駒澤大學禪研究所年報特別号　2020 年 12 月

『六祖法宝壇経』と『六祖壇経』の変遷

モートン・シュルッター 著
金子　奈央 訳

『六祖壇経』は中国禅を代表する経典であり、おそらくはあらゆる中国仏教経典のうちで最も名高くかつ大切にされている[1]。『六祖壇経』は慧能（638-713）の教えを記すと称しており、さらにその中では、慧能がいかにして文盲の薪売りから出発し、ついには傑出した禅の第六祖となったのか、その劇的な逸話が彼自身によって語られる。『六祖壇経』にはさらに慧能の説法、聴衆への「無相戒」の授戒、弟子たちとの出会いについての記述、そして長きにわたる臨終時の教説が記される。

最初期の『六祖壇経』は現在私たちが知るとおり、おそらくは 780 年前後、禅の伝統が形成された初期の頃に編集された。初期禅と『六祖壇経』に関する研究が示唆するのは、この経典は慧能とほとんどあるいは全く関わりがなく、もともとは慧能の弟子・神会（684-758）の名を売り出すのに役立った点[2]、または、後に禅の宗派の一つと考えられるようになった牛頭宗がおそらくは創出したという点である[3]。

しかし、『六祖壇経』が特に興味深い経典であるのは、いくつかの異本が現存しているという点である。これらの異本は内容も長さも極めて異なっており、さらには、少なくとも五百年間の期間にわたるものである。その上、いくつかの序文や目録から、今では現存しない版が何本かあることが知られる。他の中国仏教の文献も似たような変遷の歴史をとげて

1　筆者による『六祖壇経』研究の多くは故スタンリー・ワインスタイン教授の指導のもとで開始したものであり、教授から受けた学恩に深く感謝の意を表したい。

2　例えば、John Jorgensen, “The Figure of Huineng,” in *Readings of the Platform Sūtra*, ed. by Morten Schlütter and Stephen F. Teiser, New York: Columbia University Press, 2012, pp. 25-52. を参照のこと。

3　柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（法蔵館、1967 年）、148-212 頁。その他、John R. McRae, “The Ox-head School of Chinese Ch’an Buddhism: From Early Ch’an to the Golden Age,” in Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, eds., *Studies in Ch’an and Hua-yen*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, pp. 169-252. を参照のこと。

きたのかもしれない。しかし、種々の異本が何本か現存しているという事実によって、『六祖壇経』は中国仏教の文献の中で無類の存在となっているのである。ここから、『六祖壇経』は、禅における数多くの決定的な変化と発展について、少なくとも五百年の期間にわたって通時的に観察することが可能な、ある種の実験室として役立つのである[4]。

しかしながら、禅の発展を研究するために『六祖壇経』の種々の異本を利用できるようにするには、諸本それぞれが文献上どのように関連するのか決する必要があり、筆者はこれまで『六祖壇経』の系統について検討する論考を二つ発表している[5]。本稿に附した別表Aの図は、筆者の研究結果の概要を示したものである。

本稿においては、これまでの研究結果について詳述し、『六祖壇経』諸本のうち、最も新しく最も長い『六祖法宝壇経』（ここでは1291年の宗宝本）の起源に焦点を当てる。

筆者の主張を示す前に、本稿で検討する『六祖壇経』の主要な諸本につき紹介しておこう。

様々な『六祖壇経』

中国の元代から現代に至るまで、『六祖法宝壇経』は『六祖壇経』の決定版であり続けている。『六祖法宝壇経』は現存する『六祖壇経』諸本のなかでは群を抜いて長く、最も詳細であり、これが登場するや他の諸本は失われるか忘れ去られた。中国において最もよく用いられるようになった『六祖法宝壇経』は、僧・宗宝（生没年未詳）によって1291年に編集された版である。この宗宝本の跋文において宗宝は、自らの手元にはそれぞれ

---

4 筆者は現在、一冊の書籍となる研究に取り組んでおり、それは『六祖壇経』諸本の検討に基づいて中国禅の歴史的展開の解明を試みるものである。仮題は『『六祖壇経』の展開と禅概念の変遷（*The Evolution of the Platform Sūtra and the Changing Notions of What Chan Should Be.*）』である。

5 Morten Schlütter, “A Study in the Genealogy of the *Platform Sūtra*,” *Studies in Central and East Asian Religions* 2 (1989): 53-114。同 “Textual Criticism and the Turbulent Life of the Platform Sūtra,” in Richard VanNess Simmons and Newell Ann Van Auken, eds., *Studies in Chinese and Sino-Tibetan Linguistics: Dialect, Phonology, Transcription and Text*, Taibei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2014, pp. 399-427. である。以前の論文において出した結論の何点かについては、その後の論文において変更や修正を加えている。

異なる三本の『六祖壇経』があり、それぞれに長短があると記す。宗宝は誤りを訂正し、脱文を補い、さらに弟子たちと慧能との出会いに関する素材を加えた。宗宝は続けて、とある官人が自分の所に立ち寄って、宗宝の編集した『六祖壇経』を目にして、版木を彫るよう注文したのだといきさつを述べている。跋文の日付は 1291 年の夏であり、「南海釈宗宝跋」との記名がある[6]。

『六祖法宝壇経』にはもう一つ別の版もまた現存している。蒙山德異（1231-?）[7] による編集であり、1290 年付けの序文も彼によるものである。この序文において德異は、後代の人々が『六祖壇経』を短縮したため、六祖の完全な教えを知ることが出来なくなったと不満を漏らしている。しかし、德異の語るところによれば、彼は若き時代に古本を見たことがあり、30 年以上にわたってあらゆる場所でその古本を探した結果、ついに完本を入手し、これを彼が刊行したのであった[8]。この版の『六祖壇経』は朝鮮半島において標準となったが、中国では広く流布はしなかった。『六祖壇経』宗宝本と德異本には、小さいとはいえ興味深い違いがいくつか存在し、この二本の関係に関する問題もまた重要な点である。この二本の序文はかなり矛盾しているように見える。つまり、宗宝は慧能の弟子たちと慧能との出会いに関する資料を追加したのと同様に、少なからぬ編集を行ったと述べる。しかし一方、一年ほど早い日付の德異の序文では、德異がいかにして『六祖壇経』の古本を発見して刊行したのかが述べられるのみである。しかし、本稿ではこの問題を扱うことはせず、以下においては宗宝本を用いることとする。

『六祖壇経』の最も古い版として知られるのは、1900 年に敦煌の経蔵窟から発見され、1930 年 9 月にはじめて出版された版である[9]。これは『南宗頓教最上大乗摩訶般若波羅蜜経六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇経一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記』という非常に長い題目である。

この出版はセンセーションを巻き起こした。何故かというと、『六祖壇経』敦煌本は、当時唯一知られていた『六祖壇経』であった『六祖法宝壇経』

---

6 CBETA, T48, no. 2008, pp. 364c09-365a3.

7 伝記面の資料については、宇井伯寿『禅宗史研究　第二巻』（岩波書店、1941）、pp.12-13。

8 CBETA, T48, no. 2008, pp. 345c08-346a7.

9 矢吹慶輝編『鳴沙餘韻 ; 燉煌出土未傳古逸佛典開宝』（岩波書店、1930）。

とかなり異なっていたからである。『六祖壇経』敦煌本は『六祖法宝壇経』よりもかなり短く、その他多くの点が異なっていた。敦煌本よりもさらに古い諸本が現存することは十分にあり得るとはいえ、敦煌本は一般に 780 年前後に編集されたと考えられる。

敦煌本の発見と出版から数年の後、これとは別の何本かの『六祖壇経』が日本の寺院の経蔵から見つかった。それらはすべて十一門二巻組みであった。これら諸本の本文は『六祖法宝壇経』よりは短いが敦煌本よりは長く、多くの点でこれらとは異なるものである。それぞれに細かいが興味深い違いもある。これら諸本についてここで全てを詳細に述べることはしないが、以下においてこれらのうち最も重要な諸本について説明しておく。

十一門二巻の『六祖壇経』諸本の全ては、中国の僧・惠昕（生没年不詳）が 967 年に作成した一本に由来するのが明白だと思われる。 惠昕による原本は失われたが、日本で発見された十一門二巻の『六祖壇経』の数本には、惠昕の序文が附せられている。この序文において惠昕は、『六祖壇経』の古本は繁雑（「古本文繁」とあり、これについて筆者は「間違いが多く読みにくい」と解釈している）であり、心躍らせてこれを初めて手に取った習学者がじきに嫌気が差すようになると述べる。そのため惠昕は、『六祖壇経』の「古本」、あるいはおそらくは数種の本（類似していたはずだが、現在知られるところの敦煌本とは一致しないもの）を選んで、十一門に分けて二巻組にした上に、一定の方法で改訂を加えたのだった[10]。

惠昕本に由来する現存諸本のうち、以下において用いるものは次の通りである[11]。

a. 興聖寺本：京都の興聖寺で発見された興聖寺本には、『六祖壇経』という簡潔な題が附せられ、編者については記載がない。鎌倉時代（1185-1333）の五山版の重刻とおぼしき版本であり、おそらくは（十六世紀初頭に始まる）室町時代末期のものと思われる[12]。興聖寺本の版心に彫られたおそらく

[10] 柳田聖山編『六祖壇経諸本集成』（中文出版社、1976）、49 頁 a、1-11 行。

[11] 石井修道「惠昕本「六祖壇経」の研究―定本の試作と敦煌本との対照」『駒澤大学仏教学部研究論集』11（1980 年 11 月）、pp.96-138。同「惠昕本「六祖壇経」の研究（続）―定本の試作と敦煌本との対照」『駒澤大学仏教学部研究論集』12（1981 年 10 月）、pp.68-132。

[12] 宇井伯寿『禅宗史研究　第三巻』、p.60 を参照のこと。

は函号からは、興聖寺本は根本的には宋版大蔵経版に基づくと考えられる。しかし、現在知られる宋版大蔵経の諸目録には、『六祖壇経』を載せるものは存在しない[13]。

興聖寺本には惠昕の序の写本が附せられるが、これには同じ筆跡で第二の序も附せられる。この序には学者であった晁子健（生没年未詳）[14]の署名があり、1153年付である。この序で晁子健が語るのは、彼の祖先の文元が手ずから写した『六祖壇経』の写本を如何にして発見したかである。写本の終わりで文元は「私は現在八十一歳、これまでに［『六祖壇経』を］十六回通読してきた。」と記した。晁子健はこの写本を後に刊行したと述べている[15]。胡適は、この文元とは著名な学者・晁迥（951-1034）であって、1031年には81歳であったと明らかにした[16]。この序文に引用された『六祖壇経』の一節は興聖寺本にのみ確認できる点から、興聖寺本は基本的に晁子健が開板した『六祖壇経』に基づくのはほぼ確実であろう。

b. 大乗寺本：最終的には惠昕本に由来するはずの『六祖壇経』諸本のうち、重要な別の一本にあたるのが大乗寺本である。大乗寺本は曹洞禅の寺院・加賀大乗寺において1930年代に発見された[17]。大乗寺本は写本であり、『韶州曹溪[18]山六祖師壇経』と題されている。編者については記されない。十一門という章立ては興聖寺本とぴったり一致するが、章題はいくぶん異なる[19]。大乗寺本には序が一つ附され、これは福唐（現在の福建省）出身の僧・存中（生没年未詳）によるものである。この序は1116年付けであり、そ

[13] 駒沢大學禅宗史研究会編『慧能研究』（大修館書店、1978）、p.408。また、石井修道「眞福寺文庫所藏の「六祖壇経」の紹介—惠昕本「六祖壇経」の祖本との関連」『駒澤大学仏教学部研究論集』10（1979年10月）、pp.74-111、78頁bも参照のこと。

[14] 晁子健に関する参考資料については、昌彼得など編『宋人傳記資料索引』全六巻（台北・鼎文書局、1975）、第三巻、p.1947。

[15] 柳田聖山編『六祖壇経諸本集成』の序文（49頁b-c）に掲載された複製を参照のこと。

[16] 胡適『壇経考第二』を参照のこと。初出は『胡適文存』VI, p.78、柳田聖山編『胡適禅學案』（京都・中文出版社、1975）pp.304-305として再版された。

[17] この写本は柳田聖山編『六祖壇経諸本集成』（pp.89-113）に影印本として掲載されている。

[18]「Caoqi」とも発音される。

[19] 諸本の章題リストについては、石井修道「真福時文庫所藏の「六祖壇経」の紹介—惠 昕本「六祖壇経」の祖本との関連」『駒澤大学仏教学部研究論集』10（1979年10月、pp.74-111）、pp.91-111を参照のこと。

れ以上の情報はほぼ無いとはいえ、この版は「再刊本（2nd printing）」であると存中は記す。大乗寺本末尾には、「道元書」と記されている。道元（1200-1253）は日本曹洞宗の開祖であり、1223 年から 1227 年または 1228 年にかけて入宋した。しかし、実際に筆写したのは、曹洞宗寺院としての大乗寺を創建した道元の弟子・徹通義介（1219-1309）の可能性が高いように思われる。徹通義介が 1259 年から 1263 年にかけて入宋した際に写本を作成したのかもしれない[20]。

c. 真福寺本：発見された経蔵のある寺院の名を附した真福寺本は、ごく最近に発見された二巻版の『六祖壇経』である。この写本について、1979 年に初めて解説を施して利用できる形に翻刻したのが石井修道である[21]。真福寺本には興聖寺本と同じ題・『六祖壇経』が附せられるが、各門の名はほぼ大乗寺本に一致する。興聖寺本のように、真福寺本は 967 年付けの惠昕の序を収め、さらには他の二巻本と同様に編者については記されない。真福寺本にはさらに周希古（生没年未詳）による 1021 年付の短い後敍が附せられている。この後敍の中では、『六祖壇経』の題目を『曹溪六祖大師壇経』としており、その他、開板に関わった三名の名が記載されているのだが、彼らはここに記載されなければ無名のままに留まった人物である。周希古についてはあまり多くは知られていないが、福建出身で 988 年に進士となった人物であるらしい[22]。石井修道によれば、この写本はおそらくは南北朝時代（1336-1392）または鎌倉時代末期のものである[23]。

問題となる『六祖壇経』諸本を紹介し終えたところで、以下において、前記の『六祖法宝壇経』の来歴に関する次の三つの主張について詳細に述べてゆきたい。

---

[20] 宇井伯寿『禅宗史研究　第三巻』、61 頁を参照のこと。道元は自らの知る『六祖壇経』を強く批判しており、慧能の言葉が含まれるとは認めなかった。『正法眼蔵』第 91「四禅比丘」を参照のこと。

[21] 石井修道「真福時文庫所藏の「六祖壇経」の紹介―惠昕本「六祖壇経」の祖本との関連」『駒澤大学仏教学部研究論集』10（1979 年 10 月、pp.74-111）、pp.91-112 頁。本写本そのままの複製本は未だ出版されていないが、写真複写を利用させてくださった石井教授に感謝する。

[22] 昌彼得など編『宋人傳記資料索引』全六巻（台北・鼎文書局、1975）、第二巻、p.1476。石井前掲書、pp.78b-79a も参照のこと。

[23] 石井前掲書、p.75b。

1. 『六祖法宝壇経』のテキストは主として興聖寺本のテキストに基づく。
2. 『六祖法宝壇経』のその他の主要な素材は『景徳伝灯録』(1004 編)である。
3. 僧・契嵩(1007-1072)が 1056 年に編集した『六祖壇経』が『六祖法宝壇経』の典拠でないことはほぼ確実であり、両者の間には何の関係もない。

1. 『六祖法宝壇経』のテキストは主として興聖寺本のテキストに基づく

筆者はここで『六祖壇経』の興聖寺本、真福寺本、大乗寺本に焦点を当てて、『六祖法宝壇経』との対照を行い、どの本が『六祖法宝壇経』に最も近いのか確定してみたい。これまで見てきたように、興聖寺本、真福寺本、大乗寺本は互いに密接な関係にあり、ともに 967 年の恵昕本に由来することは明らかである。しかし、これら三本の主要な恵昕本のなかで、興聖寺本は他の二本との顕著な違いが極めて多い。1153 年に晁子健によって付された序文に述べられるとおり、興聖寺本が 1031 年に晁迥によって編集された『六祖壇経』にあたる版本であることは、ほぼ疑いない(もちろん晁子健は彼独自の変更点をいくつか加えただろう)。

別の論考において筆者は、興聖寺本こそが『六祖法宝壇経』の主な典拠であること、さらに素材となった興聖寺本はかなり置き換えられて用いられてはいるが、その文章のほぼ 90% が一字一句そのまま『六祖法宝壇経』に含まれているという結論に至った[24]。しかしながら、ここでは筆者のかつての研究に立ち戻り、具体的にいくつか文例を取り上げて、『六祖法宝壇経』と興聖寺本、真福寺本と大乗寺本の各『六祖壇経』との関係について解明したい。文例は多かれ少なかれ無作為に抽出したものであり、筆者が資料として使用するのは、興聖寺本、真福寺本、大乗寺本の各原本の複製、および大正蔵所収の『六祖法宝壇経』宗宝本である[25]。

---

[24] Schlütter, "A Study in the Genealogy of the *Platform Sūtra*."

[25] 興聖寺本と大乗寺本については、柳田聖山編『六祖壇経諸本集成』の pp.49-65 および pp.89-113 に掲載される影印本を使用している。真福寺本については、丁数など頁番号が附されない複写を使用している。これは石井修道教授が寛大にも利用させて下さったものである。『六祖法宝壇経』宗宝本は大正蔵に収録されている(T48、no.2008)。石井修道「惠昕本「六祖壇経」の研究」では、関係する他の『六祖壇経』諸本と同様に、興聖寺本、大乗寺本と真福寺本が相互に比較対照されるだけではなく、

興聖寺本、大乗寺本、真福寺本それぞれを『六祖法宝壇経』と比較するとともに、三本を互いに比較し合うことによって、三本のうちどれが最も『六祖法宝壇経』に近いのか確定することが出来る。ここから筆者は、まず『六祖法宝壇経』の一節を示してから、興聖寺本から対応する一節を引用するが、その際には『六祖法宝壇経』と異なる部分全てに印を付す。続いて真福寺本の対応箇所を引用し、興聖寺本と異なる部分全てに印を付す。そして最後に、大乗寺本の対応箇所を引用し、興聖寺本と異なる部分全てに印を付す。『六祖法宝壇経』から引用する一節には（ジョン・マクレーによる翻訳[26]を用いて）英訳を補うが、頁数の都合上、他の『六祖壇経』諸本の対応箇所の英訳は行わない。

以下に示す最初の文例は『六祖壇経』冒頭部分の一節であり、慧能が身の上話を続ける箇所である。たいていの場合、ここでは『六祖壇経』興聖寺本、大乗寺本、真福寺本は互いにかなり近似している。しかし、わずかの例外を除いて、明らかに興聖寺本が他の二本以上に『六祖法宝壇経』に近似しているのがこの比較によって明らかとなるのである。類似点と差異を強調するために印を付し、それぞれの引用の後ろに、強調部分の意味に関する「強調箇所の解説」を補う。

A. 『六祖法宝壇経』

「惠能嚴父，本貫范陽，左降流于嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡。老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時，有一客買柴，使令送至客店；客收去，惠能得錢，却出門外，見一客誦經。惠能一聞經語，心即開悟，遂問：『客誦何經？』客曰：『《金剛經》。』復問：『從何所來，持此經典？』客云：『我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。』惠能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客，取銀十兩與惠能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。惠能安置母畢，即便辭違。不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖」《六祖大師法寶壇經》巻 1（CBETA, T48, no. 2008, p. 348, a1-13）

『六祖壇経』敦煌本とも比較が行われており、非常に有用である。

[26] John R. McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000 (e-book version).

「我の父は原籍地は范陽（涿県、河北）であったが、左遷されて嶺南に流され、新州（新興県、広州）の平民となった。私は不幸続き。父は早くに亡くなり、年老いた母と一人息子の私は、ここ南海に移り住んだのだった。惨めなほど貧しく、市場で薪を売って生計を支えた。ある時、一人の客が薪を買い求め、客の店まで送り届けさせた。その客が薪を受けとり、私は代金をもらって門を出ると、ある人が経を誦むのに目がとまった。私はその経の言葉を聞くやいなや、心がたちまちからりと開けた。そこでその人に何という経を誦んでいるのか尋ねたところ、その人は『金剛経』と答える。私はさらに『あなたはどちらから来られて、この経を受持しておられるのですか？』と尋ねた。その人は、『薪州の黄梅県は東禅寺からやって来ました。その寺には五祖弘忍大師が住して教化をつかさどっておられます。弟子は千人以上おります。私はそこに至り、大師に相見してこの経をいただいたのです。大師はいつも出家や在家に勧めて、ただ『金剛経』を読誦しさえすれば、自分で［自らの］本性に目覚め、そのまま仏に成ることができると説かれます。』私がこの事を耳にしたのは過去からの縁のおかげなのだ。間もなくある人が銀十両を取り出して、年老いた母の衣食に充てるようにと私に下されたので、さっそく黄梅に赴いて五祖に相見させていただくことになった。そこで終には年老いた母のもとから旅立った。三十日あまりは経たぬうちに黄梅に到着し、そこで私は五祖に相見したのだった。」（McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, pp.17-18）

B.　興聖寺本

「惠能嚴父，本貫范陽，左降流于嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡。老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時，有一客買柴，使令送至**宦**店；客收去，惠能得錢，却出門外，見**有**一客**讀金剛經**。惠能一聞**經語**，心**便**開悟，遂問**客言**：**『客誦何經？』客曰：『《金剛經》。』復問：**『從何所來，持此經典？』客云：『我從薪州黃梅縣**東馮母山**來。其**山**是**第**五祖**弘**忍大師在彼主化，門人一千有餘；我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。』惠能聞說，宿**業**有緣，乃蒙一客，取銀十兩與惠能，令充老母衣糧，教便往黃梅**禮拜**五祖。惠能安置母畢，**便即**辭**親**。不經三**二**十**餘**日，便至黃梅，禮拜五祖」（興聖寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 50c、3 行～ 50d、6 行。）

［強調部分の解説：
1. 興聖寺本のうち、『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字として下線を附した。
2. 『六祖法宝壇経』には記されるが、興聖寺本には記されない漢字については太字として下線および取り消し線を附した。］

c. 真福寺本

「***某甲***嚴父，本貫范陽，***左***降流于***嶺***南，作***薪***州百姓。此身不幸，父***少***早亡。老母孤遺，移來南海，艱***辛***貧乏，於市賣柴。時，有一客買***某甲***柴，***便***令送至***宦***店;客收***柴***去,***某甲***得錢,却出門外,見***有***一客***讀金剛經***。***某甲***一聞***經語***,心***便***開悟，遂問***客言:『客誦何經？』客曰:『《金剛經》。』復問***:『從何所來，持此經典？』客云:『我從蘄州黃梅縣***東憑母山***來。其***山***是***第***五祖***弘***忍大師在彼***土***化,門人一千有餘;我到彼中禮拜,聽受此經。大師常勸僧俗,但持《金剛經》，即自見性，直了成佛。』***某甲***聞說，宿***業***有緣，乃蒙一客，取銀十兩與***某甲***，令充老母衣糧，教***某甲***便往黃梅***禮拜***五祖。***某甲***安置母畢，***便即***辭***親***。不經三十(餘)日，便至黃梅，禮拜五祖」（真福寺本（頁番号無し）の複写より（石井「惠昕本「六祖壇経」の研究」第６、5-15 行に対応する）。）

［強調部分の解説：
1. 真福寺本のうち、興聖寺本および『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 興聖寺本には記されるが、真福寺本には記されない漢字については、太字・イタリックとして、取り消し線を附した。
3. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている箇所については取り消し線を附した。
4. 『六祖法宝壇経』とは一致するが、興聖寺本とは一致しない漢字については〇で囲んだ。］

D. 大乘寺本

「***某甲***嚴父，本貫范陽，左降***流于***嶺南，***作***新州百姓。此身不幸，父***少***早亡。

老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。時，有一客買柴，***便***令送至**宦**店；客收柴去，***某甲***得錢，却出門外，見**有**一客**讀金剛經**。***某甲***一聞**經語**，心**便**開悟，遂問**客言：『客誦何經？』客曰：『《金剛經》。』復問**：『從何所來，持此經典？』客云：『我從蘄州黃梅縣**東馮茂山來**。***其山是第五祖弘忍大師禮拜五祖和尚，見在彼山主化***，門人一千***有***餘***眾***；我到彼***山中禮拜***，聽***和尚說法受此經***。***大師***常勸***道***俗，但持《金剛經》，即***得***見性，直了成佛。』***某甲***聞說，宿㊐有緣，乃蒙一客，取銀十兩與***某甲***，***將***充老母衣糧，***令某甲使***往黃梅***禮拜五祖***。某申安置母***訖***，***使即***辭***親***，不經三十㊙日，便***到***黃梅，禮拜五祖．」（大乘寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 90a、6 行～ 90b、2 行。）

［強調部分の解説：

1. 大乘寺本のうち、興聖寺本および『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 興聖寺本には記されるが大乘寺本には確認できない漢字については、太字・イタリックとして取り消し線を附した。
3. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている箇所については取り消し線を附した。
4. 『六祖法宝壇経』とは一致するが、興聖寺本とは一致しない漢字については〇で囲んだ。］

この例文からは、興聖寺本が真福寺本･大乘寺本よりも『六祖法宝壇経』に近いことが分かる。真福寺本と大乘寺本が興聖寺本と異なる場合は、たいてい『六祖法宝壇経』が興聖寺本との類似を見せる。ここから強く示唆されるのは、『六祖法宝壇経』の編者は興聖寺本ととてもよく似た文献を自身の版の基礎としたという点である。

ところが、ここでは三本のうち大乘寺本がもっとも『六祖法宝壇経』と異なっているとはいえ、実は興聖寺本とくらべて『六祖法宝壇経』に近似する事例が二つある。それは丸で囲んだ「宿昔」と「餘」（「餘」は真福寺本にも確認される）という異文である。

「宿昔」とは「過去の行為」を指す語であるが、通常であれば「宿業」を用いて示される事が多い。「宿業」は興聖寺本と真福寺本の双方においてこの箇所で用いられる語であり、さらに『六祖壇経』敦煌本においても

同様である[27]。とすると、『六祖法宝壇経』の編者が興聖寺本のテキストを範としているなら、「宿昔」という異文は何に由来するのか？　ここから、『六祖法宝壇経』の編者は大乗寺本に類似する『六祖壇経』を入手しており、時には通常用いた興聖寺本の代わりにこれを用いていたという可能性があるということになる。

しかし、我々が現在知る興聖寺本は日本の室町時代（十六世紀末）に刷られたものであるという点に留意すべきであろう。興聖寺本が、晁迥の編集した『六祖壇経』に改変を加え、『六祖法宝壇経』の編者が用いた興聖寺本に類似する本のテキストとはいささか異なっている可能性は非常に高い。日本の興聖寺本の編者が、晁迥本の「宿昔」を、より広く使われる「宿業」に改変した可能性はある。

四文字からなる「三十餘日」についても同様であろう。この語は、『六祖法宝壇経』および真福寺本と大乗寺本の双方に確認されるが、興聖寺本には確認されない。興聖寺本では意味が不明瞭な「三二十日」となっているのが確認される。ここから、日本の興聖寺本の編者が、晁迥本の「三十餘日」を誤って「三二十日」に変えた可能性があるように思われる。

いずれにせよ、ここに挙げた例においてもやはり、全体として興聖寺本が真福寺本と大乗寺本の二本と比べて『六祖法宝壇経』により近似していること、この一節については『六祖法宝壇経』の編者は興聖寺本に類似する本のテキストを主要な典拠として用いたに違いないことが明らかである。

それでは二番目の例に取りかかろう。これは慧能が般若を説く箇所にあたる（『六祖壇経』の四本全てが一致する中ほどの一節については省略してある）。

A.『六祖法宝壇経』

「善知識！小根之人，聞此頓教，猶如草木根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人，亦復如是。元有般若之智，與大智人，更無差別，因何聞法不自開悟？。。。　若開悟頓教，不能外修，但於自心常起正見，煩

[27]『南宗頓教最上大乗摩訶般若波羅蜜経六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇経』巻1「惠能聞説，宿業有縁」(CBETA, T48, no. 2007, p. 337, a26).

惱塵勞常不能染，即是見性。《六祖大師法寶壇經》巻 1（CBETA, T48, no. 2008, p. 350, c21-p. 351, a1）

「諸君！機根の乏しい人が、この即座に証悟するという教えを聞くのは、ちょうど根の力の弱い草木が、大雨に降られると、一様に倒れて成長することができぬようなものである。機根の乏しい人もやはりこれと同じである。生まれつき般若の智慧があることは、偉大な智慧をもった人と少しも相違がないのに、どういうわけで教えを聞いて、自分で悟りを開かないのか？…もし即座に証悟するという教えに目ざめるなら、自分の外に求める（すなわち、うわべだけの）修行をすることはないはずだ。もし自己の心の中で、いつも正しい智慧を抱いているなら、心の迷いや俗世間の苦労は、いかなるときにもその人を汚れに染めることはできないのである。これが見性ということなのだ。」（McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, pp. 31-32）

B. 興聖寺本

「善知識！小根之人，聞此頓教，猶如草木根性**自**小**者**，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人，亦復如是。元有般若之智，與大智人，更無差別，因何聞法不自開悟？。。。若開悟頓教，不**執**外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。」（興聖寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 57f、1-3 行。）

［強調部分の解説：
1. 興聖寺本のうち、『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字として下線を附した。
2. 『六祖法宝壇経』には記されるが、興聖寺本には記されない漢字については太字として下線および取り消し線を附した。］

C. 真福寺本

「善知識！小根之人，聞此頓教，***由***如草木根性**自**小**者**，若被大雨，***皆悉***自倒，不能增長。小根之人，亦復如是***還***有般若之智，與大智***之***人，更無差別，因何聞法***亦有悟不悟***？。。。***如聞頓教***，不**執**外修，但於自心常起正見，***邪見***煩

惱塵勞常不能***溢***,即是見性.」(真福寺本(頁数無し)の複写より(石井「惠昕本「六祖壇経」の研究」第38、1-9行に対応する)。)

[強調部分の解説:
1. 真福寺本のうち、興聖寺本および『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている箇所については取り消し線を附した。

D. 大乘寺本

「善知識!小根之人,聞此頓教,***由***如草木根性**自**小**者**,若被大雨,***皆悉***自倒,不能增長。小根之人,亦~~***復如是。元***~~有般若之智,與大智**之**人更無差別,因何聞法***亦有悟不悟***?。。。 ***聞其頓法***,不**執**外修,但於自心常起正見,***邪見***煩惱塵勞常不能***溢***,即是見性。」(大乘寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 102a、2-11行。)

[強調部分の解説:
1. 大乘寺本のうち、興聖寺本と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 興聖寺本には記されるが大乘寺本には確認できない漢字については、太字・イタリックとして取り消し線を附した。
3. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている場合は取り消し線を附した。]

ここにおいても、興聖寺本と『六祖法宝壇経』との間には少しばかりの違いがあるだけで、『六祖法宝壇経』が真福寺本や大乘寺本と比べて興聖寺本により近似するという明確なパターンが見て取れる。この文例では、この法則の例外は存在しない。

最後に、三番目の文例を示すことにしよう。この例は、興聖寺本、真福寺本と大乘寺本と同じく『六祖法宝壇経』にも確認される一節で、四弘誓願について述べる『六祖壇経』後半部分から取り上げる。

A.『六祖法宝壇経』

「善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願，各須用心正聽。自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 354a9-13）

「諸君！　懺悔が済んだからには、諸君に『四箇条の限りなき願い』を起こさせよう。各自よく注意して正しく聞きなさい。『自分の心を持つ衆生は数知れないけれど、誓ってそれを救いあげようと決心します。われわれの心の煩悩は果てしがないけれど、誓ってそれを断ち切ろうと決心します。われわれの本性に備わっている真理の教えには終わりがないけれど、誓ってそれを学び尽くそうと決心します。われわれの本性はこの上ない仏道そのものであり、誓って成就しようと決心します。』」（McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, p. 48.）

B. 興聖寺本

「善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願，各**次**用心正聽。自心**邪迷**無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。」（興聖寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 55a、5 行～ p. 55b、1 行。）

［強調部分の解説：
1. 興聖寺本のうち、『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字として下線を附した。］

C. 真福寺本

「***師言今***既懺悔已，***一時遂某甲道***　與善知識發四弘誓願，***各次***用心正聽。自心**邪迷**㊋㊌***無邊***誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，***無上自性***佛道誓願成。」（真福寺本（頁数無し）の複写より（石井「惠昕本「六祖壇経」の研究」p.131、第 27、1-3 行に対応する）。）

［強調部分の解説：

1. 真福寺本のうち、興聖寺本および『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 興聖寺本には記されるが、真福寺本には記されない漢字については、太字・イタリックとして、取り消し線を附した。
3. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている箇所については取り消し線を附した。
4. 『六祖法宝壇経』とは一致するが、興聖寺本と一致しない漢字については、丸で囲んだ。]

D.　大乘寺本

「***師言今***既懺悔已，***一時遂某甲道***　與善知識發四弘誓願，各須用心正聽。自心**邪迷**衆生***無邊***誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，***無上自性***佛道誓願成。」
（大乘寺本、柳田『六祖壇経諸本』p. 96b、1 行～ p.97a、3 行。）

[強調部分の解説：
1. 大乘寺本のうち、興聖寺本および『六祖法宝壇経』と異なる漢字については太字・イタリックとした。
2. 興聖寺本には記されるが大乘寺本には確認できない漢字については、太字・イタリックとして取り消し線を附した。
3. 『六祖法宝壇経』とは異なるが、興聖寺本と一致する漢字については、太字として下線を附し、欠けている箇所については取り消し線を附した。
4. 『六祖法宝壇経』とは一致するが、興聖寺本とは一致しない漢字については〇で囲んだ。]

またもや、興聖寺本が全体として真福寺本と大乘寺本とくらべて『六祖法宝壇経』に近似することが分かる。しかし、『六祖法宝壇経』が興聖寺本よりも大乘寺本や真福寺本を範としているように見受けられる事例もいくつかある。

この事例に関する興味深い例は第一の誓願である。これは通常は『六祖

法宝壇経』に記されるように「衆生無邊誓願度」という形で確認される[28]。ところが、惠昕本では「邪迷衆生誓願度」とあり、これが真福寺本と大乗寺本の双方に確認できることから、改訂が行われたか、あるいは誤記であったのだろう。興聖寺本には、単に「邪迷無邊誓願度」と記される。『六祖法宝壇経』の編者がこの誓願をより一般的な形に戻すことを選び、そのために真福寺本と大乗寺本とに基づく必要がなかったことは驚くにあたらない。

とはいえ、興聖寺本では「各次用心正聽」と記される「各須用心正聽」という一文が、何故『六祖法宝壇経』と大乗寺本とで一致しているのか説明するのはおそらくより困難である。『六祖法宝壇経』の編者がたまたま「次」を「須」に置き換えることにした可能性があり、さらには日本の興聖寺本の編者がおそらく誤って晁迥本の「須」を「次」に変えた可能性もある。『六祖法宝壇経』の編者がここや他の部分で大乗寺本に類似する『六祖壇経』を使用した可能性もある。結局のところ、すでに確認したように、跋文において宗宝は異なる『六祖壇経』三本を利用したと述べているのだ。

いずれにせよ、上記の文例は『六祖法宝壇経』と興聖寺本、真福寺本および大乗寺本との関係の典型例である。つまり、『六祖法宝壇経』は全体として興聖寺本に近似しており、およそ真福寺本や大乗寺本を範としているようには思われない。『六祖法宝壇経』の編者が主に自らの編集本の基礎としていたのは興聖寺本、すなわち、1031 年におそらく晁迥が作成した『六祖壇経』、および 1153 年に晁子健が開版した『六祖壇経』であったはずだというのが避けがたい結論である[29]。

これはこれ自体として重要な問題点であるのだが、以下に論ずる筆者の第三の論点においても重要なのである。

2. 『六祖法宝壇経』のもう一つの主な素材とは『景德伝灯録』である

興聖寺本のほぼ全てのテキストは『六祖法宝壇経』に含まれるとはいえ、『六祖法宝壇経』には興聖寺本や他の『六祖壇経』の初期の諸本には確認

[28] 例えば、『受菩提心戒儀』（CBETA, T18, no. 915, p. 941b16）を参照。
[29] ある面では徳異本の方が宗宝本よりも若干興聖寺本に近いということは留意すべきではあるが、この問題についてはここでは検討はしない。

できない付加的な素材がかなり多く記されている。この事は特に、『六祖法宝壇経』第七章と第八章に記載される慧能と弟子たちとの出会いの描写に当てはまる。こうした出会いの描写は、興聖寺本や他の『六祖壇経』の初期の諸本ではもっと短いか、あるいは全く記載されていない。『六祖法宝壇経』に記されるこの付加的な素材が、1004 年に編集されて 1009 年に開版された著名な禅の燈史『景徳伝灯録』に由来する事を実証することができる[30]。

ここでは、二つの例を挙げることにしよう。第一としては、慧能と法海（生没年未詳）との出会いである。法海は『六祖壇経』の記録者と信じられている有名な慧能の弟子ではあるが謎に包まれた存在である。初期の『六祖壇経』諸本では、法海については何度か記載があるが、この出会いについて載せるのは『六祖法宝壇経』だけなのである。

A. 『六祖法宝壇経』

「**僧法海**，**韶州**曲江人也。初**參**祖師問曰:「即心即佛，願垂指諭。」**師**曰:「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。聽吾偈曰：

「即心名慧，即佛乃定，定慧等持，
意中清淨。 悟此法門，由汝習性，
用本無生，雙修是正。」

法海**言下大悟**，以偈讚曰：

「即心元是佛，不悟而自屈，
我知定慧因，雙修離諸物。」（CBETA, T48, no. 2008, p. 355, a27-b7）

「僧・法海は韶州は曲江の出身である。六祖のもとに初めて修行に参じた時、次のように問うた。『心そのままが仏である、という即心是仏。これについてどうぞお教えください。』師は次のように語った。『先立つ前の思

[30] CBETA, T51, no. 2076。『六祖法宝壇経』と『景徳伝灯録』との類似点については、既に宇井伯寿『禅宗史研究　第二巻』、pp.34-44 に指摘があるが、その時点からほぼ何の注目もされてこなかった。

念において、生じていないのが心、続く次の思念において、滅しないのが仏。つまりは、あらゆるものの姿や特徴を生み出すのは心、そしてあらゆるものの姿や特徴を越えるのは仏。これを委曲を尽くして説こうとしたら、永劫かかっても終えることはできようもない！　我が偈に耳を傾けよ、こうだ。』

「　　心については、智慧と称す。
　　仏については、定と称す。
　　定と智慧とを等しく行えば、
　　意識において全ては清浄。

　　もしこの教えで悟ったなら、
　　それは本性を修めたおかげ、
　　作用は根本的に何も生まない、
　　つまり、定と智慧と二つを修める、それが正しさ。」

法海はこれらの言葉を聞くやいなや大悟した。そして次のような偈を讃じた。

　　心そのものが元から仏。
　　これで悟らねば、それは自ら屈従すること。
　　定と智慧の因について私は知った。
　　定と智慧の二つを修めれば、人は全てを越えてゆく。」
（McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, pp. 54-55.）

［強調部分の解説：
1. 『景徳伝灯録』と異なる部分については下線を附して太字とした。］

B.『景徳伝灯録』

「**韶州法海禅師者**曲江人也。初**見**六祖問曰：「即心即佛，願垂指喻。」**祖**曰：「前念不生即心，後念不滅即佛。成一切相即心。離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。聽吾偈曰：

即心名慧 即佛乃定 定慧等持
意中清淨 悟此法門 由汝習性
用本無生 雙修是正

法海**信受**。以偈贊曰。
即心元是佛 不悟而自屈
我知定慧因 雙修離諸物
(**壇経云。門人法海者即禅師是也**)。」(CBETA, T51, no. 2076, p. 237, a25-b6)

[強調部分の解説：
1. 『六祖法宝壇経』と異なる部分については下線を附して太字とした。]

見てのとおり、二つの記述の間の差は非常に小さく、さらにこれらの文に記される逸話について、筆者は他のどこでも確認していない。この事が強く示唆するのは、『六祖法宝壇経』の編者が『景徳伝灯録』をこの一節の素材として用いたという事である。

とはいえ、二つの記述の間の差は印象的である。『景徳伝灯録』では法海が慧能に信頼を寄せたというよりありふれた表現（「信受」）であるのにくらべて、『六祖法宝壇経』は、慧能の言葉によって法海が大悟に到った（「言下大悟」）と記すことで、慧能が法海に与えた衝撃を誇張しているように思われる。

それ以上に、『景徳伝灯録』は、「この禅師は、『六祖壇経』では『門人法海』と呼ばれる。」という注記で締めくくられる。この事が示すのは、『景徳伝灯録』の著者が自ら見知った『六祖壇経』の一本からは法海に関する知識を自ら得てはいなかったという事である。

これから挙げる第二の例は、慧能と青原行思（660?-740）との出会いに関わるものである。青原行思については、『六祖壇経』初期の諸本ではまったく触れられていない。『景徳伝灯録』では、この出会いの項目は『六祖法宝壇経』のものと比べてはるかに長いものであるが、『六祖法宝壇経』は明らかに『景徳伝灯録』をなぞり、さらには大部分が一字一句一致するのである。

A.『六祖法宝壇経』

「**行思禅師，生吉州安城劉氏**。聞曹溪法席**盛化**，**徑來**參禮，**遂**問曰：「當何所務，即不落階級？」**師**曰：「汝曾作什麼**來**？」曰：「聖諦亦不為。」**師**曰：「落何階級？」曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」師深器之，**令思首眾**。一日，**師**謂曰：「汝當分化一方，無令斷絕。」**思**既得法，**遂回**吉州青原山。」《六祖大師法宝壇経》巻 1（CBETA, T48, no. 2008, p. 357, b12-18）

［強調部分の解説：
1.『景徳伝灯録』と異なる漢字については下線を附して太字とした。］

「行思禅師は吉州の安城（江西省）は劉氏の生まれである。曹渓の法席から説かれる［衆生の］教えが大いなる人気を呼んでいると耳にして、［慧能に］参じて礼拝しようとやって来た。行思は『［堕落して］その階級から落ちないようにするためには、何を始めるべきでしょうか？』と問うた。
　師は、『過去に何をしてきたのだ？』と告げた。
［行思は］『聖なる真理を行ったことすらありません。』と答えた。
　師は、『どのような階級から落ちるというのか？』と述べた。
［行思は］『聖なる真理を行ったことすらないならば、いったいどんな階級が存在し得るでしょうか？』と答えた。

師は深く行思に感じ入り、大衆たちの首座とした。ある日、師は［行思に］『ここから去ってどこか別の場所で教えを説くがよい。そうすれば［真理の法］が途絶えることもあるまい。』と告げた。こうして、行思は真理の法を得て、吉州は青原山へと戻り、［衆生に］この法と教えとを広めた。」（McRae, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, p. 66.）

B.『景徳伝灯録』

…「**後**聞曹谿法席，**乃往**參禮。問曰：「當何所務，即不落階級？」**祖**曰：「汝曾作什麼？」**師**曰：「聖諦亦不為。」**祖**曰：「落何階級？」。曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」祖深器之。…．一日，**祖**謂**師**曰：…，「汝當分化一方，無令斷絕。」**師**既得法。**住**吉州青原山**靜居寺**。（CBETA, T51, no. 2076, p. 240,

a17-c6）

［強調部分の解説：
1.『六祖法宝壇経』と異なる漢字については下線を附して太字とした。］

この場合もやはり、二つのテキストは互いに近似していることが見て取れる。『六祖法宝壇経』の編者が利用できたテキストで、類似した言い回しでこの逸話を記載するこれ以外の文献は存在しない。無論、私たちは『六祖法宝壇経』が『景徳伝灯録』を借用したのであって、逆はあり得ないことを確認しているのである。様々な出会いに関して『六祖法宝壇経』が興聖寺本を利用する場合は必ず、たとえ伝記の他の部分が『景徳伝灯録』と一致してはいても、『六祖法宝壇経』の記述は『景徳伝灯録』とは異なるという点からこれが証明される。例えば、『六祖法宝壇経』では、慧能の法達（生没年不詳）との出会い（355b）は長いが、これは興聖寺本と『景徳伝灯録』に確認できる記述を組み合わせたもののように見える。この逸話の第一部（355b、8 ～ 22）は、ほぼ『景徳伝灯録』の法達伝の冒頭（237c、21 ～ 238a、6）と一致する。『六祖法宝壇経』においてここに続く十行（355b、23 ～ 355c、3）は興聖寺本（61e、5 ～ 61f、6）と『景徳伝灯録』（238a、7 ～ 12）の文章を混合させたものである。『六祖法宝壇経』でここに続く五行（355c、3-8）については、興聖寺本（62a、1 ～ 5）にほぼ全く同じ形で確認される。続く七行（355c、8 ～ 16）は『景徳伝灯録』（238a、13 ～ 19）に確認される。『六祖法宝壇経』のこれ以降の部分（355c、15 ～ 21）は、興聖寺本（62a、5 ～ 62b、2）に由来するものである。この逸話の残りの部分（355c、21 ～ 356a、25）は明らかに『景徳伝灯録』（238a、19 ～ 238b、20）に基づいており、言い回しもかなりの程度一致している。『六祖法宝壇経』が興聖寺本と『景徳伝灯録』双方から素材を利用していると思われる類似のケースは、慧能の志誠（生没年未詳）との出会い、および神会（684-758）との出会いに確認される[31]。

『六祖法宝壇経』の編者はおそらく自らの編集版のため、『景徳伝灯録』以外の素材も用いていたことを付け加えるべきだろう。『六祖法宝壇経』には、『景徳伝灯録』とは共通点がない箇所がいくつか存在する。例えば、『聯

[31] Schlütter, “A Study in the Genealogy of the *Platform Sūtra*,” pp. 85-89 を参照のこと。

灯会要』(序は1183年に成立)[32]が数カ所で引用されているように思われる。

しかし結論としては、興聖寺本に次いで、『六祖法宝壇経』の最も重要な素材は『景徳伝灯録』であったことは疑う余地がない。

3. 1056年の契嵩本が『六祖法宝壇経』の底本でないことはほぼ確実である。

一般に、『六祖法宝壇経』は著名な学僧である契嵩（1007-1072）が作成した『六祖壇経』に基づくと推定されている。契嵩本は現在失われているが、官人であった郎簡（生没年未詳）[33]がこれに寄せた序からその存在が知られる。この序は、契嵩が自ら編集した『鐔津文集』に収められている[34]。1056年付けのこの序は「六祖法宝記序」と題されており、契嵩本の題目が『六祖法宝壇経』であったことが示唆される。序文は契嵩が『六祖壇経』の「曹渓古本」を入手し、編集し、三冊に分けて刊行したと記す。

だが仮に契嵩本が『六祖法宝壇経』の直接の原本だったとしたら、これまで見てきたように、契嵩は底本として興聖寺本のようなテキストを利用していたということになる。しかし興聖寺本はおそらく1153年、すなわち晁子健の序の成立年までには未だ開板されてはいなかった。

無論、このテキストが古写本の形でかなり初期から流布していたか、あるいは晁迥自らが1031年以降に刊行した可能性も無くはない。しかし晁子健は自らが刊行したテキストを手書きの独自のものであると考えていた事がはっきりと述べられており、さらには早くからこれが刊行されたり流布していたという形跡もないのである。十三世紀以前の中国の文献の中から筆者が探し出した慧能や『六祖壇経』のものと考えられる用例は、興聖寺本とは一致しないが、概ね敦煌本か惠昕本を模範としている。従って、『六祖壇経』晁迥本が1153年以前に刊行されたり広く流布していたことはありそうにないと考えられる。ここから、契嵩本は他の『六祖壇経』諸本に基づくもので、そのため契嵩本の本文は興聖寺本とは異なっていたはずであって、契嵩本は『六祖法宝壇経』の原本ではありえないのである。

---

[32] CBETA, X79, no. 1557 // Z 2B:9。

[33] 朗簡の伝記については、昌彼得など編『宋人傳記資料索引』全六巻（台北・鼎文書局、1975）、第三巻、p.1947を参照のこと。

[34] CBETA, T52, no. 2115, p. 703b-c.

契嵩本が『六祖法宝壇経』の底本ではあり得ない事については、他の点からも示唆される。1061 年の契嵩の『伝法正宗記』[35] には、『六祖法宝壇経』と同様に慧能と弟子たちとの出会いがいくつか記載されている（すでに確認したように、これらは『景徳伝灯録』に基づく）。とはいえ、『伝法正宗記』では、これらの逸話のほとんどが『六祖法宝壇経』と『景徳伝灯録』とは言い回しがかなり異なっている[36]。1061 年の『伝法正宗記』編集時には全てを書き直して興聖寺本も『景徳伝灯録』も用いなかった契嵩が、自らの『六祖壇経』を作成した 1056 年以前に、興聖寺本と『景徳伝灯録』を写して満足していたとは到底思われない[37]。

中国の文献には『六祖法宝壇経』への言及がいくつかある。最も古いものは 1041 年の『崇文總目』[38] に見られるが、もちろんこれが契嵩本を参照したもののはずはない。ここにおいても他の箇所でもこの題目の記載がある場合、一冊本であると述べられているのだが、朗簡は契嵩本が三冊であったと述べている。契嵩が用いた「曹渓古本」は『六祖法宝壇経』という題目の一冊の写本であったと思われるが、残念ながらそれがどのような文献であったのかは全く分からない。歴史資料の中で『六祖壇経』契嵩本に言及するものについては確認が取れず、契嵩本からの引用と思しきものも見つからない。結論としては、『六祖壇経』契嵩本は広範囲での人気を得ることがかなわなかったため、何の痕跡も残らなかったと考えられる。

結論

本稿において、筆者は『六祖壇経』の展開に関わる重要な側面をいくつ

---

[35] CBETA, T51, no. 2078, pp. 715-768.

[36] 例えば、『伝法正宗記』の行思の項を『六祖法宝壇経』および『景徳伝灯録』と比較して欲しい。
『伝法正宗記』巻七「大鑒之二世。曰清源行思禅師。吉州安域人也。初於大鑒之眾最為首冠。大鑒嘗謂之曰。從上以衣與法偕傳。蓋取信於後世耳。今吾得人何患乎不信。我受衣來常恐不免於難。今復傳之慮起其諍。衣鉢宜留鎮山門。汝則以法分化一方無使其絕。思尋歸其鄉邑。居清源山之静居寺。最為學者所歸。其法嗣一人。曰南嶽石頭希遷者。」(CBETA, T51, no. 2078, p. 749, b14-21)

[37] 『景徳伝灯録』は契嵩の知るところであり、『正宗記』の中に言及がある。CBETA, T51, no.2078, p.715c2 を参照のこと。

[38] 王堯臣（1003-1058）その他編、十冊、p. 13a（『文淵閣四庫全書』台北・台湾商務印書館、1983-、674 巻）。

か検討し、『六祖壇経』惠昕本の系統である晃迥本（現在では興聖寺本からその存在が知られる）が『景徳伝灯録』とともに『六祖法宝壇経』の主要な素材であったと論じた。さらに、1056 年付けの『六祖壇経』契嵩本が『六祖法宝壇経』とは無関係であることも論じてきた。

興味深いことに、『六祖壇経』晃迥本は 1153 年に刊行されたとはいえ、広く流布したとは思われない。『六祖壇経』の引用として現存する宋代およびそれ以降の引用はこの晃迥本に基づくとは決して考えられない。しかし、晃迥本は間接的な形で大きな影響力を持つようになった。というのも、『六祖法宝壇経』が元代に優位を占める存在となり、これが現代に到るまで続いたからである。

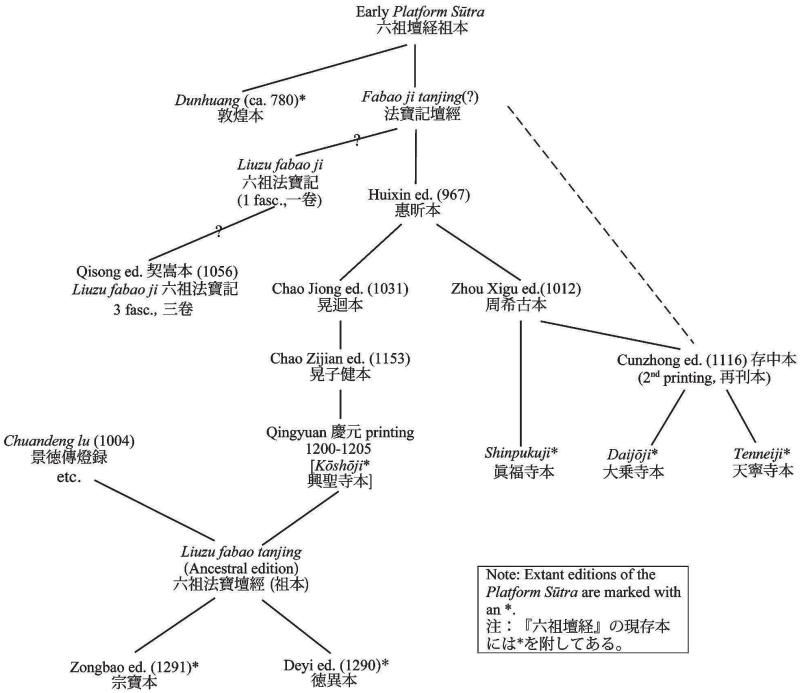
『六祖法宝壇経』の編者が晃迥本に付加した主な部分は、いわゆる「機縁問答」[39] を含んでおり、これらはほぼ全て『景徳伝灯録』から採られているという点について注目するのも興味深い。宋代に禅が展開するにつれ、「機縁問答」が禅の一番際立った特徴であると理解されるようになったと考えられる。しかし、『六祖法宝壇経』以前の『六祖壇経』諸本のどれにも、文字通りの「機縁問答」は記載されていない。宋代初頭から、『六祖壇経』は不十分であると考えられるようになり、文献から何かが欠けている感覚があったというのは意外なことではない。こうした所感は 1056 年の契嵩本の序に既に記されており、1108 年の『祖庭事苑』にも確認される。『祖庭事苑』は『六祖壇経』が広く流布していると記すものの、『六祖壇経』や他の初期の禅文献の「完本」が全く見つからないという嘆きを載せる [40]。つまり、『六祖法宝壇経』によって初めて、本当に申し分のないと考えられた『六祖壇経』が流布するようになったのであった。従って、『六祖法宝壇経』によってあっという間に他の『六祖壇経』諸本すべてが廃れてゆき、『六祖法宝壇経』こそが唯一の正統な『六祖壇経』であると考えられるようになるのに時間はかからなかった。『六祖壇経』には長きにわたる複雑な歴史があると私たちが自覚し始めたのは、つい最近のことなのである。

---

[39] この語は柳田聖山による造語であり、前近代の禅文献には見当たらないものである。McRae, John R., “The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism,” in *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, ed. by Steven Heine and Dale S. Wright, New York: Oxford University Press, 2000, p. 47 を参照のこと。

[40] CBETA, X64, no. 1261, p. 423, b3-8 // Z 2:18, p. 110, d17-p. 111, a4 // R113, p. 220, b17-p. 221, a4.

表 A



出典：Morten Schlütter, “Textual Criticism and the Turbulent Life of the Platform Sūtra,” in Richard VanNess Simmons and Newell Ann Van Auken, eds., *Studies in Chinese and Sino-Tibetan Linguistics: Dialect, Phonology, Transcription and Text*, Taibei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2014, p. 420.