

大乘寺本を中心とせる六祖壇經の研究

大久保道舟

一

近時、支那禪宗史に對する關心は各方面に高まり、これに關する研究が盛に發表せらるゝに至つたが、その大きな動機は、支那甘肅省燉煌の鳴沙山麓千佛洞から多數の禪宗史籍が發見せられたことに因る。殊にそれが初期の支那禪宗史に對して示唆を與へるものが多く、それが爲、この方面的研究に著しい成果を齎すにいたつた。されどその諸種の文獻中、彼の達摩の思想を傳へるものとして、學者の注意をひく「絕觀論」や「無心論」又は「南天竺國菩提達摩禪師觀門」の如きは、單にそれが達摩研究の根本資料として重要視されるに止まつてゐるが、六祖壇經即ち「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」の發見にいたつては、初期の支那禪宗史に對して根本的檢討を加へねばならぬ重大問題を提出してゐる。といふのは、六祖慧能の法嗣として從來流布本壇經機縁第七に收載されてゐた青原行思・南嶽懷讓の名の見えない事であつて、若し兩人の所見がないとすれば、支那に於ける禪宗五家の源泉が崩壊し、その傳燈が成り立たないこととなるからである。この事は既に昭和九年四月、鈴木大拙博士が「燉煌出土六祖壇經解說」中に注意されたことであり、また之に對する學者の意見も、發表せられてをるので、敢て

驚くには足らないが、壇經をその識語に見ゆるが如く、弟子法海が六祖の眞實語に基いて直々集記したとすれば、青原・南嶽の機縁のないといふことは、甚だ不合理といはねばならぬ。

さればこの問題の解決には、先づ壇經そのもの、書誌學的研究と而して壇經の成立するにいたつた當時の禪界情勢並にその前後の思想變遷に關する研究等が必要となるのであつて、それには出來るだけ六祖に近い時代の壇經、若くは傳承系統の明かな壇經入手して、その成立に關する經緯を調査することが大切である。この意味に於て從來發見せられたものは、鈴木博士が支那佛教史學第一卷第三號
一一頁に於て指摘せられた如く多數に存在してゐる。が就中前述した燉煌出土のもの矢吹慶輝博士編鳴沙餘韻第一〇二、一〇三はいふまでもなく、昭和九年四月、鈴木博士、公田連太郎兩氏によつて校訂刊行された京都興聖寺所藏のもの及び昭和十年七月、大屋德城氏により禪學研究誌上第二三
號特輯に公表された「元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇經」の如きは、最も重すべきものであつて、壇經研究の基礎工作は漸次完成の域に向ひつゝある。

かかる情勢下にあつて、突如學者の注意を喚起するにいたつたのが、今回校訂した加賀大乘寺所藏の「韶州曹溪山六祖師壇經」であつて、殊にそれが道元禪師が親寫せられたやうに奥書されてゐると、從來他に類例なき政和六年丙申（西紀一一六）の序文が存するので、愈々重視さるゝにいたつた。本書は既に昭和十年十一月下旬、鈴木博士が全文を寫眞に撮られ、翌十一年一月駒澤大學に持參せられて、小生に道元禪師の眞筆なりや否やを質されたことがあり、而して昨年十月支那佛教史學にその解説と研究とを發表せられた。近くまた單行本として公刊さるゝことである。然るに駒澤大學佛教學會に於ては、豫てより學部に衛藤即應教授を中心に壇經の講説が行はれてゐる

ので、その参考資料として大乘寺所藏本の印行を發企し、小生に校訂を依頼せられた。小生は上述の如き鈴木博士との關係を陳述し、之を辭退したのであるが、同學會としては、一日も早くこれを廣く學界に紹介し、一は是等學究の渴望を潤すと共に、一は宗門傳來の法寶を永く後世に流傳せしめんとの切なる念願より、終に博士の諒解を求め、再び小生に校訂と解説とを需められた。小生素よりその任に非ざるも、學部禪學講座の末席を汚してゐる一人として、強ひて固辭することを得ず、聊か鈴木博士の驥尾に附して此稿を公にすることとした。

二

原本の體裁は、金欄表裝にして、もつとも粗雑な折本仕立になつてゐる。元は某人の假名の消息を纏めた卷子本であつたらしく、その消息の裏面に壇經を贋寫し、紙の足りないところは他の白紙を纏ぎ足して全文の書寫を完了し、今のが折本に仕上げたのである。折本の半面五行書きにして、一行約十七字より成つてゐる。寸法は、縱九寸八分二厘、横四寸七分五厘にして、折數は最後の白紙一折を加へて、全部で八十三折になつてゐる。原本の末尾には「墨付八十四折」なる付箋があるけれども、實數は八十三に減じてゐる。何故減少したかといふに、第十一「教示十僧傳法」末尾に於ける「自性眞佛偈」と、それに續く二三行の部分即ち「無住無往無名無字」の「無住無往無名」で切斷されてゐるからである。これは恐らく「墨付八十四折」の付箋の貼られた以後、何人かによつて切取されたが爲であらうと思ふ。而してその消息といふのが何れも斷簡であるが、約十通ばかりあつて、その中九通は同一人の手になつてをり、裏繼目（即ち壇經の書寫されてゐる方の面）の下方には、一々花押が記載され、その數が、完全不完全なもの取

りませて約十四箇ばかりある。勿論それは消息の部分だけのことと、白紙を足した方には書かれてゐない。この裏繼目花押と思はれるものは、實は繼目にしたのではなく、消息を出した人が捺封をし、その自分の名の下に書いた花押である。故にこの花押が誰のものであるか明かになれば、消息を出した人が判然するわけである。

さて消息の裏面に經文を書くといふことは、昔から相當行はれたもので、大體の趣旨は、その消息を書いた人の菩提を吊る意味から爲されたものである。今の消息が同一人の手になつたものである點から想像するに、或はさうした意圖の下に行はれたのではないかと考へる。従つて壇經を書寫した人は、その消息を書いた人を能く熟知してゐたか、或は何等か深い關係のあつたが爲ではないかと推察される。然らば壇經書寫の當人は何人であり、また消息を出した主人公は誰人であるかといふに、勿論それは容易に斷定し得ないところであるが、本書末尾に「道元書」の三字が見え、且つ壇經の如き禪錄を書寫したといふ各種の觀點から眺めて、宗門に直接關係ある人ではないかと思ふ。殊にその書體が道元禪師の筆蹟に相似してゐることから想像して、どうしてもその系統に屬する人によつて書寫されたと見なければならぬ。由來道元禪師の書風は、その弟子達に多大の感化を與へ、上足懷昇禪師（建久九年—弘安三年）の如きは、最も之を學ばれたので、時として兩者の判別に苦しむことさへある。またその弟子の義介禪師（承久元年—延慶二年）が懷昇禪師に劣らず、道元禪師の書風に傾倒されたものである。殊に義介禪師は入宋してをられるので、道元禪師と同様、その書中には多量に宋代の風韻が加味されてゐるわけである。そこで今の壇經が道元禪師の書風に相似してゐるといふこと、またそれが大乘寺に傳來したといふ點から判断して、或は義介禪師の書寫されたものではないかと思ふ。即ち禪師が入宋の時、手に入れられた宋板の壇經に就て寫されたものと想像されるのである。従つて

「道元書」とあつても、それは道元禪師には全然關係がないといはねばならぬ。然らば何故に「道元書」と識したかといへば、前述の通り書風が餘りにも似てをるので、後人が故意にそれを添加し、如何にも禪師の親寫の如く擬裝したものと思ふ。「道元書」の三字の別筆であることを以て見るも明瞭である。殊に「道元書」といふ識語そのものが如何にも近代的香りがあつて、道元禪師の記入とは思はれない。若し禪師であつたならば、彼の正法眼藏及びその他の奥書の如く、書寫された時と處とを明確に記入されるであらうし、また當時一般の例に従つて結語には「書寫了」と書かるべきである。然らば「道元書」の三字は何時頃添加されたかといふ問題になるのであるが、實は私の手元に次の如き一枚の寫眞があつて、この大乗寺本が確に道元禪師の書と信じられた時代のあつたことが判る。従つて右の加筆も恐らくその頃ではないかと想像する。

(寫眞)

教授坐禪

師言。善知識。何名坐禪。(全文、大乗寺本に同じきを以て中略す)自修自行。自成佛道。

開山道元大禪師真蹟付與宗繁首座矣。

永正十一年甲戌七月七夕日 前永平卅二世金岡叟印

永正十五戊寅霜月十五日 付于桂興書記 宗繁(花押)

右は大乘寺本壇經第四「教授坐禪」の部分を巧みに摸寫したもので、原寸は縦九寸七分、横二尺〇四分の小幅である。箱書に依ると曾ては京都道正庵の什物で第十九世徳幽ト順の祖父宗固といふ人が所持してゐたのであるが、現今

は神田喜一郎氏の藏品となつてゐる。奥書の金岡用兼禪師は、廣島縣佐伯郡觀音村洞雲寺の開山で、道元禪師の行歴研究に造詣深い人であつた。この人が禪師の眞蹟と認め、弟子の宗繁に與へ、宗繁がまた桂興に付囑したものである。かくの如く永正の頃既に本壇經の模寫が出来、而してそれを道元禪師の眞蹟として扱つてゐたといふことから考察して「道元書」の三字の添加は、それよりも餘り古くは遡らないこと、想像される。

果して然らば壇經紙背の假名の消息は何人のものなりやといふに、捺封記入の花押が明瞭にされない限り、誰のもとのとも断定することは不可能である。たゞ文字の堂々としてゐることや、末尾の一つ／＼に「あなかしく」の語のあること、その他總ての消息が、贈物に對する禮狀である點等から觀て、或僧が信心の尼か或は在家の女に與へたものであることが知られる。文中に、「かかる山の中はおもひもよらす候」とある如きは、永平寺を想起させるやうであり、また病氣の療治に専念し、服薬其他炙などを試みてをるところは、道元禪師晩年の健康のすぐれさせられざりし事實にも符合してゐるところがある。總ては他日の研究に譲り、今は識者の参考までにその全文を左に掲げること、する。

そのしるしにて候ほどにちや二つゝみまるらせ候、

ことに／＼めでたくみえ候、けふよりは身もかる／＼となり候て、をもふやうに御物がたり申候べく候、どれも／＼大切候、悦入候、よろづげざむに（闕ク）

御つりども候はば、げざむに入候べく候、

あなかしく

返々めでたく候、けふはことにくだしぐすりをのみて候つる程に、くたびれはてゝ候に、これは如法ぐすりにて候に、猶く悦入候、やいと申候、けふやき候はず候、夕かたは（闕ク）

申うけ給候べく候、

あなかしく

よくく御れうち候べく候、さてはこれらたまり候ぬ、めづらしく候をりふし、ことによろこび入候、げざむに申うけ給候べく候、

あなかしく

おもひより候はぬ御心ざし、返々悦入候、つね者かやうの御心ざしのみ候事、いたはしくおぼし候、佛法に御心ざしどもの候へば、
それこそ、これは悦いり候に、御心ざし返々申つくしがたく候、あすのひる程にさんぜんのため（闕ク）

この程とかく療治候て、昨日けふはよきように候、さりながらいまに心よからぬていに候、さやうに御連れいかしんもたいな
く候、

これごとにめでたくおぼし候、御心ざし申つくしがたく候、心道の御房より一つよみたまり候ぬ、御心ざし返々めでたく候と申な

ど、そのしるしにて候ほどに、ちや二つゝみまるらせ候、

あながしく

色々めでたくたまり候ぬくすりにて候なれば、ふくし候べく候、けふはひる程に、わびしく候ぬとをぼえ候、あす御わすれ候べく候、

あながしく

そのしるしにて候ほどに、御中へ可申候く、

めでたくたまり候ぬ、けふはなにごとやらん申候へども、かゝる山のなは、おもひよらず候に、なかくめでたく候、二色いづれも悦入候、げざむに申候べく候、

あながしく

“最後に此大乗寺本に就て、一、二注意すべき點を擧げるに、上巻の末尾に「施主尼無求」の五字と、「寧」の一字の見えてゐることである。「寧」は恐らく贊寫の低本たりし宋槧本の收藏してあつた箇の番號ではなかつたかと思ふが、「施主尼無求」は、初め政和六年存中が再刊する時に費用を寄附した尼のことであるか、また贊寫の底本となつた宋槧本を施入した尼の意味であるか不明である。若し前者とすれば、宋槧本に刻してあつたそのまゝを寫したものであるし、後者とすれば義介禪師時代のこと、なるのであつて、前の假名文の消息と何等かの關係があるのでない

かと思ふ。然し前者だとすれば上巻だけに記載して下巻に省略した理由が判らないのである。そこで想像を逞うするならば、是は假名の消息を貰つた人と關係があつて、尼無求といふのが、その貰つた當人ではないかと思ふ。それが宋板の壇經を施入したので、その尼の菩提を吊る意味で、消息の紙背に壇經を書寫したとも見られるのである。この點も今後の研究に俟つこととする。

三

以上大乘寺所藏壇經の謄寫に關する經緯に就て大體の考察を試みたのであるが、更に壇經傳播史上に於ける本書の地位に就て半見の一端を述べることとする。

現存する壇經の中、最も古いといはれるものは、燉煌出土本と京都興聖寺所藏本とであるが、燉煌本は暫く措き、これを興聖寺本と比較するに、大乘寺本はその序文に記載してゐるが如く、政和六年丙申（宋徽宗・西紀一一六）福唐將軍山隆慶庵の存中が再刊したもので、興聖寺本壇經の初めて鏤版刊行されたといはれる紹興二十三年（南宋高宗・西紀一一五三）よりも三十八年以前の刊行にかゝつてゐる。而も大乘寺本は、當時の禪界が「門風百種。解會千般。努眼擣眉。尋言舉古。（中略）詆毀明師。紛糾矛盾。」と廢頽してゐたのを慨嘆し、これを匡救する意味に於て、再刊したのであるから、一般には既に初版の存在すら忘れ去られてゐたと想像される。從て初版の出來た年代は餘程以前のことであつて、刊行史の上からいへば、大乘寺本は、興聖寺本よりも遙に古い歴史をもつてゐるといはねばならぬ。併し乍ら興聖寺本の惠昕の序文及び毘盧健の刊記等にあらはれた内容から推すと、興聖寺本の方がす

つと古いのである。即ち惠昕が古本文繁なるを整理し、分けて兩卷とし、十一門に分類したのは宋太祖顯德五年五月廿三日（西紀九六七、惠昕序文の「大歲丁卯、月在蕤賓、二十三日辛亥」に就ては、鈴木博士の精細なる考證があるが、吾人の算定したところも亦博士と同一であつた。）であるから、大乗寺本よりも百五十年以前のものであることが判り、また龜子健が刊行の底本として用ひた壇經がまた宋の太宗・眞宗・仁宗の三代に仕へた文元公所觀の壇經であつたといふから、之れを假りに仁宗の末年に基準を於て見るも、これまた大乗寺本よりも、少なくとも六十年位以前のものとなるのである。従つて興聖寺本は、此内容に現れた年代的考査からいふと、大乗寺本よりも餘程古いものといふことが出来る。されば刊行の前後其他傳承の方面からは、兩本の成立に關する年代的前後を想定することは困難である。そこでかかる條件を一切抜きにして、直接本文に就て比較するに、全體の組織結構に至つては、兩本同一形式のものであるが、その内容に於ては、非常に相異してゐる。即ち興聖寺本には大乗寺本よりも遙に多數の文句が加はつてをり、且又、内容が非常に整備されてゐるやうに思ふ。此點を鈴木博士は、前述の支那佛教史學に於て「惠昕本は道元書を補足し、又兼ねて變更或は改訂してゐると推定してもよいやうである云々」といはれ、大乗寺本が惠昕本に先き立つものであると斷定されてゐる。而して博士はその論證として内容の一、二を比較せられると共に、興聖寺本に風幡心動の記事の添加されたことを擧げ、それが曹溪大師別傳より取り入れられたものであることを指摘してられる。この博士の説の當否は姑く別として、吾人が比較したところでも、次の點は、確に大乗寺本の方が素朴にして、興聖寺本の整理された跡方を窺ふことが出来る。

(大乘寺本)

念念見性。常行_ニ平直。到如_ニ彈指。便覩_ニ彌陀。能淨能寂。即是釋迦。心起_ニ慈悲。即是觀音。常行_ニ喜捨。名爲_ニ勢至。使君但行_ニ十善。何須_ニ更願_ニ往生。不斷_ニ十惡之心。何佛即來迎。請若悟_ニ無生頓法。見_ニ西方。只在_ニ剎那。不_レ悟念佛欲_レ往。路遙如何得_レ達。師言。某甲與_ニ諸人。移_ニ西方。如_ニ剎那_ニ間_上。方_ニ剎那_ニ間_上。目前便見。願不願。使君頂禮言。若此處見。何須_ニ更願_ニ往生。願和尙慈悲。便現_ニ西方。普願得見。師言。徒衆用心。一時得_レ見_ニ西方。無_レ疑即散。師言。世人自色身是城。眼耳鼻舌是門。外有_ニ五門。內有_ニ意識。心爲_レ地。性是王。王居_ニ心地上。性在王在。性去王無。性在身心存。性無身心壞。佛向_ニ性中_ニ作。莫_レ向外求。自性迷即是衆生。離_レ迷即覺。覺即是佛。慈悲即是觀音。喜捨名喜捨。名爲_ニ勢至。能淨即釋迦。平直即彌陀。人我即須彌。邪心是海水。云々。(示西方相狀)

即ち大乘寺本に於ける「能淨能寂即是釋迦。心起_ニ慈悲。即是觀音。常行_ニ喜捨。名爲_ニ勢至。」の句は、後の「慈悲即

(興聖寺本)

念念見性。常行_ニ平直。到如_ニ彈指。便覩_ニ彌陀。使君但行_ニ十善。何須_ニ更願_ニ往生。不斷_ニ十惡之心。何佛即來迎。請若悟_ニ無生頓法。見_ニ西方。只在_ニ剎那。不_レ悟念佛求_レ生。路遙如何得_レ達。惠能與_ニ諸人。移_ニ西方。如_ニ剎那_ニ間_上。目前便見。各願_レ見否。皆頂禮言。若此處見。何須_ニ更願_ニ往生。願和尙慈悲。便現_ニ西方。普願得見。師言。大衆。世人自色身是城。眼耳鼻舌是門。外有_ニ五門。內有_ニ意識。心是地。性是王。王居_ニ心地上。性在王在。性去王無。性在身心存。性去身心壞。佛向_ニ性中_ニ作。莫_レ向外求。自性迷即是衆生。自性覺即是佛。慈悲即是觀音。喜捨名喜捨。名爲_ニ勢至。能淨即釋迦。平直即彌陀。人我即須彌。邪心是海水。云々。(問答功德及西方相狀)

是觀音。喜捨名爲三勢至。能淨即釋迦。平直即彌陀。」の句と重複するのであつて、それが興聖寺本に見えないといふことは、同本の整理された證據であると思ふ。

次に興聖寺本第十一末尾に「至元和十一年詔進。謚曰大鑒禪師。事具劉禹錫碑。」とあるが、大乗寺本にこの文の見えないのは、それが未だ潤色されざる證左である。謚號に關することは、義祖を顯彰する上に最も重要なことで、法孫としては追加こそすれ、これを省略することはない。この點からいっても、興聖寺本の潤色された形跡が窺はれる。

尙大乗寺本第十一には、「教示十僧傳法」と題しつゝ、門人として法海、志達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等の九人を擧げてゐるが、興聖寺本には、法海、志誠、法達、神會、知常、智通、志徹、志道、法珍、法如と完全に十人を擧げてゐる。これは確に興聖寺本の補訂と認めねばならぬ。即ち大乗寺本の志達を、志誠・法達と分けたのである。事實大乗寺本第十「南北二宗見性」の本文には、志誠・法達とあつて、志達といふ人は見えない。これ明かに大乗寺本の杜撰さを物語るもので、興聖寺本は之を訂正したのである。

かかる諸點を一々列挙したならば相當多數に上ることであらうが、要するに興聖寺本が大乗寺本よりも文句の増加してゐることは事實である。さればその成立順序を定めるとすれば、鈴木博士の提唱せらるゝ通り、大乗寺本の方が興聖寺本に先行してゐるといはねばならぬ。併し乍ら斯くいふものゝ、茲に一つの重要な疑問が成立する。それは興聖寺本惠昕の序によると、壇經を上下兩卷と爲し、凡そ十一門に分類したのは、惠昕が初めて行つたとなつてゐることである。若しそれを歴史事實だとすれば、興聖寺本に先行するといはれる大乗寺本が、同じく上下兩卷十一章に分

類されてゐることを如何に觀るかといふことである。大乘寺本の分類を認めるとすれば、惠昕が初めて分類したといふ事實は、信用し得ないこと、なりはせぬであらうか。而も興聖寺本の序には、「分爲三兩卷。凡十一門」と記し、内部標題には一々門の字が附けられてゐて、惠昕の語と完全に一致してゐる。故に惠昕のいふところは、決して虚妄でないのである。是等の重大な疑問に關しては、鈴木博士の解説にも明瞭にされてゐないのであるが、これに對して吾人は次の如き見解を有してゐる。

乃ち惠昕が乾德五年丁卯五月廿三日、思迎塔院に於て校訂した壇經といふのが、即ち大乘寺所藏本であつて、興聖寺本は、この大乘寺本を底本として文元公が補訂したものと考察するのである。晁士健の刊記にもある通り、文元公は儒佛道三教に精通し、幾多の著述を出した程の人で、殊に壇經に對しては幾多の研鑽を重ね、晩年に及んで猶孜々として倦まなかつたといふのであるから、壇經を校訂することは當然ありうること、いはねばならぬ。刊記に「文元公所^レ觀寫本六祖壇經」とあるは、單に文元公が書寫したといふだけでなく、他の異本を探つて修訂したと見るが妥當である。尙「第十六次看過。以至三點句標題。」とさへあつて、相當の苦心の拂はれてゐたことが判る。されば興聖寺本は文元公の訂補したもので、その底本となつたのが即ち惠昕本（大乘寺本）であると考ふべきである。それが爲に惠昕の序文を晁士健の刊記の前に何の説明も加へずに附加したと見るべきである。故に大乘寺所藏の壇經は、惠昕校訂の原始的面影を傳へるものであつて、惠昕本に先行するのでなく、惠昕本そのものであると論定されるのである。興聖寺本の内部標題に一々門の字の加はつてゐることも、文元公が惠昕の序文に基いて加へたと見るが當然である。（惠昕が十一門といつたのは、單に十一の分類といふ位の輕い意味のものであつたと思ふ）故に若し嚴密に成立順序

を規定するとすれば、惠昕本（大乗寺本）—文元公本（興聖寺本）となるのではなからうか。若し如上の見解が許されるとすれば、大乗寺本の序に「謹再刊傳」といふ再刊の元の初刊は、惠昕が思迎塔院に於て校訂した宋太祖の乾徳五年に行はれたもので、これが壇經開版の初めではないかと想像する。惠昕の序文はそれが單に謄寫本の冒頭に冠したものと見るよりも、「古本文繁。披覽之徒。初忻後厭、（中略）貴接_ニ後來。同見「佛性」者」の語意から洞察すると、どうしても刊行した時の序文であると見るべきではなからうか。たゞ文繁なるを整理し、分けて兩卷とし、十一門に分類だけして置いたとは考へられない。果して然らば、壇經は六祖の入寂（唐先天二年・西紀七一三）して後、二百五十五年即ち顯徳五年（西紀九六七）に初めて刊行され、それが更に百五十年下つて政和六年（西紀一一六）に再刊されたので、晁子健の紹興廿三年（西紀一二五三）の刊行は、實に第三回目に相當すると見らるゝのである。

然し此處で一考せなければならぬことは、宋仁宗の至和三年（西紀一〇五六）に、契嵩が三巻本の壇經を刊行したことである。之は鐸津文集第十一_{一縮藏露}に收めてゐる郎侍郎撰の「六祖法寶記敍」によつて知られるのである。同敍によると、郎侍郎は豫てから六祖の説に敬服してゐたが、會々契嵩が「壇經贊」を作つたので、之を動機に、壇經の校訂を図に勧め、郎が資財を寄せ、遂に二年の歲月を経てそれが大成したといふのである。契嵩は特に曹溪古本を入手し、「其爲_ニ俗所_ニ増損_ニ而文字鄙俚繁雜。殆不可_レ考。」といはれてゐる程の悪本を能く修訂したと記されてゐる。此記事が事實とすれば、契嵩の刊行は、政和六年再刊の大乗寺本よりも六十一年以前といふことになり、壇經刊行史上まことに重要な位置を占めることになる。併し乍らその刊本が傳はつてゐないので、事實を確めることは不可能である。加之、三巻に勒したといふ點に於て、惠昕本ともまた大乗寺本とも關係のないものであることが推察せられる。

たゞ契嵩が入手た原本が、文字鄙俚繁雜であつたといふから、此頃までも惠昕の扱つたやうな文繁な壇經が傳つてゐたことが判るのである。「六祖法寶記敍」にも特に曹溪古本を得て之を校訂したとあるから、燉煌本に類するものが、

依然として當時傳來してゐたことが知られる。故に今如上の校訂系統を表示するならば、

燉煌本——(大乘寺本)惠昕本(上下二卷十
一門に分つ)——(興聖寺本)文元公本(同上)

曹溪古本——契嵩本(三卷に分つ)

となつて、契嵩のは惠昕系統とは別行のものと見らるゝのである。

以上の考察によつて惠昕本と大乘寺本との關係は一應解釋がついたこと、思ふのであるが、この解釋の結果は、從來疑問とされた事項の數々が總て圓滑に解決し得ることとなつて、壇經の書誌學的研究に一道の光明を見出して來たやうに思ふ。例せば鈴木博士が「興聖寺本六祖壇經解説」中に指摘し居られる「不思善。不思惡。正興慶時。那箇是明上座本來面目。」の句の如き、燉煌本にもなく、また大乘寺本にもないそれが、興聖寺本にいたつて、第二「悟法傳衣門」の章末に添註のやうになつて收載されてゐるといふことも、つまり文元公が補訂した時に、何れからか加へたと見て差支ないのであり、又慧能の「本來無一物」の句が燉煌本には「佛性常清淨」又は「明鏡本清淨」とあつて、それが興聖寺本に「本來無一物」となつてゐるといふことも、文元公が補訂の時、惠昕本から採つて來たと見て差支へなく、惠昕本即ち大乘寺本には、正しく「本來無一物」と記されてゐる。これ恐らくは惠昕が文繁なる古本を修正した時に、何等かの資料に依つて「本來無一物」と改めたと見られるのである。

さて以上の検討によつて大乘寺本と惠昕本、惠昕本と文元公本（興聖寺本）との内容關係は、大體その輪廓を把握

することが出来た。然らば大乗寺本と燉煌本との關係は如何に考ふべきであらうか、之に關し鈴木博士は、同じく「興聖寺本六祖壇經解說」に、燉煌出土本の年代を精確に知ることは出來ないが、卷末の傳統を推すと、興聖寺本より一代早いといはれ、燉煌本の古いことを證明してをられる。これは吾人も亦同感であつて、卷末の傳統には

法海——道深——悟眞（燉煌本）

法海——志道——彼岸——悟眞——圓會（大乘寺本）

とあつて大乘寺本にも興聖寺本にも共に悟眞の下に圓會が加はつてゐるから、燉煌本が一代早いことは認めねばならぬ。殊に惠昕以前の壇經が何等分類された形跡なく、延べ書になつてゐたといふ點から推察しても、燉煌本は大乘寺本に先行してゐることは事實である。但し博士が興聖寺本より一代早いと言はれる言葉は、嚴密な表現法ではなく、寧ろ惠昕本より一代早いと言はるべきであらう。興聖寺本は、上述の如く文元公本そのものであつて、惠昕本とは劃然區別すべきものであると考へる。この意味に於て燉煌本は大乘寺本よりも一代早いことになり、惠昕の指す文繁なる古本とは燉煌本系統の寫本であつたと思はれる。博士も言はるゝ通り、燉煌本は確に誤字、宛字が多く、内容が相當に混雜してゐるのである。故に乾徳五年の惠昕修訂以前の壇經は、玉石混交せるものであつたといふも過言ではない。

四

然らば何故に如斯き混雜を來たしたのであるか、それには壇經そのものゝ成立經過に關し、一應の考察を試みる必

要がある。

惟ふにかゝる混雜は、師資傳承の系統の異なるに従つて各派それゝ六祖の語句なりとして傳へて來た法語を隨意添加したが爲ではなからうかと考へる。前掲の前く燉煌本では法海より悟眞に至るまでに道深一人が見えてゐるけれども、大乘寺本では志道、彼岸の二人を經て悟眞に傳はつてゐる。即ち悟眞の下には道深系統のものと彼岸系統のものとが合流してゐるのであるが、斯様なことが、混雜を來たした一原因を爲してゐるやうに思ふ。如斯であるから傳授の系統にも幾つかあつたことが想像され、若し燉煌本に類するやうな寫本が他にも發見されたならば、恐らく是と違つた傳統のものが存在するかも知れない。南陽慧忠はその語要に、

是南方宗旨。把_二他壇經_一改換。添_三株鄙譚_二。削_三除聖意_一。惑_三亂後徒_二。豈_三成_二言教_一。苦哉吾宗喪失。(景德傳燈錄第廿八所收南陽慧忠國師語)

といつてゐるが、——右は壇經研究者の常に引用する法語であるが——慧忠の當時既に南方禪者の間に於てすら、他の壇經を改換し、鄙譚を添株し、六祖の聖意を削除する風のあつたことが知られるから、玉石混淆のもの、生ずるは寧ろ當然である。さて此慧忠の法語に就て特に吟味すべきは、六祖の宗旨を以て聖意と爲し、その改換、添株、削除は總て後徒を惑亂し、吾宗を喪失するものであるといつてゐることである。この言葉は壇經の成立過程に對して多大の示唆を與へてゐるやうに思ふ。即ち慧忠の入寂は、唐代宗太曆十年(西紀七七五)であるから、壇經は慧能の入滅後(先天二年・西紀七一三)既に六十三年の間には成立してゐることを示すものであり、またその内容は六祖の言葉を端的に傳へてゐることを物語つてゐる。如上慧忠の法語は、忠が唐の上元二年(西紀七六二)即ち慧能寂後四十

九年、神會入寂の翌年、肅宗帝の詔によつて、南陽白崖山より北京長安に赴いてからものであつて、その中には南方禪者の弱點を攻撃してゐるところが多い。故に右の文に「南方宗旨」とあるは、南方の禪者を指すものではないかと思ふのであるが、その南方の禪者を嗤ふに、他の壇經を把つてといつてゐることから考察すれば、他とは北方を指してゐるやうに感じられる。即ち北方に流行してゐる他の壇經を南方禪者が把つて、改換、添綴、削除を行つてゐることの非難攻撃であるやうに窺はれる。して見れば壇經は慧能の寂後既に四十九年内に北方に於て成立し、南方禪者が之を盛に添削してゐた状態が知らるゝのである。果して然ならば北方に於て何人が之を作つたかといへば、勿論南宗系の人物であることはいふまでもない。慧忠が北京に到る以前に南宗禪を弘通したものは荷澤神會である。神會は慧能の寂後三十三年、即ち玄宗の天寶四年（西紀七四五）に洛陽に入り、顯宗記を著すと共に南宗を唱道したのであるから、若し南宗系の人にして、北方に於て作製せしものといへば、神會若くはその一派の人でなければならぬ。

抑も壇經の内容を窺ふに、全體の仕組みが、北宗を貶毀して南宗を阜上するやうになつてゐる。南頓北漸の語は勿論のこと、特に第十「南北二宗見性」の條に於ける志誠が神秀の命を受けて六祖の法門を探究し、終にそれが神秀へ復命せずして却つて六祖の鉗鎗によつて大悟するといふ一段の如きは、明かに褒南貶北に立脚して南宗の優越を誇つたものである。殊に慧能を以て大師と尊崇し、達摩傳燈の第六祖と仰いでゐるが如きは、自派の法燈の正當なることを立證したものである。先天二年七月、六祖の入滅に當り、門人法海等に向つて、遺誠を爲すの時、十僧の中、唯だ神會一人を擧げて「不動神情亦無涕泣」と稱し、また「神會小師却得三善不善等毀譽不動」と讚してゐるが如きは、神會一人が六祖の眞精神を理解してゐると主張したもので、所謂荷澤宗の立場を意義づけてゐると見るべきで

ある。また燉煌本壇經に六祖の懸記として

吾(慧能)滅後二十餘年。邪法撩亂。惑我宗旨。有レ人出來。不レ惜レ身命。定ニ佛教是非。堅ニ立宗旨。即是吾正法。と見え、大乘寺本には「有ニ一南陽縣人。出來不レ惜レ身命。定於ニ佛法。堅ニ立宗旨。即是吾法弘ニ於河洛。此教大行。」とさへ補修してゐる程であつて、この南陽縣人といふのは、燉煌本・大乘寺本共に神會を指してゐるのであるから、神會の北京に於ける活躍を豫言的に仕組だものと見ることが出来る。これは、ほんの一例に過ぎないが、燉煌本壇經に、六祖傳を敍して「韶廣二州行化四十餘年」とあるところが、荷澤神會錄には「至ニ韶州。居ニ曹溪山。來住四十年」と見えてゐる。この相似は、神會と壇經とを聯闊させるものとして注目すべきことである。

されば壇經の作製は明かに神會一派が北宗に向つて對抗的意圖の下に爲されたと見るも過言ではないのである。南北二宗の論争が熾烈を極めたことは、宋高僧傳第八唐洛京荷澤寺神會傳に、

開元八年勅配ニ住南陽龍興寺。續於ニ洛陽ニ大行ニ禪法。聲彩發揮。先是兩京之間。皆宗ニ神秀。若ニ不レ忿之魚鮒附ニ沿龍也。從レ見ニ會明ニ心六祖風。蕩ニ其漸修之道ニ矣。南北二宗時初判焉。致ニ普寂之門盈而後虛。天寶中御史盧突阿ニ比於寂。誣奏。會榮レ徒疑萌ニ不利。(中略)二年勅徙ニ荊州開元寺般若院ニ住焉。(中略)會之馭演、顯ニ發能祖之宗風。使ニ秀之門寂寥矣。

と見え、神秀の徒普寂の門下が、多く神會の下に走つた結果、御使盧突が普寂に呵諭して神會を誣奏したといふが如きは、その激烈さを物語るものである。但しこの誣奏の事實に關しては、故忽滑谷博士も禪學思想史上卷に「突が誣奏の事未だ遽に信ずべからず」といつてをられるのであるが、然し神會四世の法孫たる圭峰宗密が、圓覺經大疏鈔

卷三之下に於て「天寶十二年被譖聚衆。勅黜_三弋陽郡。又移_三武當郡。至_三十三載。（中略）又勅移_三荊州開元寺。」と述べてをる程であるから、疑ふべきではないと信する。これを見て見るも、北方に於ける南宗系の間に、足等の情勢に即應する意味に於て、壇經の如きものが成立するは蓋し當然である。之に對し吾人は更に次の如き想像を加へるものである。即ち當時北宗には、神宗門下の淨覺（中宗景龍—玄宗開元）が楞伽師資記大正新修大藏經第八十五卷所收を撰し、楞伽經を以て達磨所傳の法門とし、その師資嫡々相承を明かにしてゐた。故に神會系に於てもこの楞伽に相對して金剛般若經を達磨所傳の經典なりと主張する意味の下に壇經を作製したとも見られるのである。例せば師資記が神秀を指して大師といつてゐるに對し、燉煌本壇經がまた六祖を稱して同じく大師といひ、更に弘忍が「如_ニ吾一生_ニ教_レ人無數。好者並亡。後傳_ニ吾道_ニ者。只可十耳」といつて、十人を擧げてゐるに對し、壇經が「教示十僧傳法」の章を設けてゐるが如き、更にまた弘忍の門下神秀、玄贊、老安の三人及び神秀門下普寂、敬賢、義福、惠福等の人々の師資契悟を記述してゐる要領が、壇經に於ける十僧の機縁を叙する結構に類似してゐること等は、何れも注意すべき事柄である。尙壇經に於て、五祖が堂前の歩廊に、供奉盧珍をして楞伽の變相を畫かしめんとしたが、神秀の呈偈があつてから急に之を中止し、金剛般若經の「凡所有相皆是虛妄」の文を誦したといふが如きは、更に留意せなければならぬことである。即ち楞伽の變相と神秀とを擧げて來て、それを金剛般若經によつて結んだところは、壇經作者の意圖が最も露骨にあらはれてゐる點である。本文各處に金剛般若經を引證し、般若三昧を以て最上乘の法門と說いてゐるところは、楞伽の傳燈に對する南宗一派の教學的立場を主張せるものと見るべきである。これより考察するも、壇經が楞伽師資記に向つて對抗的意趣のもとに作られたとするも亦一面の見方ではないかと思ふ。北平大學前教授胡適博士は「楞伽

に於て「神會の語錄並に其一派が作れる壇經は總てこれ金剛經を以て楞伽經に代らしめるものである」といつて、壇經が神會一派の作なることを認めてをられるし、また、衛藤即應教授も「禪の思想」中に「經論に依つて禪旨に參ぜんとした少數の一派が、恐らくは神會を盟主として北宗に對抗せんが爲に壇經を編輯し、之を六祖の言教として傳持したものではなからうか」と斷じてをられるが、まことに前人未發の卓見といふべきである。

以上論究した結果を綜合すると、壇經の成立は、神會の入京から慧忠の入京するまでの中間といふことに局限される。即ち唐玄宗の天寶四年（西紀七四五）より、同じく肅宗の上元二年（西紀七六一）までの十七年の間に出來たと見ることが出來る。

五

そこで問題はいよいよ最後の段階に進んだのであるが、燉煌、大乘、興聖の如き古本壇經に於ては何故に青原・南嶽二師の嗣承を擧げなかつたのであるかといふことである。これに就て何等かの結論を求めて置く必要がある。惟ふに如上の考察からすれば、神會一派は必ずしも青原・南嶽の嗣承を擧げなくともよかつたのである。彼の結構に於て十分その目的を達成することが出來たのである。大體神會一派としては、北宗禪に對し、南宗禪の教學的立場を明かにし、達摩以來の傳燈の正統なること、慧能が第六代の祖位を繼承してゐること、金剛般若經が、南宗所依の經典たること、而して神會一派がそれ等總ての付囑を受けてゐること等を明白にすればよいのであつて、青原・南嶽を擧げなければならぬ理由はないのである。後世より觀れば五家七宗の源頭に立つ兩師の機縁を提舉しないといふこ

とは、如何にも不都合のやうであつて、壇經そのもの、價值をさへ疑はざるを得ないのであるが、神會當時に於ける兩師の位置は、必ずしも五家成立以後に於て見らるゝやうな高度なものであつたかは疑はしい。衛藤教授は、「禪の思想」に、「南宗の下に於て壇經一派は辯教悟宗の流を承けて教權主義となり、青原・南嶽は六祖の正系として、すべての教權を捨てゝ純然たる人格本位の謂はゞ直證主義となつた」と評されてゐるが、此見方は五家成立以後の禪風よりは、勿論認めなければならぬ重要な點であるが、然しそれが六祖の當時、果して辯教悟宗の壇經一派と異つた色彩を持ち、而も六祖の正系者として、直證主義の態度を持してゐたかは、直接之を探るべき資料がないやうに思ふ。故に此兩師の位置を無批判に高めることは聊か困難である。されば若し、この兩師を擧げないのが不自然だといふならば、同じく六祖下の南陽慧忠や永嘉玄覺等を出してゐるのは、どう解釋すべきであらう。壇經が是等の四大宗匠を擧げずして、唯法海、志誠、法達、乃至神會等の十僧を出し、而して六祖は是等の人々に向つて、

(六祖)
大師言。十弟子。已後傳法。遞相教授。一卷壇經。不失本宗。不喪授壇經。非我宗也。如今得了。遞代流行。得遇壇經。如見吾親授。(敦煌本壇經)

といつたといふことに作り上げたのは、神會とその周間に集まる南宗系の學徒の立場を意義づければ足りたからである。學者は燉煌本壇經に、

若宗旨。傳授壇經。以此爲依約。若不得壇經。即無稟受。須知去處年月日姓名。遞相付囑。無壇經稟承。非南宗弟子也。未得稟承者。雖說頓教法。未知根本。終不免諍。

とあるを以て、後代の添加ならんといつてゐるが、これは壇經を慧能の親撰なりとする立場から非難されるもので、

若し神會一派の自己擁護に資せんが爲のものであつたと解すれば必ずしも後人の添加と見なくともよい。寧ろ壇經の付囑を強調したと考ふべきである。尙これに類するものは多々あつて、極力壇經の尊嚴維持に努めてゐる様を見ることが出来るが、これ等が即ち青原・南嶽を擧げなかつた大きな理由であらうと推定する。鈴木博士は「自分は元來壇經を以て一種の傳授本と考へて居るのである。惠能の弟子のある一部では、壇經を傳授するを以て南宗頓教の奥義を得たものと認めたのである。公けに一般に讀まれたものではないと思ふ」支那佛教史學 第一卷第三號と述べてをられるが、吾人も同感である。即ち壇經末尾の付囑文は勿論のこと、法海が「此頓教法傳受。從上已來至今幾代」と問うたのに對し、慧能が過去七佛より慧能に至るまで四十代の傳燈を擧げ、その嫡々相承を示したといふが如きは、壇經頓教の法の獨斷ならざることを示すもので、同時にその付囑の本質的意義を闡明したものと見るべきである。

要するに北地に於ける神會一派の教學的立場は、此壇經の撰作と付囑とによつて完全に成功を收めることが出來た。
圭峰の禪門師資承襲圖 續藏第一輯第二編 第十五套第五冊には、神會の滅後三十七年、德宗貞元十二年（西紀七九六）皇太子に勅して諸の禪師を集め、禪門の宗旨を楷定し傳法の傍正を捜求せしめたことが見えてゐる。此時勅下つて荷澤神會を第七祖と定め、七代祖師讚文を御製したといふことがあるが、之は確に神會一派の成功を語るものであつて、壇經に於て慧能を六祖として強調してゐることの眞意が那邊にあつたかを推察することが出來やう。「楞伽師資記」大正新脩大藏經第八十五卷所收は第六弘忍の章下には第六弘忍の章下には

嵩山老安深有三道行。潞州法如。韶州惠能。揚州高麗僧知德。此並堪爲三師。

とのみ記し、特に慧能の存在を重要視してはゐない。それが壇經に於て、第六祖となつたといふことは、神會一派の

成功であつて、五家の法孫からいへば、神會一派は正に大恩人であるといふべきである。智炬の「雙峰山曹侯溪寶林傳」が、慧能を「六祖慧能大師」といつてゐることは、此書の性質上當然なことではあるが、其中に荷澤寺神會を屢々持出してゐること、慧能滅後八十九年にして六祖なる位次の完全に認容せられてゐることは大に著目すべきことである。

六

以上壇經の成立過程に就て考察したが、若し吾人の立論が許容されるとすれば、壇經の所説は六祖の眞實語でなく、神會等を通じて表現せられたる六祖の思想といふことになつて、その價値は著しく減殺されるのである。これに就ては壇經を集記したといふ法海その人の行歴を明かにすることが肝要であるけれども、諸傳の記すところ明瞭でない。景德傳燈錄第五に、これを出すも極めて簡単であり、また編者道原はその素材を壇經より採つて來たのであるから、尙更参考とはならない。が然し壇經の成立した當時、神會系以外の南宗頓教の宗匠は、南北に多數散在してゐたことであらうから、神會一派が我意に任せて偽作したものとすれば、相當非難は免かれなかつたであらう。然るに事實は之に反して南陽慧忠の如きも、その内容を是認して、それが六祖の聖意としてゐるのであるし、また南方の禪者が却つて之を利用した程であるから、その内容は、法海によつて六祖の言行を直接記録されたものであると信じなければならぬ。時代は下るが契嵩も壇經贊縮藏露十
鐸津文集第三に於て「偉平壇經之作也。其本正。其迹効云々。」といひ、郎侍郎の六祖法寶記敍鐸津文集にも曹溪古本といふことを記してゐるのであるから、壇經の本體が六祖に在ることを認め

てゐたと思はれる。大屋徳城氏は「壇經は固より六祖の言行を錄したものであるが、初めから一定の形式があつた譯ではなく、言行の幾箇條かを唯雑然と書かれたものが、時代を経るに従つて整理された云々」禪學研究 第二三號と述べてをられるが、吾人も亦同意見であつて法海の集記したことは信用しなければならぬと思ふ。然しその内容を整備し特に北宗を貶し、南宗を褒めるやうな結構に仕上げたのは、既に述べた如く神會一派の作意によつたと見るべきで、この作意が、餘り露骨に表現せられてゐるが爲に、却つて壇經の内容的價値にまで影響を及ぼし、動もすれば「壇經は僞作なり」といふ感を起さしむるにいたつたと考へる。

七

右に關連して宗祖道元禪師が正法眼藏四禪比丘の卷に、

六祖壇經に見性の言あり、かの書これ僞書なり、付法藏の書にあらず、曹溪の言句にあらず、佛祖の兒孫、またく依用せざる書なり。

といはれたことに就て、一言所見を述べて置きたい。案するに禪師が壇經に對してかゝる疑をいだかれたのは、單に教義的意味からだけでなく、大に書誌學的疑問が存してゐたと思ふ。上述の如き結構もかゝる疑問の起る原因の一つであつたらうが、尙禪師には、燉煌本の如き壇經の原始的形式に近いものを見てをられなかつたこともその原因の一つではなからうか。例せば左に掲げた一文は大乘、興聖の兩本に在つて、燉煌本になきものである。

(六祖)吾於^ニ大梵寺^ニ說法。直至^ニ今日。抄錄流行。名^ニ法寶壇經記。汝等守護。度^ニ諸群生。但依^ニ此說。是真正法。

(興聖寺本第十一教示十僧傳法所收)

これに對し、明の空谷景隆は尙直編卷下正法眼藏四禪比
丘涉典錄所收に、金天の教人が邪言を偽り造つて、板に刊つて増入したものであるさへ言つてゐる程であるから、宋の槩本だけを見てをられた禪師にして幾多の疑問を持たれることは寧ろ當然である。特に見性主義を強調し、坐禪を輕視してゐるが如きは、禪師のあき足らぬ點であつたと思ふ。されど禪師は壇經の全部が六祖のものでないと考へられたのではなく、或部分に對しては是認の態度をもたれた。その撰述中に壇經に於ける幾多の機縁語句を引用してをられるが如きはその證左である。例せば正法眼藏懲麁卷には、風幡心動の話及び六祖が南嶽に示した「是什麼物恁麼來」の話を、また古鏡卷には、五祖への呈偈たる「未來無一物」の話を、看經卷には、六祖と法華僧法達との問答を、また佛性卷には、志徹即ち行昌に示した「無常者即佛性也」の語を、而して行佛威儀卷には、六祖が南嶽に示した「祇此不染汚、是諸佛之所護念云々」の語を、また永平衆寮清規の中には、第一章行由に於ける「下下人有^ニ上上智。上上人有^ニ沒意智^ニ云々」の句を引用せられてゐるが如き、之等は六祖を敬慕せらるゝの餘りに用ひられたとも見られるが、然し實際は法海集記の事實を是認してをられたと見てよいと思ふ。識者は禪師の語に「見性の言あり」とあるを以て、その偽書と喝破せられた理由は、壇經が見性主義に墮してゐるが爲であると述べてゐるが、この考察は確に一面の見方である。然し見性主義がよくないといふが如き、單に宗義上容れられない書物といふ意味ならば、それを禪師自身の撰述に引例せられ、宗旨の宣揚に資せられる筈はないのである。從つて禪師の偽書説は、やはり書誌學的意味のものであると解すべきで、「見性の言あり」といはれたのは、その疑ひ

の一端を擧げられたに過ぎないと思ふ。老卵は那一寶に「佛法非見性」或壇經偽書等說。決妄添也。具眼可見。」と斷案を下してゐるが、これは四禪比丘卷そのもの、書誌學的研究を俟たねば容易に斷定し難いところである。

さて問題はいよいよ最後の結論に到達したのであるが、道元禪師が用ひられた壇經は一體何本に依られたかといふことである。上に掲げた諸點から考察すれば、所謂流布本に屬するものであつたことは多言を要しない。然し現在の流布本は、禪師の入寂（建長五年）を去る三十八年後、元の至元廿八年（西紀一二九一）徳異及び宗寶等二人が校訂上梓したものであるから、今の流布本ではない。然るに徳異の序によれば、三十餘年の長期に亘つて徧く捜求して漸く善本を入手したといひ、宗寶の跋には三本を入手したけれども互に得失があつたといつてゐるから、此兩人以前即ち南宋時代に既に流布本に類する各種異本の流行してゐたことが知られる。故に禪師の使用せられた壇經は、それ等異本中の一本であつたと見なければならぬ。試みに禪師が看經卷その他の諸卷に引用してをられる句を流布本と比較するに次の如き相違がある。

（禪師依據本）

誦久不^レ明^レ已（看經卷）

（流布本）
誦^レ經久不^レ明

有常者即善惡一切諸法分別心也（佛性卷）

有常者即一切善惡說法分別心也

祇此不染汚是諸佛之所護念汝亦如是吾亦如是乃至西天諸祖亦如是、

只此不污染諸佛之所護念汝既如是吾亦如是西天般若多羅譏汝

是什麼物恁麼來（恁麼卷）

什麼物恁麼來

これを以て觀ると、禪師の用ひられた一本と流布本とは、多くの相違のあつたことが知られる。されどそれが惠昕本でもなく、また興聖寺本でもないことは、南嶽懷讓の機縁の舉出されてゐることや、その他の比較で一見明瞭である。従つて禪師の當時既に流布本に類するもの、存在してゐたことが判然する。されば茲に解説を試みた大乗寺所藏の壇經に「道元書」の署名があつても、これが禪師の親寫せられたものでないことは明白である。また政和の刻本を將來せられたとも考へられない。本壇經が大乗寺に傳來したことから考察すれば、どうしても同寺開山義介禪師が弘長二年（皇紀一九二二）歸朝の時、宋槩本を將來せられたと見なければならぬ。

要するに現存する壇經諸本中、燉煌本に次ぐ最古の一本が大乗寺に傳來したといふことは、正に宗門的一大榮譽とすべきことであつて、之によつて壇經成立の過程が明瞭になり、六祖を中心とする支那禪宗初期の教學が闡明されるならば、その學界への寄與は蓋し甚大といはねばならぬ。（昭和十三、三、一〇記）