雜徵義』（以下、『雜徵義』）

であって、この内、④の『雜徵義』は、神會の歿後、その復権が成し遂げられた時点で編輯されたものと考えられ、神會の弟子たちによる發展した思想が含まれている可能性が強い¹¹。以下、成立順に沿って、これらの文献にアートマン説や無情無佛性説に類する、あるいはそれとの關聯性を窺わせる記述があるかどうかを検討してゆこう。

先ず、『師資血脈傳』は、達摩から慧能に至る祖師たちの傳記であるから、その性格上、思想を詳細に述べることがないので、これには見出せない。しかし、『定是非論』には、次のような注目すべき文章が存在する。

「和上言。見在道俗總聽。神會意欲得法師重問見。神會三十餘年所學功夫。唯在見字。法師向來問見。未稱神會意。神會答法師見。亦未盡情。更欲得法師重問見字。法師言。崇遠亦欲得重問禪師見字。法師言。崇遠亦欲得重問禪師。見爲是眼見。爲是耳見。爲是鼻見。爲是身見。爲是心見。和上答。見無如許種。遠法師言。禪師應同虛空見。和上言。法師莫謗大乘。經論說虛空無見。遠法師言。虛空作勿得無見。和上言。虛空無般若故。致使不言見。遠法師言。異沒時。禪師有無見。和上言。上至諸佛。下及含識。皆有見。遠法師言。何故得有見。和上言。爲衆生有般若故。致得言見。虛空無般若故。致使不得言見。」¹²

この文章の直前では、「見性」について述べられているので、ここで神會が崇遠に「見」について重ねて問うように求めているのは、この「見性」の「見」についてであると知られる。そして、崇遠が「和尚は虚空と同じように見ているに違いない」と述べたのを否定して、「虚空」には「般若」がないから「見」がないが、衆生には「般若」があるから、「諸佛」を初めとするあらゆる「含識」に「見」があると説く。これは、要するに「見性」できるのは「般若」の智を持ちうる衆生だけで、「虚空」のような無情には不可能であるという意味と理解できる。

次に『壇語』を見てみると、「智」（あるいは「知」）について次のように論じられている。

「無住是寂靜。寂靜體即名爲定。從體上有自然智。能知本寂靜體。名爲慧。此是定慧等。」¹³

「本體空寂。從空寂體上起知。善分別世間青黃赤白。是慧。不隨分別起。是定。」¹⁴

これは「見性」の後に明らかになる世界の構造を述べたものと見られる

が、「寂靜」（あるいは「空寂」）の「體」に自ずと「智」（あるいは「知」）が備わっており、それがその「寂靜」（あるいは「空寂」）の「體」や「世間青黃赤白」を認識するとされる。そして、その「體」が「定」で、「智」（あるいは「知」）が「慧」であるから、「定」と「慧」は同時に働かなくてはならぬとされている。神會においては、この「定慧等」こそが「悟り」なのであるが、だとすると、「悟り」は「智」あるいは「知」を持ちうる衆生の上にのみ可能となるであろう。そして、實際、『壇語』の次の文では、「佛性」は「衆生心中」に有るものと認めている。

「夫求法者。不著佛求。不著法求。不著衆求。何以故。爲衆生心中各有佛性故。知識。起心外求者。即名邪求。」¹⁵

以上の神會の著作に據れば、彼は、基本的に「佛性」を悟りうる可能性と理解し、従って、「見性」を衆生の上にのみ認めたと考えることができる。「佛性」の所在を「心中」と特定したところは問題であろうが、少なくとも、ここには「佛性」が身體や心の主宰者であるとする考えは窺えない。また、『定是非論』では、「虚空」のような無情には「般若」や「見」はないと説くが、無情に佛性があるかないかといった哲學的な議論にまでは發展していない。ところが、神會の歿後に編輯されたと見られる『雜徵義』になると大いに事情が異なってくる。先ず、

「揚州長吏王怡問曰。佛性既在衆生心中。若死去入地獄之時。其佛性爲復入不入。答曰。身是妄身。造地獄業。亦是妄造。問曰。既是盲造。其人者何入。答曰。入者是妄入。問。既是妄入。性在何處。答曰。性不離妄。〔問。〕卽應同入否。答。雖同入而無受。問。既不離妄。何故得有人無受。答曰。譬如夢中被打。爲睡身不覺知。其佛性雖同入。而無所受。故知造罪是妄。地獄亦妄。二具是妄受妄。妄自迷眞。性元無受。」¹⁶

という文章では、佛性が衆生の「心中」にあるとする『壇語』の説を継承した上で、「人が死んだ後に地獄に落ちる場合、佛性も一緒に地獄に行くのか」という質問に対して、「一緒に地獄に行くが、その苦を受けることはない」と説いている。ここでは、「佛性」が身體や心を主宰するものであると明示はされていないが、少なくとも輪廻の主體と考えられているようである。

更に、『雜徵義』で注目すべきは、次の文章に見るように、いわゆる「無情無佛性説」が明瞭に説かれるようになっているという点である。

「牛頭山袁禪師問。佛性遍一切所否。答曰。佛性遍一切有情。不遍一切無情。問曰。先輩大德皆是言道。青青翠竹。盡是法身。鬱鬱黃花。無非般若。今禪師何故言道。佛性獨遍一切有情。不遍一切無情。答曰。豈將青青翠竹。同於功德法身。豈將鬱鬱黃花。等般若之智。若青竹黃花同於法身般若者。如來於何經中。說與青竹黃花授菩提記。若是將青竹黃花。同於法身般若者。此卽外道說也。何以故。涅槃經具有明文。無佛性者。所謂無情物是也。」¹⁷

ここでは、牛頭山の袁禪師という人の質問に答える形で、「佛性が無情にも行き渡っている」という主張を「外道」のものだとさえ呼んで批判しているが、牛頭宗では「無情有佛性」を立場とした。そして、彼らの綱要書である『絶観論』には、あたかもここでの「もしも青い竹や黄色い花が法身や般若であるというのなら、如來はどの經典の中で青い竹や黄色い花に悟りが開けるといふ記別を與えているといふのか」といふ神會の反論に答えるかのように、

「問曰。若草木久來合道。經中何故不記草木成佛。偏記人也。答曰。非獨記人。亦記草木。經云。於一微塵中。具含一切法。亦云。一切法亦如也。一切衆生亦如也。如無二無差別。」¹⁸

という問答が載せられている。恐らく、これは偶然ではなく、『絶観論』が『雑徴義』を承けて成立したことを示すものであろう。無情無佛性説がここで明瞭に説かれるようになったことについては、『雑徴義』と『絶観論』の呼應関係から見て、荷澤宗の人々が牛頭宗の人々と直接接觸するようになり、自らの思想的傳統を明確化するよう迫られたということがあったものと推測される。

このように神會の弟子たちの編輯に係る『雑徴義』において、「佛性」が輪廻の主體であることや、無情無佛性説が初めて明らかにされたのであるが、『定是非論』や『壇語』における神會の主張は明らかにこれらに發展しうる内容を備えていた。つまり、『壇經』に見られるアートマン説や無情無佛性説は、『定是非論』や『壇語』から『雑徴義』を経て、その先に自然に到達しうる主張であったと言えるのである（この事實は、『壇經』を神會の弟子の慧堅の周圍で制作されたものとした私見、更には、先に示したような、神會の著作とされるものの成立順に關する私見の正しさを確認するものであるとも言える）。従って、私見に沿って、神會の弟子たちの段階で『壇經』が編輯されたと認めるのであれば、アートマン説とも呼ぶべき主張や無情無佛性説は、當然、その成立の當初から存在したと見なければならぬのである。

三 「南陽慧忠國師語」の『壇經』批判を後世の附加とする説について

以上、敦煌本『壇經』には、「南陽慧忠國師語」が批判するようなアートマン説や無情無佛性説が含まれており、従って、「南陽慧忠國師語」が批判の対象としたものは敦煌本『壇經』と見てよく、しかも、それはその主張とは裏腹に、『壇經』の成立の當初から存在したものであることを明らかにしたのであるが、ここで取り上げねばならない問題が一つ残されている。それは、この「南陽慧忠國師語」の『壇經』批判の部分が、後世に

附加されたものではないかという主張が、小川隆、石井修道の両氏によって行われているという点である。この説には非常に問題が多いのであるが、広く受け入れられているようなので¹⁹、ここでこの説に対する私見を明らかにしておきたい。

最初にこの問題を提起したのは小川氏であった。氏は「敦煌本『六祖壇經』の成立について」と題する論文において、

「しかし『祖堂集』と『傳燈錄』とが同内容の言説を多量に共有するにも関わらず、『傳燈錄』のみにこの一段が含まれることは、逆に、この一段を後世の附加とみることをも可能にするのではなからうか。」²⁰

と述べている。つまり、『傳燈錄』の「南陽慧忠國師語」と『祖堂集』の「慧忠國師章」の該当部を比較すると、『祖堂集』では、『壇經』の改換に言及する冒頭部がすっぽりと抜け落ちているので、「後世の附加」の可能性があると論じたのである。

その後、この指摘を承けて、「南陽慧忠國師語」の冒頭部を「後世の附加」であるとする前提に立って種々の推論を行ったのが、石井修道氏の「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」という論文である²¹。石井氏は、この論文で、次のように述べている。

「南方宗旨批判に伴って發言された『壇經』改換の慧忠の語は、同じ内容を伝える『祖堂集』卷三にはない。『壇經』改換の説が後世の附加である可能性は十分に考えられることであって、やや迂遠な方法と思われるかもしれないが、慧忠の南方宗旨批判は認めて、それとからむ『壇經』改換の批判を、後世の付加説を含めながら再検討していくことも意味あるのではないか。つまり、南方宗旨の批判も重層的に發展したと考えることによって、この論は進めていきたい。」²²

石井氏の立場は必ずしも明瞭ではないが、「南方宗旨の批判」が「重層的に発展したと考える」述べているから、『祖堂集』が缺いている冒頭部の内、『壇經』改換を説く部分以外の大部分が先ず増補され、更にある程度の時間を置いて、『壇經』改換の部分が増補されたと見るのであろう。しかし、この論文でも問題の冒頭部が「後世の附加」であるとする新たな根拠が示されているわけではなく、また、『壇經』改換部分がそれ以外の部分と成立を異にすることを示す文献學的根拠も示されていない。

このように兩氏は、『壇經』改換への批判を含む、「南陽慧忠國師語」の冒頭部が「後世の附加」である可能性を指摘しただけで、実際にそれを証明したわけではない。従って、それと同等の確度をもって、『祖堂集』のテキスト、あるいはその典拠となった文献において、問題の部分が削られたという可能性も主張できるはずであるが、何故か兩氏はその検討を怠っている。その理由は明らかではないが、思うにそれは、後に言及するように、慧忠の批判対象を馬祖と認めようとする彼らの主張と結びつくものであろう。しかし、それは自らの主張を投影する形で文献の成立過程を再構成しようとするもので、本末顛倒と言わねばならない。本拙稿では、このような錯誤を避けるために、以下、この問題について完全に文献學的方法に基づいて再検討してみたい。

先ず、兩氏の説は、『景德傳燈錄』の「南陽慧忠國師語」と、それとパラレルな関係にある『祖堂集』「慧忠國師章」の文の相違に基づくものであるから、先ず、兩者の本文を對照する形で提示しよう（對應する部分に下線を引いた。なお、①～⑬、❶～❷は、著者が假に付した段落番號である）。

『景德傳燈錄』「南陽慧忠國師語」 (大正藏51、437c17-439a02)	『祖堂集』「慧忠國師章」の該當部 (孫昌武・衣川賢次・西口芳男『祖堂集上』 中華書局、2007年、168-172頁)
<p>①南陽慧忠國師問禪客。從何方來。對曰。南方來。師曰。南方有何知識。曰。知識頗多。師曰。如何示人。曰。彼方知識直下示學人。卽心是佛佛是覺義。汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目。去來運用。遍於身中。捏頭頭知。捏腳脚知。故名正遍知。離此之外。更無別佛。此身卽有生滅。心性無始以來。未曾生滅。身生滅者。如龍換骨。蛇脫皮人出故宅。卽身是無常。其性常也。南方所說大約如此。師曰。若然者。與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。舍卽無常。舍主常矣。審如此者。邪正莫辨。孰爲是乎。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。若以見聞覺知是佛性者。淨名不應云。法離見聞覺知。若行見聞覺知。是則見聞覺知。非求法也。僧又問。法華了義。開佛知見。此復若爲。師曰。他云。開佛知見。尚不言菩薩二乘。豈以衆生癡倒。便同佛之知見耶。</p> <p>②僧又問。阿那箇是佛心。師曰。牆壁瓦礫是。僧曰。與經大相違也。涅槃云。離牆壁無情之物。故名佛性。今云。是佛心。未審心之與性爲別不別。師曰。迷卽別。悟卽不別。曰。經云。佛性是常。心是無常。今云不別何也。師曰。汝但依語而不依義。譬如寒月水結爲冰。及至暖時。冰釋爲水。衆生迷時。結性成心。衆生悟時。釋心成性。若執無情。無佛性者。經不應言。三界唯心。宛是汝自違經。吾不違也。</p>	<p>①有南方禪客問。如何是古佛心。師曰。牆壁瓦礫。無情之物。竝是古佛心。禪客曰。與經大相違故。涅槃經曰。離牆壁瓦礫無情之物。故名佛性。今云一切無情皆是佛心。未審心與性爲別不別。師曰。迷人卽別。悟人卽不別。禪客曰。又與經相違故。經曰。善男子。心非佛性。佛性是常。心是無常。今日不別。未審此義如何。師曰。汝依語而不依義。譬如寒月結水爲冰。及至暖時。釋冰爲水。衆生迷時。結性成心。衆生悟時。釋心成性。汝若定執無情無佛性者。經不應言。三界唯心。萬法唯識。故華嚴經曰。三界所有法。一切唯心造。今且問汝。無情之物。爲在三界內。爲在三界外。爲復是心。爲復不是心。若非心者。經不應言。三界唯心。若是心者。不應言。無情無佛性。汝自違經。吾不違也。</p>

③問。無情既有心性。還解說法否。師曰。他熾然常說。無有間歇。曰。某甲爲什麼不聞。師曰。汝自不聞。曰。誰人得聞。師曰。諸佛得聞。曰。衆生應無分邪。師曰。我爲衆生說。不爲聖人說。曰。某甲聾聵。不聞無情說法。師應合聞。師曰。我亦不聞。曰。師既不聞。爭知無情解說。師曰。我若得聞。卽齊諸佛。汝卽不聞。我所說法。曰。衆生畢竟得聞否。師曰。衆生若聞。卽非衆生。

④曰。無情說法。有何典據。師曰。不見。華嚴云。刹說衆生說。三世一切說。衆生是有情乎。曰。師但說無情有佛性。有情復若爲。師曰。無情尚爾況有情耶。曰。若然者。前舉南方知識云。見聞是佛性。應不合判同外道。師曰。不道他無佛性。外道豈無佛性耶。但緣見錯於一法中而生二見故。非也。

⑤曰。若俱有佛性。且殺有情卽結業。互酬損害。無情不聞有報。師曰。有情是正報。計我我所而懷結恨。卽有罪報。無情是其依報。無結恨心。是以不言有報。

⑥曰。教中但見有情作佛。不見無情受記。且賢劫千佛。孰是無情佛耶。師曰。如皇太子未受位時。唯一身爾。受位之後。國土盡屬於王。寧有國土別受位乎。今但有情受記作佛之時。十方國土悉是遮那佛身。那得更有無情受記耶。

②禪客曰。無情既有心。還解說法也無。師曰。他熾然說。恒說常說。無有間歇。禪客曰。某甲爲什麼不聞。師曰。汝自不聞。不可妨他有聞者。進曰。誰人得聞。諸聖得聞。禪客曰。与摩卽衆生應無分也。師曰。我爲衆生說。不可爲他諸聖說。禪客曰。某甲愚昧聾聵。不聞無情說法。和尚是爲人天師說般若波羅蜜多。得聞無情說法不。師曰。我亦不聞。進曰。和尚爲什麼不聞。師曰。賴我不聞無情說法。我若聞無情說法。我則同於諸聖。汝若爲得見我及聞我說法乎。禪客曰。一切衆生畢竟還得聞無情說法不。師曰。衆生若聞。卽非衆生。

③禪客曰。無情說法。還有典據也無。師曰。言不開典。非君子之所談。汝豈不見彌陀經云。水鳥樹林皆是念佛法念僧。鳥是有情。水及樹豈是有情乎。又華嚴經云。刹說衆生說。三世一切說。衆生是有情。刹豈是有情乎。客曰。既是無情有佛性。未審有情又如何。師曰。無情尚爾。豈況有情乎。

④禪客曰。若有情無情俱有佛性。殺有情而食噉其身。分卽結於罪怨相報。損害無情。食噉五穀采蔬菓粟等物。不聞有罪互相讎報也。師曰。有情是正報。從無始劫來。虛妄顛倒。計我我所而懷結恨。卽有怨報。無情是依報。無顛倒結恨心。所以不言有報。

⑤客曰。經教中但見有情授三菩提記。於未來世而得作佛。號曰某等。不見無情授菩提記作佛之處。只如賢劫千佛中。阿那箇是無情成佛。請爲示之。師曰。我今問汝。譬如皇太子受王位時。爲太子一身受於王位。爲復國界一一受也。對曰。但令太子受得王位。國土一切自屬於王。寧當別受乎。師曰。今此亦爾。但令有情授記作佛之時。三千大千世界一切國土盡屬毗盧遮那佛身。佛身之外那得更有無情而得授記耶。

⑦曰。一切衆生盡居佛身之上。便利穢汚佛身。穿鑿踐蹋佛身。豈無罪耶。師曰。衆生全體是佛欲誰爲罪。曰。經云。佛身無罣礙。今以有爲質礙之物而作佛身。豈不乖於聖旨。師曰。大品經云。不可離有爲而說無爲。汝信色是空否。曰。佛之誠言。那敢不信。師曰。色既是空。寧有罣礙。

⑧曰。衆生佛性既同。只用一佛修行。一切衆生應時解脫。今既不爾。同義安在。師曰。汝不見華嚴六相義云。同中有異。異中有同。成壞總別。類例皆然。衆生佛雖同一性。不妨各各自修自得。未見他食我飽。

⑨曰。有知識示學人。但自識性了。無常時。拋却罽漏子一邊著。靈臺智性。迥然而去。名爲解脫。此復若爲。師曰。前已說了。猶是二乘外道之量。二乘厭離生死欣樂涅槃。外道亦云。吾有大患。爲吾有身。乃趣乎冥諦。須陀洹人八萬劫。餘三果人六四二萬。辟支佛一萬劫。住於定中。外道亦八萬劫住非非想中。二乘劫滿。猶能迴心向大。外道還却輪迴。

⑥客曰。一切大地既是佛身。一切衆生居佛身上。便利穢汚佛身。穿鑿踐蹋佛身。豈無罪乎。師曰。一切衆生全是佛身。誰爲罪乎。客曰。佛身無爲。無所罣礙。今以有爲質礙之物而作佛身。豈不乖污聖旨乎。師曰。汝今不見大品經曰。不可離有爲而說無爲。又不可離無爲而說有爲。汝信色是空不。對曰。佛之誠言。那敢不信。師曰。色既是空。寧有罣礙。

⑦又問。衆生與佛既同者。只用一佛修行。一切衆生應一時解脫。今見不爾。同義何在。師曰。汝不見華嚴經中六相義。同中有異。異中有同。成中有壞。壞中有成。惣中有別。別中有惣。衆生與佛雖同一性。不妨各各自修自得。看他人食。終自不飽。

⑧又問。古德曰。青青翠竹。盡是真如。鬱鬱黃花。無非般若。有人不許。是邪說。亦有人信。言不可思議。不知若爲。師曰。此蓋是普賢文殊大人之境界。非諸凡小而能信受。皆與大乘了義經意合故。華嚴經云。佛身充滿於法界。普現一切群生前。隨緣赴感靡不周。而恆處此菩提座。翠竹既不出於法界。豈非法身乎。又摩訶般若經曰。色無邊故。般若無邊。黃花既不越於色。豈非般若乎。此深遠之言。不省者。難爲措意。

⑨又問。有善知識言。學道人但識得本心了。無常來時。拋却罽子一邊著。靈臺覺性迥然而去。名爲解脫。此復若爲。師曰。此猶未離二乘外道之量。二乘之人皆厭離有爲生死。忻樂無餘涅槃。老子亦曰。吾有大患。爲吾有身。忻樂冥諦而爲至道。乃趣冥諦。須陀洹人八萬劫。須陀舍人六萬劫。阿那舍人四萬劫。阿羅漢人二萬劫。辟支佛十千劫。住於定中。外道亦八萬劫。住非非想非非想天。二乘劫滿。猶迴心向大。外道劫滿。不免輪迴生死。

⑩曰。佛性一種爲別。師曰。不得一種。曰。何也。師曰。或有全不生滅。或半生半滅。半不生滅。曰。孰爲此解。師曰。我此問佛性全不生滅。汝南方佛性半生半滅半不生滅。曰。如何區別。師曰。此則身心一如。心外無餘。所以全不生滅。汝南方身是無常。神性是常。所以半生半滅半不生滅。曰。和尚身豈得便同法身不生滅耶。師曰。汝那得入於邪道。曰。學人早晚入邪道。師曰。汝不見金剛經色見聲求皆行邪道。今汝所見不其然乎。

⑪曰。某甲曾讀大小乘教。亦見有說。不生不滅中道正性之處。亦見有說。此陰滅。彼陰生。身有代謝。而神性不滅之文。那得盡撥同外道斷常二見。師曰。汝學出世無上正眞之道。爲學世間生死斷常二見耶。汝不見。肇公云。譚眞則逆俗。順俗則違眞。違眞故迷性而莫返。逆俗故言淡而無味。中流之人如存若亡。下士拊掌而不顧。汝今欲學下士笑於大道乎。

⑫曰。師亦言卽心是佛。南方知識亦爾。那有異同。師不應自是而非他。師曰。或名異體同。或名同體異。因茲濫矣。只如菩提涅槃眞如佛性名異體同。眞心妄心佛智世智名同體異。緣南方錯將妄心言是眞心。認賊爲子。有取世智稱爲佛智。猶如魚目而亂明珠。不可雷同事須甄別。

⑬曰。若爲離得此過。師曰。汝但子細反觀陰入界處一一推窮。有纖毫可得否。曰。子細觀之不見一物可得。師曰。汝壞身心相耶。曰。身心性離。有何可壞。師曰。身心外更有物不。曰。身心無外。寧有物耶。師曰。汝壞世間相耶。曰。世間相卽無相。那用更壞。師曰。若然者。卽離過矣。禪客唯然受教。

⑩又問。一切人佛性爲復一種。爲復有別。師曰。不得一種。進曰。云何有別。師曰。有人佛性全不生滅。有人佛性半生半滅半不生滅。進曰。誰人佛性全不生滅。誰人佛性半生半滅半不生滅耶。師曰。我此問佛性全不生滅。彼南方佛性半生半滅半不生滅。進曰。和尚佛性若爲全不生滅。南方佛性若爲半生半滅半不生滅。師曰。我之佛性。身心一如。身外無餘。所以全不生滅。南方佛性。身是無常。心性常。所以半生半滅半不生滅也。進曰。和尚身是色身。豈得便同法身不生滅耶。師曰。汝今那得入邪道乎。禪客曰。某甲早晚入於邪道也。師曰。金剛經曰。若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來。汝旣作色見我。豈非入邪道乎。於是禪客作禮而嘆曰。和尚此說。事無不盡。理無不周。某甲若不遇和尚。空過一生矣。

これを見ると、少なくとも重なる部分について言えば、全體的に『祖堂集』の方が敘述が丁寧で、『傳燈錄』より長文となっている。『傳燈錄』の方が数十年後の成立であることを考えると、両者に共通する原資料は、『祖堂集』に近い文體で、『傳燈錄』は元の文章の一部を節略して全體の分量を壓縮しているのではないかと疑われる。そのことを窺わせる例として、例えば、次のものを挙げることができる。

先ず、『祖堂集』の①において、「經」の文として、「善男子。心非佛性。佛性是常。心は無常」が引かれるが、『傳燈錄』の②では、この經文が「佛性是常。心は無常」となっており、冒頭の二句を欠いている。この出典を調べると、『涅槃經』であって、その原文は「善男子。心非佛性。何以故。心は無常。佛性常故」となっている²³。この場合、『祖堂集』が原形に近く、『傳燈錄』がその一部を削ったとしか考えられない。

次に『祖堂集』の⑦において『六相義』の文章が「同中有異。異中有同。成中有壞。壞中有成。惣中有別。別中有惣」と引かれるのに對して、『傳燈錄』は、⑧において「成・壞・惣・別」の部分を省略して「同中有異。異中有同。成壞總別。類例皆然」と述べている（いずれの場合も、この通りの文章は、經論・注釋書に見えないようである）。この場合、『傳燈錄』の文章では、「六相義」についてある程度の知識がないと理解し難いであろうから、『祖堂集』の方が元來の形であろうと推測される。

また、『祖堂集』は⑩において、『金剛經』の「若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來」という有名な經文を引くが、『傳燈錄』の⑩では、これを「色見聲求皆行邪道」という取意の形で引用している。この場合、『傳燈錄』の側の作爲と見るのが自然である。恐らく、餘りに有名な經文であるから、このように取意しても支障がないであろうという考えに基づくものであったと推測される。

もちろん、部分的には、分かりやすくするために『祖堂集』の方が文章を補った場合もありうるであろうが、全体として言えば、上記のように理解してよいと考えられる。

しかし、もっと大きな問題は、一方にしか存在しない部分が相互に認められるということである。確かに、小川・石井兩氏の指摘した冒頭部の違いは非常に大きな問題であるが、それ以外にも、

『傳燈録』のみに存在する部分：①の全て、④の後半部、⑪・⑫・⑬の全て

『祖堂集』のみに存在する部分：①の後半三分の一、③の中間部、⑧の全て

等の出入りが確認できるのである。

この内、『傳燈録』の⑪、⑫、⑬は、「南陽慧忠國師語」が餘りに長文であったため、『祖堂集』の側が削ったと見て何の問題もない。また、④の後半部を『祖堂集』が缺くのは、この部分には、「若然者。前舉南方知識云。見聞是佛性。應不合判同外道」という文があり、これは明らかに①の内容を承けてのものであるから、④の後半部の有無が①の有無と連動するものであることが分かる。そして、もしも『傳燈録』の①が後世の増補であれば、それと整合性を取って④の後半部も補ったことになるが、これは必ずしも容易なことではない。それに對して、もともと存在した①を削った際に、それに關聯する記述を持つ④の後半部を削ることは比較的容易であったと推測される。つまり、少なくとも本文だけから判断すると、小川氏や石井氏が主張するように、『傳燈録』の①を後世の増補とするよりも、もともと存在した①を『祖堂集』の方が削ったと考える方が自然なのである。

この點は、内容からも推測できる。『祖堂集』では、「南方」という言葉は、その冒頭の①において「南方禪客」という言葉が出た後、最後の⑩まで現われることがない。確かに「南方禪客」は、①から⑨に至る各部分において無情無佛性説やアートマン説に類する主張を行っているが、それが南方で廣く行われている教説であるとは述べられていない。従って、讀者は、⑨までは、質問者がたまたま南方から來た禪客であると認識するに止まるが、⑩になって初めて「南方佛性」という言葉で、それが南方に特有の思想であり、禪客がそれを代表する形で質問していることを知ることに

なるのである。

これに對して、『傳燈錄』では、①において禪客の言葉として「南方所説」が紹介されるので、南方から來た禪客がそれを學んでおり、その立場に立って、その後の質問が行われていることが自然に理解できる。このような點から見ても、『傳燈錄』のように①に類する文章を有するのが元來の形態であることは間違いなく、『祖堂集』の側が①を削り、また、それとの整合性を取るために、④の後半部も削ったと考えられるのである。

問題は、文意が不明瞭になるにも拘わらず、どうして『祖堂集』がこの部分を除いたかである。それは、恐らく、このままにしておけば、既に慧能の著作として廣く流布している『六祖壇經』そのものの價値を否定することになるからであろう。『壇經』の權威が認められていた時代においては、南陽慧忠の言葉に假託しても、その改換を説くことはタブーを犯すものであったはずである。そこで、無闇な混亂を避けるために敢えて除いたと考えるべきであろう。

一方、『祖堂集』にしか存在しない箇所の内、①の後半三分の一と③の中間部は、いずれも經證を擧げた部分で、内容的に共通する。しかも、兩者とも、既に經證を擧げた後に、それに加えて更に他の經證を擧げようとした部分である。この場合、經證をいくつも擧げる必要がないと判斷して『傳燈錄』が削ったとも見えるし、『祖堂集』が新たな經證を探して増補したとも見ることができ、これだけではいずれが正しいか決定できない。ただし、①の後半三分の一については、『宗鏡錄』に引かれる「南陽慧忠國師語」との比較によって、『傳燈錄』の方が削ったのであろうと推測できる。先ず、三者を對照させて掲げると以下ようになる（なお、傍點部は『祖堂集』と『宗鏡錄』だけが共通する部分、下線部は『傳燈錄』と『宗鏡錄』だけが共通する部分、四角で圍った部分は『祖堂集』と『傳燈錄』だけが共通する部分である）。

『祖堂集』	『宗鏡錄』 (大正藏48、418c17-419a02)	『傳燈錄』
<p>①有南方禪客問。如何是古佛心。師曰。牆壁瓦礫無情之物。竝是古佛心。禪客曰。與經大相違故。〔涅槃〕經曰。離牆壁瓦礫無情之物。〔故名〕佛性。今云。一切無情皆是佛心。未審心與性爲別不別。師曰。迷人卽別。悟人卽不別。禪客曰。又與經相違故。經曰。善男子。心非佛性。佛性是常。心是無常。今曰不別。未審此義如何。師曰。汝依語而不依義。譬如寒月結水爲冰。及至暖時。釋冰爲水。衆生迷時。結性成心。〔衆生悟時。釋心成性。汝若定執無情無佛性者。經不應言。三界唯心。萬法唯識。故華嚴經曰。三界所有法。一切唯心造。今且問汝。無情之物。爲在三界內。爲在三界外。爲復是心。爲復不是心。若非心者。經不應言。三界唯心。若是心者。不應言。無情無佛性。汝自違經。吾不違也。〕</p>	<p>時有禪客問曰。阿那箇是佛心。師曰。牆壁瓦礫無情之物。竝是佛心。禪客曰。與經大相違也。經云。離牆壁瓦礫無情之物名爲佛性。今云。一切無情之物皆是佛心。未審心之與性爲別不別。師曰。迷人卽別。悟人不別。禪客曰。與經又相違也。經云。善男子。心非佛性。佛性是常。心是無常。今云不別。未審此意如何。師曰。汝自依語而不依義。譬如寒月結水爲水。及至暖時。釋冰成水。衆生迷時。結性成心。悟時。釋心成性。汝定執無情之物非心者。經不應言。三界唯心。故華嚴經云。應觀法界性。一切唯心造。今且問汝。無情之物。爲在三界內。爲在三界外。爲復是心不是心。若非心者。經不應言。三界唯心。若是心者。又不應言無性。汝自違經。我不違也。</p>	<p>②僧又問。阿那箇是佛心。師曰。牆壁瓦礫是。僧曰。與經大相違也。〔涅槃〕云。離牆壁無情之物。〔故名〕佛性。今云。是佛心。未審心之與性爲別不別。師曰。迷卽別。悟卽不別。曰。經云。佛性是常。心是無常。今云不別何也。師曰。汝但依語而不依義。譬如寒月水結爲水。及至暖時。冰釋爲水。衆生迷時。結性成心。〔衆生悟時。釋心成性。若執無情無佛性者。經不應言。三界唯心。宛是汝自違經。吾不違也。〕</p>

これを見ると、三者間で相互に出入りがあるため、それぞれがかなり古い由来を持つテキストに基づいて引用を行っていることが推測できる。それにも拘わらず、『祖堂集』と『宗鏡錄』が①の後半三分の一を共有しているのは、元來、この部分が存在したことを示唆するものである。つまり、この場合、『傳燈錄』は、繁を嫌って、複數挙げられていた經證を一つに絞ったのである。ここから判断すれば、③の中間部についても同様の性格が認められるのであるから、『傳燈錄』の方が削ったと見てよいであろう。

問題は、⑧である。この場合も『傳燈錄』が削った可能性は絶無ではないが、他には全く類例がなく、極めて異例である。しかも、この部分には、『摩訶般若經』への言及があるが、『傳燈錄』の⑦、竝びにそれと對應する

『祖堂集』の⑥では同じ經典が「大品經」と呼ばれており、この部分を書いた著者が⑥の部分を書いた著者と異なる、あるいは、成立の層を異にすることを示唆する²⁴。従って、⑧は後世の挿入と見てよいであろう。

以上に述べたように、『祖堂集』が①や④の後半部を缺くのは、意圖的に削ったためであり、逆に『祖堂集』のみに⑧が存在するのは、意圖的に加えたためと見ることができる（この内容が、先に掲げた『雜徵義』の主張を眞向から否定するものとなっていることは注目すべきである）。つまり、「南陽慧忠國師語」の原形は、全體としては『傳燈錄』に近いものであり、文體の細部については、『祖堂集』に近いものであったと考えられるのである。従って、小川氏や石井氏が提示した、①の部分が後世の附加であるという主張、更には、①の一部が更にその後の附加であるという主張は全く成り立たず、『壇經』の磨改を批判した部分は、「南陽慧忠國師語」に當初から存在したと見てよいのである。

四 「南陽慧忠國師語」の成立時期と惠昕本『壇經』

「南陽慧忠國師語」が後世の僞撰であることは既に明らかであるが、では、いったい、いつ頃に作られたものであろうか。先ず、これに言及する資料によって、その成立の下限を明らかにしてみよう。

「南陽慧忠國師語」から『壇經』改換に關する部分を削除した『祖堂集』が成立したのは952年であるが、この頃には『壇經』は既に權威を確立し、その改換について觸れることが一部でタブー視されるようになっていたのであるから、その成立は、これよりかなり遡るはずである。

また、『雲門匡眞禪師廣錄』卷中「室中語要」にも、⑩、⑪の部分からの引用が次のように見える。

「舉南方禪客問國師。此間佛法如何。國師云。身心一如。身外無餘。師云。山河大地何處有也。」²⁵

雲門文偃の歿年は、949年であるから、10世紀の前半における擧古と見ることができる。更に、先に言及した『宗鏡錄』は961年の成立であり、このことも、10世紀前半には、この「南陽慧忠國師語」が廣く流布していたことを示している。

以上の點から総合的に判斷するに、「南陽慧忠國師語」の成立の下限は10世紀の初頭と見てよいであろう。

次に、成立の上限について考えてみたいが、ここで考えるべきは、「南陽慧忠國師語」の『壇經』批判は、「南方宗旨」や「南方禪客」を批判する過程で述べられたものであり、『壇經』の一部が彼らの主張と一致することを問題視したものであるが、ここでわざわざ『壇經』に言及し、それらの部分を彼らによる改竄であると否定したのは、恐らくは、『壇經』のそれらの記述が彼らの主張の據り所になっていたためであろう。そして、この批判が南陽慧忠に假託されたのも、慧能の直弟子であるから、それを批判する資格を持つ人物として選ばれたためと見ることができる。つまり、このことは、『壇經』が南方にまで廣く滲透し、その權威を認められるようになってから「南方宗旨」の人々の活動が活潑化したことを窺わせるものなのである。

ここで問題になるのが、初期における『壇經』の流布状況である。管見の及ぶ範囲では、これについての論及は、筆者の舊稿「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」に見られるのが唯一のものではないかと思われる²⁶。この論文では、9世紀初頭における流布は、いまだ中原地方に限られていたと論じたのであったが、最近、この説に對する反證が存在することが明らかになった。即ち、惠昕本『壇經』の成立は、従來、序文に記された干支から、宋初の乾德五年（967）と見られていたが、最近になって、それよりも三回りも早い唐代の貞元三年（787）であることが明らかになったのである²⁷。これは『六祖壇經』が成立して僅か二十年ほど後のことであり、現在の廣西省で活躍した惠昕は、當地で『壇經』の古本（恐らく、敦煌本と見てよい）を入手し、それを改訂したようである

から²⁸、『壇經』は8世紀の末には、中國の最南端にまで傳わっていたと見ねばならないのである。

ただし、それが廣く社會に受け入れられ、「南方宗旨」の人々が自説の根據とするまでには、ある程度の時間を要したと考えるべきで、「南陽慧忠國師語」の成立は、早くとも9世紀以降と見ねばならないであろう。

そもそも、「南陽慧忠國師語」では、『六祖壇經』が眞撰であることを前提に改換を批判しているのであるが、8世紀末から9世紀初頭に活躍した鵝湖大義は、それが荷澤神會の門弟たちと密接な關係を持つものであることを見抜いていた。従って、この點から判斷するなら、その事實が忘れ去られ、『六祖壇經』が眞撰と見做されるようになったのは、早くて9世紀中葉と見るべきであろう²⁹。

ただし、これは中原に限ってのことであり、地方では必ずしもそうでなかったことは、惠昕が『壇經』を慧能の眞撰と見て本文の整理に努めたという事實から明らかである。しかし、興味深いことに、惠昕には「南陽慧忠國師語」の作者と共通する認識があったことが窺われ、そこから、「南陽慧忠國師語」の成立時期についてのヒントを得ることができるのである。即ち、先に「南陽慧忠國師語」の「南方宗旨」批判に相當するとして掲げた敦煌本『壇經』の三つの文章（i、ii、iii）を惠昕本『壇經』と比較すると次のようになる。

	敦煌本『壇經』 (楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』上海古籍出版社、1993年)	惠昕本『壇經』 (眞福寺本『壇經』に據る) (石井修道「 <small>伊藤賢の眞福寺文庫所藏の「六祖壇經」の紹介</small> 」〔駒澤大学佛教學部論集〕10.1979年)
i	無念者。爲人本性。念念不住。前念今念後念。念念相續。無有斷絕。若一念斷絕。法身即離色身。念念時中。於一切法上無住。一念若住。念念即住。名繫縛。於一切法上念念不住。即無縛也。此是以無住爲本。善知識。外離一切相。是無相。但能離相。性體清淨。是以無相爲體。於一切境上不染。名爲無念。於自念上離境。不於法上生念。若百物不思。念盡除却。一念斷即死。別處受生。(16-17頁)	無念者。於念而不念。無住者。人之本性。於世間善惡好醜。乃至冤之與親。言語觸判欺諍之時。竝將爲空。不思酬害。念念之中。不思前境。若前念後念。念念相續不斷。名爲繫縛。於諸法上。念念不住。即無縛也。是以無住爲本。善知識。外離一切相。名爲無相。能離即法體清淨。是以無相爲體。善知識。於諸境上。心若離。萬境常寂。念上常離諸境。不於境上生心。莫百物不生心。莫思念盡除却。即無別處受生。(95-96頁)
ii	大師曰。大衆。大衆。作意聽。世人自色身是城。眼耳鼻舌身即是城門。外有五門。內有意門。心即是地。性即是王。性在王在。性去王無。性在身心存。性去身心壞。佛是自性作。莫向信外求。自性迷。佛即是衆生。自性悟。衆生即是佛。(41頁)	師言。大衆。世人自色身是城。眼耳鼻舌是城門。外有五門。內有意識。心爲地。性是王。王居心地上。性在王在。性去王無。性在身心存。性無身心壞。佛向性中作。莫向外求。自性迷即是衆生。離迷覺即是佛。(103頁)
iii	有情即解動 無情即無動 若修不動行 同無情不動 若見眞不動 動上有不動 不動是不動 無情無佛種 (61頁)	有情即解動 無情即不動 若修不動行 同無情不動 若覺眞不動 動上有不動 不動是不動 無情無佛種 (108頁)

ここで注目されるのは、敦煌本『壇經』のiの箇所に見られた最も顕著なアートマン説は、惠昕本『壇經』ではまったく別の文に差し替えられたり、部分的に書き換えられたりして跡形もなくなっているということである。これは惠昕が、敦煌本『壇經』のアートマン説が慧能の言葉として相應しくないという考えをもっており、意圖的に書き換えたためと考えることができる。ここだけを見れば、あたかも「南陽慧忠國師語」の存在を知って、それを受け入れて修正を行ったかのようにも見えるが、決してそうではない。というのは、iiのアートマン説は敦煌本のままであるし、iiiの無情無佛性説もそのまま残されているからである。つまり、敦煌本『壇經』

に見られるアートマン説は、良識のある僧であれば誰もが違和感を抱くようなものだったから、恵昕は気づいた範囲で修正を加えたに過ぎないのである。従って、恵昕本『壇經』にも、上記のように、アートマン説が残っているし、敦煌本『壇經』同様、無情無佛性説も含まれているので、「南陽慧忠國師語」の批判対象が恵昕本であったという可能性も否定できないのである。

ただ、「南陽慧忠國師語」の作者と共通する價值觀を持ちながら、恵昕のアートマン説排除は徹底したものではなかったし、無情無佛性説については何ら問題視していないように見受けられる。少なくとも「南陽慧忠國師語」のような厳しい態度はそこには窺えないのである。また、恵昕がいつも簡単に『壇經』の本文を書き換えられたのは、『壇經』の流布がまだ限られていたためであろうが、これに對して、「南陽慧忠國師語」が慧忠の言葉を騙らなければならなかったのは、『壇經』が廣く流布して、その本文がよく知られていたからであろう。これらのことから見て、「南陽慧忠國師語」の成立は、恵昕本『壇經』の編輯よりかなり後のことと見るべきである。

以上の諸點から考えると、「南陽慧忠國師語」の成立の上限は9世紀中葉と見てよいのではないかと考えられる。つまり、「南陽慧忠國師語」の成立時期は、9世紀中葉から10世紀初頭に至る間のことであったと考えられるのである。

五 「南陽慧忠國師語」の批判対象と作者

「南陽慧忠國師語」の批判対象となっている「南方宗旨」の人々が何者であったかについては、いくつかの説がある。

まず、先に掲げた小川隆氏の論文では、「南陽慧忠國師語」に見える「南方宗旨」の佛性説には、「見聞覺知などの身體的作用をそのまま佛性と等置する、いわゆる作用即性説的側面」と「その性が身體の生滅を超えて永

續するという、いわば神不滅論的側面」の二つを備えており、この二つは馬祖系の人々の主張と類似しているため、

「この南方宗旨の説は、少くとも内容的には、馬祖系のものとは見なすものなのである。しかし、「南方宗旨」が馬祖系を指し、「壇經改換」が馬祖系の所爲であるとするなら、先の韋處厚の碑と矛盾することとなる。そこで、『傳燈錄』の南方宗旨批判を、馬祖禪批判の爲の後世の偽托と考えることは不可能であろうか。」

と述べており³⁰、馬祖禪そのものを対象としてもものと見做している。もし実際に馬祖禪を批判したグループがあったとすれば、これは禪宗史上における非常に重要な問題となるはずであるが、小川氏の論文には、それがいかなる人たちであったかについて言及するところはない。

一方、石井修道氏の議論は非常に入り組んでおり、理解しがたいところが多いのであるが、

「従來の説からいえば、南陽慧忠に批判された結果において、即心是佛の否定になったと言うことになろうが、馬祖禪がもっていた性格から硬直化した即心是佛への批判は生まれうるのであって、南陽慧忠は、「時代的にも内容的にも、馬祖を批判した」と考えられるのでは無かろうか。」³¹

という文から見ると、「南陽慧忠國師語」を実際に南陽慧忠が語った言葉と認め、また、小川氏と同様、「南方宗旨」の思想と馬祖の思想が通じる内容を持つことを理由に、その批判対象を馬祖道一その人と考えているようである。ただし、硬直化した思想を自己批判する能力を馬祖禪が持っていたという主張はその通りであろうが、そのことと南陽慧忠の批判がどのように繋がるのかは容易には理解しがたい。

石井氏は、先に觸れたように、「南陽慧忠國師語」が段階的に成長した

と見、『壇經』改換の部分が後からの増補であるとするのであるが、これに関しては、

「南陽慧忠の『壇經』の改換の説が付加とするならば、それはいつか。筆者は元和三年（八一八）正月に七十三歳で示寂した大義に對して、韋處厚がこの碑を撰した以降と考えたい。南陽慧忠の語は、先の碑文を踏まえていると思われるのである。」³²

「この仰山宗に課せられた『寶林傳』による総合主義こそ、慧忠の『六祖壇經』の改換に對する批判ではなかったか、というのが筆者の見通しである。」³³

等と述べており、「南陽慧忠國師語」の『壇經』改換の説は、818年以降に付加されたもので、それに仰山慧寂（807-883）が關與した可能性を示唆している。しかし、客觀的に見て「南陽慧忠國師語」と鵝湖大義の碑文の間に直接的な影響關係を認めることは困難であるし、仰山が關與したとする主張も根據の乏しい單なる臆測に過ぎないように見受けられる。

小川氏、石井氏とも批判對象を馬祖とするのであるが、これに對して印順氏は、『中國禪宗史』において、『六祖壇經』中に現に南陽慧忠の批判に對應する内容が含まれていることと關聯づけて、『六祖壇經』を傳持した南方の慧能の弟子たちの中のあるものたちが、實際に『壇經』を改換し、それを慧忠が批判したと見做している。即ち、氏は次のように論じている。

「志道は、廣州の南海の人である。そして、彼の「身體は變化するが、法身は常住である」という、身體と法身とを對立的に捉える考え方は、慧忠のいう「南方の宗旨」や、『壇經』の「身體は變化するが、性は常住である」という思想と非常に近いのである。……曹溪を中心とする嶺南でも、禪は衰えることはなかった。法海や志道といった人々がいたのである。「南方の

宗旨」は、恐らく、六祖晩年の弟子や孫弟子などが、曹溪を中心として唱えたものであろう。」³⁴

以上、この問題に關するいくつかの代表的な説を一瞥したが、冒頭に述べたように、『六祖壇經』が770年頃に神會の弟子たちによって作られたことがほぼ確實である以上、南陽慧忠が『六祖壇經』を慧能の眞撰と見做すはずはないし、その改換を批判するはずもない。また、既に論じたように、「南陽慧忠國師語」の一部が後から加えられたものだとする主張も成り立たず、その全てが9世紀中葉から10世紀初頭にかけてのある時期に南陽慧忠の言葉として偽撰されたと見るべきである。要は、「南陽慧忠國師語」は、當時、「南方宗旨」のような邪説が江南でかなり廣く行われており、それを否定する必要に迫られていたという當時の禪が置かれていた状況を反映するものなのであって、その批判對象が馬祖その人であるはずもないのである。では、どう考えるべきか。先ず、「南陽慧忠國師語」そのものから、「南方宗旨」がいかなる人々であったかを窺ってみよう。

「南陽慧忠國師語」では、①の部分において、「南方宗旨」への批判に絡めて、彼らによる『壇經』改換を非難しているが、先に述べたように、これは、彼らが『壇經』に自説と類似した主張が見られることを據り所としていたためと考えられる。それは同時に彼らが六祖を祖師とする人々であったことを證するものであるから、「南方宗旨」は、四祖道信からの傳統を主張する牛頭宗などではなく、荷澤宗や洪州宗、石頭宗のような慧能門下の一派であったことになる。

また、この①の部分では、慧忠に、

「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。」³⁵

と語らせているから、「南方宗旨」のような邪説は、當時、かなりの勢力

を持っていたようである。9世紀中葉から10世紀初頭にかけての時期は、初期禪宗の各派は既に衰えており、實質的に洪州宗と石頭宗しか存在しなかった。従って、彼らの中のある一派の主張と見ねばならないであろう。

更に、①の部分で、南方の知識たちの教えを尋ねる慧忠に對して、「南方禪客」が「彼方知識直下示學人。即心是佛」と應えており、その主張の中心に「即心是佛」説があったことが知られるが、これは最も代表的な馬祖の教説の一つとして廣く知られていたものである。従って、「南方宗旨」とは、當時、南方に展開した洪州宗の一部に見られた邪説をかく呼んだものと見做すべきである。では、それを批判するために「南陽慧忠國師語」を偽撰したのは誰か。これに關して考えるべきは、「南陽慧忠國師語」において、南陽慧忠がしばしば自分の主張と「南方宗旨」の主張との相違を強調しているということである。例えば、⑩において慧忠は、「南方宗旨」と自分とは、「佛性」に對する理解が全く異なるとして、次のように論じている。

「師曰。有人佛性全不生滅。有人佛性半生滅半不生滅。進曰。誰人佛性全不生滅。誰人佛性半生滅半不生滅耶。師曰。我此間佛性全不生滅。彼南方佛性半生滅半不生滅。進曰。和尚佛性若爲全不生滅。南方佛性若爲半生滅半不生滅。師曰。我之佛性。身心一如。身外無餘。所以全不生滅。南方佛性。身是無常。心性是常。所以半生滅半不生滅也。」³⁶

また、⑫において慧忠は、自分も「即心是佛」を説くことを認めたくえで、「南方宗旨」のそれは、自説とは似て非なるものであるとして、次のように論じている。

「曰。師亦言即心是佛。南方知識亦爾。那有異同。師不應自是而非他。師曰。或名異體同。或名同體異。因茲濫矣。只如菩提涅槃眞如佛性名異體同。眞心妄心佛智世智名同體異。緣南方錯將妄心言是眞心。認賊爲子。有取世智

むすび

『景德傳燈錄』に収められた「南陽慧忠國師語」は、慧能の直弟子が『壇經』に言及した言葉として高い資料価値を持つものと見做されてきた。しかしながら、本拙稿によって明らかになったように、「南陽慧忠國師語」は、9世紀中葉から10世紀初頭にかけての時期に、洪州宗内部におけるアートマン説に類する邪説の流布という大問題に對處しようとして作られたものである。そして、その邪見の徒が『壇經』のアートマン説を、自説を正統化する根據としていたために、『壇經』そのものをも批判せざるをえなくなり、それを行いうる資格を持つ者として慧能の直弟子で帝師でもあった南陽慧忠が持ち出され、彼の言葉に假託されたのである。

馬祖禪の思想は、もともと安易にアートマン説と誤解されかねない性格を持つものであったが、「南陽慧忠國師語」の存在は、實際、そうした人々が現われ、ある程度の勢力を持ったこと、更には、それらの人々を排除しようとする努力が行われたこと等の史實を示すものと見てよいのである。これは禪宗史上における一つの重要な研究課題の所在を示すものであるとともに、馬祖禪の思想そのものを理解する上でも示唆する點が非常に多いように思われる。

「南陽慧忠國師語」の作者にとって、批判の主たる對象は「南方宗旨」であって『壇經』ではなかった。しかし、近代に入って敦煌本『壇經』が発見され、『壇經』の成立過程や成長過程が注目を集めると、この「南陽慧忠國師語」の『壇經』改換説が注目を集め、「鵝湖大義碑銘」とともに、『壇經』の成立に関わる貴重な資料と目されるようになったのであるが、本拙稿で明らかにした内容から判断すれば、それは全くの思い違いであったと言わねばならないのである。

【注】

- 1 『全唐文』715。

- 2 大正藏51、437c29-438a04。
- 3 伊吹敦「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」（『アジアの文化と思想』4、1995年）の第九章「慧忠國師の言葉と鵝湖大義の碑文の意味について」を参照。
- 4 伊吹敦「『六祖壇經』の成立に関する新見解」（『國際禪研究』7、2021年）。
- 5 大正藏51、437c17-438a06。
- 6 大正藏51、438a16-438b03。
- 7 印順著、伊吹敦譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』（山喜房佛書林、1997年）323-324頁を参照。
- 8 楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』（上海古籍出版社、1993年）16-17頁。
- 9 前掲『敦煌新本 六祖壇經』41頁。
- 10 前掲『敦煌新本 六祖壇經』61頁。
- 11 伊吹敦「『師資血脈傳』の成立と變化、並びに他の神會の著作との關係について」（『東洋思想文化』7、2020年）、伊吹敦「荷澤神會の著作『壇語』の成立時期について」（『印度學佛教學研究』69（1）、2020年）等を参照。
- 12 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）26頁。
- 13 前掲『神會和尚禪話錄』9頁。
- 14 前掲『神會和尚禪話錄』9頁。
- 15 前掲『神會和尚禪話錄』9頁。
- 16 前掲『神會和尚禪話錄』99-100頁。
- 17 前掲『神會和尚禪話錄』86-87頁。
- 18 常盤義伸・柳田聖山編『絶觀論』（禪文化研究所、1973年）91頁。
- 19 国内のものに限っても、袴谷憲昭『本覺思想批判』（大藏出版、1989年）31頁、松本史朗『禪思想の批判的研究』（大藏出版、1994年）188頁、鈴木哲雄『唐五代禪宗史』（山喜房佛書林、1997年）47頁、鈴木哲雄『中國禪宗史論考』（山喜房佛書林、1999年）331頁、田中良昭『禪學研究入門』（大東出版社、2006年）111頁等、多くの論考に好意的に言及されている。これを承けて海外の論考にも多くの言及が認められる。
- 20 小川隆「敦煌本『六祖壇經』の成立について」（『駒澤大學大学院佛教學研究會年報』20、1987年）26頁。
- 21 石井修道「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」（『中國の佛教と文化』鎌田茂雄博士還暦記念論集、大藏出版、1988年）。
- 22 前掲「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」318-319頁。

- 23 大正藏12、533a16-17。
- 24 ただし、ここで「大品經」の文、あるいは「摩訶般若經」の文として提示されるものは、少なくともそのままの形では經文に見出せないようである。具體的に言えば、『大品般若經』の言葉とされる「不可離有爲而說無爲。(又不可離無爲而說有爲)」に最も近いのは『放光般若經』の「佛言。亦不離無爲而得有爲法。亦不離有爲法而得無爲法。」(大正藏8、141a09-10)であり、前半だけであれば、『大智度論』に「不離有爲法。而有無爲法。」(大正藏25、480c14-15)という文が見える。一方、『摩訶般若波羅蜜經』の言葉とされる「色無邊故。般若無邊」は、『大智度論』に「是故說。色無邊故。般若無邊。乃至虛空六種亦如是。」(大正藏25、752c21-22)と言うのに基づくようである。だとすると、『大智度論』は『摩訶般若波羅蜜經』の註釋であるから、ここから經名を取り違えた可能性が考えられる。「大品經」の場合も、同様の經緯で『大智度論』の文が『大品般若經』に誤られたということも考えられる。しかし、いずれにせよ、「大品經」、「摩訶般若經」とも、鳩摩羅什譯の同じ經典を指していることは間違いないであろう。
- 25 大正藏47、555b21-23。
- 26 前掲「敦煌本『壇經』の形成—惠能の原思想と神會派の展開」14-18頁。
- 27 吳孝斌「『六祖壇經』與南寧羅秀山」(『文史春秋』2019(04))を参照。
- 28 吳孝斌氏は、前掲の「『六祖壇經』與南寧羅秀山」59頁において、王象之編『輿地紀勝』等を引いて、惠昕が「正恩大師」とも喚ばれた人で、天寶三載(744)に邕州(現在の廣西省南寧)の羅秀山に入り、惠進禪院を建てたこと、貞元三年(787)に『六祖壇經』をここで編輯したこと、貞元十七年(801)以前に入寂したこと等の史實を明らかにしている。敦煌本『壇經』が成立したのは770年頃で、惠昕が羅秀山に入った後であるから、惠昕が古本の『壇經』を入手したのは、羅秀山においてであったと考えられる。
- 29 なお、椎名宏雄氏の『『寶林傳』逸文の研究』(『駒澤大學佛教學部論集』11、1980年)によって、『寶林傳』にも「南陽慧忠章」があったことが明らかになった。しかし、「南陽慧忠國師語」に相當する逸文の存在は確認されておらず、これが含まれていたかどうかは不明である。『寶林傳』の成立は801年であるから、いまだ含まれていなかったと考えるのが穩當であろう。
- 30 前掲「敦煌本『六祖壇經』の成立について」25-26頁。
- 31 前掲「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」327頁。
- 32 前掲「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」334頁。

- 33 前掲「南陽慧忠の南方宗旨の批判について」336頁。
- 34 印順『中國禪宗史』正聞出版社、1971年。拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』（山喜房佛書林、1997年）328頁。
- 35 大正藏51、437c29-438a02。
- 36 前掲『祖堂集』171頁。
- 37 大正藏51、438c19-438c25。