

【思想研究】

初期禪宗と「般若經」

伊 吹 敦*

(日本 東洋大学)

はじめに

禪宗の人々は、佛性説あるいは如來藏思想に基づいて、現に「悟り」を獲得できると力説するとともに、「悟り」を實現するのに相應しい獨自の生活規範を定め、また、それに有効な種々の修行法を各種の經論を参考に案出した。そして、この思想と實踐の體系を説明するに當たって種々の經論を用いた。具體的に言えば、如來藏思想については『涅槃經』『楞伽經』『起信論』などが、生活規範については『梵網經』などが、そして、具體的な修行法とそれによって至りうる「悟り」の境地については『維摩經』や各種の「般若經」が用いられたのである。

初期の禪宗と經論の關係の概容は、およそ、上記のごとくであって、初期の禪宗で「般若經」が用いられたのは、主として次の二つの目的のためであったと言えるのである。

1. 「悟り」を得るための修行法を案出する際の契機として、また、その正當性の根據として用いるため。
2. 自分たちが得た、あるいは得ようとしている「悟り」が經論に合致し、眞正なものであることを示すため。

本拙稿は、この二つの面を中心に、初期禪宗において「般若經」がいか

*東洋大学文学部教授

に利用されたかを時間とともに辿ることによって、そこに禪思想の變化の反映を見ようとするものである¹。

一 東山法門以前

伝えられているように、『二入四行論』を菩提達摩が慧可に教えた内容を記したものと認めうるかどうかについては大きな疑問があるが²、これが後の東山法門に與えた影響を考えれば、これを最古の禪宗文獻と見做すことは無理ではないであろう。この文獻についてはかつて論じたことがあるが、『維摩經』『涅槃經』『法華經』『楞伽經』『成實論』『優婆塞戒經』『思益經』などといった經論を前提としたと見られる記述が見られるものの、明確に「般若經」に基づくと明示できる箇所は認められない。

しかし、これは般若思想を重視していないことを示すものではない。というのは、『二入四行論』の實踐そのもののが、如來藏の存在を信じる「理入」と「報怨行」「隨緣行」「無所求行」「稱法行」という「四行」、即ち「行入」の二つから成るが（これが「二入」である）、もともと「行入」は「六波羅蜜」の實踐、つまり、「稱法行」として捉えられており、そこから最も重要な「般若波羅蜜」を別出したのが「無所求行」、更に「無所求行」を實際に行う上で特に大きな問題となったのが「順緣」と「逆緣」への具體的對處法であったために、その二つを別出したのが「隨緣行」と「報怨行」であったと考えられるからである³。

このように『二入四行論』では、如來藏思想と並んで般若思想が極めて大きな比重を占めているにも拘わらず、その經證が用いられていないのは、般若思想そのものが自明の前提であったから、わざわざ經證を擧げる必要を感じなかったためであろう。この『二入四行論』は、後に慧可の弟子たちによって増補されて『二入四行論長卷子』へと發展するが、この増補部分では『維摩經』の影響力が壓倒的であるから、当初は、般若思想の根據として「般若經」よりも『維摩經』の方が重視されていたようである。

達摩－慧可の思想と実践を繼承發展させ、後世の禪宗の直接の母體となったのが道信（580-651）－弘忍（602-675）の師弟による「東山法門」である。東山法門における般若思想、あるいは「般若經」との関係については、次の四點が注目される。

1. 道宣（596-667）撰『續高僧傳』の「道信傳」に、吉州の町が賊に圍まれたとき、道信が町中の人たちに般若を念じさせたところ、賊が退散したとする逸話を傳えている⁴。
2. 淨覺（生歿年未詳）撰『楞伽師資記』の「道信傳」に道信の著作として『入道安心要方便法門』なる著作があったとし、その文章を引いているが、その中に、自分の教えが『楞伽經』の「諸佛心第一」と『文殊說般若經』の「一行三昧」に據るとする記述があったと述べている⁵。
3. 同じく『楞伽師資記』の「神秀傳」に據ると、則天武后に宮中に招かれた神秀が、東山法門の教えは何に基づくかと尋ねられて、『文殊說般若經』の「一行三昧」に基づくと答えたとする傳承を傳えている⁶。
4. 東山法門では慧淨撰の『般若心經疏』が重んじられ、その後も弟子たちによって傳持された。そして、その間、各系統で慧淨の注釋に改變を加えるなどしたため、續藏本慧淨疏、敦煌本慧淨疏、龍大本慧淨疏、敦煌本智詵疏等の様々な異本が成立したと考えられる⁷。

これによって、東山法門においても達摩－慧可以來の般若思想重視の立場がそのまま繼承されていたことが分かるが、特に注意すべきは、彼らが重んじた經典の中に『文殊說般若經』と『般若心經』が含まれていたという点である。このうち前者については、『楞伽師資記』の「道信章」において次のように引用されている（上の2に相當）。

「我此法要依楞伽經諸佛心第一。又依文殊說般若經一行三昧。即念佛心是佛。妄念是凡夫。文殊說般若經云。文殊師利言。世尊。云何名一行三昧。佛言。

法界一相。繫緣法界是名一行三昧。若善男子善女人。欲入一行三昧。當先聞般若波羅蜜。如說修學。然後能入一行三昧。如法界緣不退不壞不思議。無礙無相。善男子善女人。欲入一行三昧。應處空閑。捨諸亂意。不取相貌。繫心一佛。專稱名字。隨佛方所。端身正向。能於一佛念念相續。即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。亦與無量諸佛功德。無二不思議。佛法等無分別。皆乘一如成最正覺。悉具無量功德無量辦才。如是入一行三昧者。盡知恒沙諸佛法界無差別相。」⁸

これに據れば、「一行三昧」の内容が、念佛を一心に行うことで佛に見え、遂には「空」の體得に至るというものであった點が重要だったようである。このような形での『文殊説般若經』への言及は『楞伽師資記』に限られるが、これに關聯して注目すべきは、

1. 『傳法寶紀』の「あとがき」に當たる部分に、弘忍以降、餘りに多くの修行者が集まったために、能力の差を無視して、一齊に念佛を唱えさせて淨心を得させるという方法を採用するようになったと記されている⁹。
2. 神秀－普寂系の綱要書である『大乘無生方便門』の「授菩薩戒儀」に當たる部分に、『傳法寶紀』の記述に對應する修行法が説かれている¹⁰。
3. 宗密の『圓覺經大疏鈔』卷三之下に據れば、四川省に展開した弘忍門下に「南山念佛門禪宗」と呼ばれる一派があって、主たる修行方法として念佛を採用していたとされている¹¹。

等の事實であって、これによって東山法門において「念佛」が實際に修行に用いられていたということが知られるのである。従って、その基礎付けとしてこの經典が用いられていたということは十分に考えられることであり、この場合、『文殊説般若經』は、「悟り」の境地かいかなるものであるかを知らせるとともに、それを得させる修行法の根據を提供するものでも

あったと言える。

これと併せ考えるべきは、道信が人々に「般若」を念じさせたとする『續高僧傳』の記述である。一般の人々に空觀を行わせることは不可能であるから、思うにこれは、具體的には『文殊説般若經』に基づいて念佛を唱えさせたということに外ならないのではなかろうか。あるいは、もう一つの可能性として「般若經」を読ませたということも考えられるが、その場合は、東山法門において慧淨疏が傳持されていたという點、更に分量的に極めて短く、讀誦しやすいという點から見て、その經典は『般若心經』以外には考えがたい。そして、もしそうなら、賊が退散したのは、『般若心經』の「照見五蘊皆空。度一切苦厄」という言葉に對應するものと見做し得るであろう。

しかし、東山法門で『般若心經』が重んじられた眞の理由は、「度一切苦厄」よりも「照見五蘊皆空」にあったと見るべきである。というのは、後世の文獻であるが、『觀心論』に、

「菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時。了於四大五蘊。於空無我中。了見自心有二種差別。云何爲二。一者淨心。二者染心。」¹²

という、明らかに『般若心經』に基づく記述が見られるほか、金剛藏菩薩撰『金剛般若經註』や惠辯撰『心王經註』にも、これに對應する、

「前觀身爲微塵所成。今觀十八界空。求我人相不可得。故言非世界。」（『金剛般若經註』）¹³

「清淨是光明。普照一切者。謂陰入界一切法。陰者五陰。色受想行識是。入者十二入。內有六根。眼耳鼻舌身意。外有六塵。爲色聲香味觸法。名十二入。界者中間。六識六根六塵。卽是十八界。是以五陰十二入十八界是一切。行人觀之。空無所有。名之曰照。故云普照一切也。」（『心王經註』）¹⁴

等の記述を認めることができ、これらは、当時、実際に「五陰」や「十二入」、「十八界」を「空」と観ずる修行法が行われており、それを反映させた記載とみることができるからである。従って、この場合も『般若心經』は「悟り」の境地を示すとともに、そこに至る修行法の根拠を提供するものとして用いられていたと見てよい。

二 東山法門の兩京への展開と「般若經」

東山法門における修行生活は、「悟り」の獲得という點で非常に効果的であった。そのため修行者たちが全國から集まり、また、印可を得ると各地に散らばってその教えを擴めた。かくして東山法門は各地に分派を生じることになった。後世の名稱を用いれば、兩京に進出した「北宗」、嶺南に據った「南宗」、江蘇の牛頭山に據った「牛頭宗」、四川に展開した「淨衆宗」「南山念佛宗」等がこれである。この内、最も注目され、主流と見做されたのが兩京に展開したいわゆる「北宗」であったことは當然であって、則天武后に入内供養された神秀が弘忍の弟子の代表であることは他の兄弟弟子たちも舉げて認めるところであった。ところが、この形勢は荷澤神會（684-758）の登場によって一變することになる。そして、「般若經」觀においても荷澤宗にはそれまでにない特異な性格が現われるのであるが、それについて検討する前に、まずは「北宗」の「般若經」觀を確認しておきたい。

いわゆる「北宗文獻」に見られる「般若經」の引用を検討して先ず氣づくことは、東山法門の時代に重視された『文殊說般若經』や『般若心經』の比重が低下し、『金剛經』が擡頭してきているということである。先に言及したように、『文殊說般若經』への言及は『楞伽師資記』に二例見えるが、いずれも道信や弘忍との關聯のもとで語られたものである。恐らく、特に兩京などでは、淨土教との差別化などのため、「開法」（菩薩戒傳授を伴う法會を利用した一般の人々への布教）における念佛の意義が低下

し、更には「開法」そのものが衰退するに伴って、その存在意義を失っていったのであろう。

また、『般若心經』の依用についても、『觀心論』に、先に引いた文章以外に、

「問曰。既は無得。何有知耶。答曰。我今亦無德亦無知。是故經云。無智亦無得。以無所得。卽是菩提薩埵。」¹⁵

という例が見られるものの、外の文獻ではあまり見られない。もっとも、淨覺に『般若心經注』があることは注意すべきであるが、これは李知非の序文に、

「後開元十五年。有金州司戸尹玄度錄事參軍程暹等。於漢水明珠之郡。請注般若波羅蜜多心經一卷流通法界。」¹⁶

とあるように、人から頼まれたために撰述したものであり、内容的にも禪思想の影響が著しいとも言い難く、これをもって直ちに禪宗内で『般若心經』が重視されていたことの證據とするのは差し控えるべきであろう。

これに對して『金剛經』は、『觀心論』、『大乘無生方便門』、『修心要論』、『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（以下、『要決』）、『楞伽師資記』、『頓悟大乘正理決』（以下、『正理決』）¹⁷などにしばしば引用が見られ、『楞伽經』『梵網經』『大乘起信論』などとともに、最も重要な經論の一つと見做されていたことが窺われる。

それらの文獻でしばしば取り上げられている經文としては、先ず、

「凡所有相皆是虛妄。」¹⁸

「離一切諸相則名諸佛。」¹⁹

「若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來。」²⁰

等の「相」への囚われを戒める文章を擧げることができる。これらは要するに「空」思想であって、彼らが修行によって獲得した、あるいは獲得を目指した「悟り」の境地を表現したものと言える。

更に、『要決』や『正理決』では、「不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心」²¹という一節が取り上げられ、『要決』では、

「一切心無。是名無所。更不起心。名之爲住。而生其心者。應者當也。生者看也。當無所處看。卽是而生其心也。」²²

という注釋が施されて、「應無所住而生其心」がそのまま「無所處看」のことだとされるが、その後の説明に據れば、この「無所處看」とは、神秀門下で普遍的に行われていた「看心」「看淨」と同じものを指すことは明らかである。これも修行法の根據を経文にもとめた例と言えるが、「無所處」＝「無所住」のところに「生其心」＝「看」があるというのであって、それが虚無的なものではなく、一種の知覺を伴うものであることを明らかにしたものである。この意味からすれば、これも「悟り」の境地の表現と見做すことができる。

一方、『正理決』では、

「又問。所言聲聞住無相。得入大乘否。答。准楞伽經云。若住無相。不見大乘。所以不得取無想定。是故經文應無所住而生其心。」²³

という文章に見るように、「聲聞」のように「定」における「無相」の境地にも囚われてはならぬという文脈で末尾の一節が用いられており、基本的には『要決』と同じ立場であると言える。

更に、『金剛般若經註』によって、この「不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心」という經文に對する「金剛藏菩薩註」を見てみると、

「然眼根中入正受。於色法中三昧起。示現色相不思議。一切天人莫能了。於色法中入正受。於眼起定念不亂。觀眼無生無自性。說空寂滅無所有。寂滅道場。光明如來。來出現於世。爲度貪色衆生。乃至耳鼻舌身意。竝是解脫門。無所從來門。亦無所去門。何以故。六自在王。性清淨故也。」²⁴

となっており、『華嚴經』を援用して、この經文を禪定（三昧）に入りながら六根が自由に働き、煩惱に惑わされることがないという境地を表現したものと捉えている。これも基本的には同じ理解と見做してよいだろう。

『觀心論』と竝ぶ神秀＝普寂系の代表的な綱要書、『大乘無生方便門』では、例えば、

「問。是沒是邪定正定。〔答。〕二乘人滅六識證空寂涅槃。是邪定。菩薩知六根本來不動。有聲無聲聲落謝常聞。是正定。」²⁵

という文章に見るように、「二乗」は禪定に執着し、禪定中は認識活動を完全に否定しようとするが、禪定と認識活動を區別しない菩薩の境地こそ目指すべきだという主張がしばしば説かれているが、上に見たような『正理決』の「聲聞」批判は、この思想を繼承しつつ、その根拠を『金剛經』に求めたものと言える。

この外、注目すべき『金剛經』の依用例として、『正理決』で「何名般若波羅蜜」という質問に答えるに当たって、未詳の經典『入如來功德經』とともに『金剛經』の經文を用いて、

「所謂無想無取。無捨無著。是名般若波羅蜜。及入如來功德經。或有於三千大千世界微塵數佛所供養。承彼佛滅度後。又以七寶莊嚴其塔。高廣例如大千世界。又經無量劫供養之功德。不及聞斯法義。生無疑心而聽。所獲福德過彼無量百千倍數。又金剛經云。若有人滿三千大千世界七寶已用布施。及以恒河沙數身命布施。不如聞一四句偈。其福甚多不可比喩。諸大乘經中廣說此義。其福德除佛無有知者。」²⁶

などと述べて、自身の説く「般若波羅蜜」の価値を強調しているのを挙げることができる。これは、「悟り」＝「般若」を絶対視する自らの立場の正しさを經文によって基礎付けようとしたものであり、『正理決』が特にこれを強調するのは、インド僧への對抗上、經文による正當化が絶対に必要だったからであろう。

上記のように、『金剛經』が頻繁に使われるようになった理由は、それが彼らの思想を表現するのに相應しい經典であったところに求めることができるが、それとは別に、當時、『金剛經』が「續命經」と呼ばれて信仰を集めていたという社會状況も無視できない²⁷。そのことをよく示すのが金剛藏菩薩撰とされる『金剛般若經註』の存在である。この場合、『金剛經』が「心觀釋」の對象とされているが、同じ、「金剛藏菩薩註」として外に『觀世音經讚』の存在が知られ、『觀音經』が現世利益の經典として信仰を集めていたことを考えれば、『金剛經』が「心觀釋」の對象として選ばれた理由は、その思想よりもむしろ、人々の信仰心に迎合し、この著作が廣く受け入れられることを狙ったものと考えるべきであろう。「心觀釋」は、自身の思想を投影して行われるため、原理的にその注釋對象の思想に縛られないからである。

三 荷澤宗と「般若經」

上記のように、初期の禪宗では、次第に依據文獻において『金剛經』が占める比重が増していったのであるが、荷澤神會の登場は、この傾向に拍車をかけることになった。ただ、この問題を考える場合、荷澤神會とその門下を截然と區別する必要がある。

まず、荷澤神會は『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』）や『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』）などの著作において、自らが教え、實踐しているものを「般若波羅蜜」と呼び、その經證としてしばしば『金剛經』の文章を引いているが、その多くは、「相」への囚わ

れを戒める、あるいは、「應無所住而生其心」の經文によって「知」の必要性を力説する、更には「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出」²⁸等の經文によって「般若」の絶對的意義を強調するといったもので、從來の用法と基本的には異なるものではなかった。

ただ、ここで注意すべきは、北宗の文獻では「應無所住而生其心」は「二乘」への批判として利用されていたのが、荷澤神會では、『壇語』に、

「看諸菩薩行甚深般若波羅蜜多。佛推諸菩薩病處如何。般若經云。菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。無所住者。今推知識無住心是。而生其心者。知心無住是。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。祇如凝心入定。墮無記空。出定已後。起心分別一切世間有爲。喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定。定時則無慧。如是解者。皆不離煩惱。住心看淨。起心外照。攝心內證。非解脫心。亦是法縛心。不中用。涅槃經云。佛告瑠璃光菩薩。善男子。汝莫入甚深空定。何以故。令大衆鈍故。若入定。一切諸般若波羅蜜不知故。」²⁹

と言うように、「北宗」への批判に轉化されているということである（二重下線部が「北宗」の修行法に當たる）。つまり、神會は、少なくともこの點では、「北宗」と思想的に違いがなかったにも拘わらず、「北宗」が使っていた論法を轉用して「北宗」を批判したのである。

また、少なくとも神會の段階では、『金剛經』のみを偏重するといった傾向は認められず、「般若經」では、特に『勝天王般若經』や『小品般若經』が極めて重要なところで利用されている。このうち、『勝天王般若經』については、例えば『壇語』において「北宗」を批判するための經證として次のように用いられている。

「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。勝天王般若經言。大王。即是如實。世

尊。云何如實。大王。卽不變異。世尊。云何不變異。大王。所謂如如。世尊。云何如如。大王。此可智知。非言能說。離相無相。遠離思量。過覺觀境。是爲菩薩了達甚深法界。卽同佛知見。知識。自身中有佛性。未能了了見。何以故。喻如此處各各思量家中住宅衣服臥具及一切等物具知有。更不生疑。此名爲知。不名爲見。若行到宅中。見如上所說之物。卽名爲見。不名爲知。今所覺者。具依他說。知身中有佛性。未能了了見。但不作意。心無有起。是真無念。畢竟「見」不離知。知不離見。一切衆生。本來無相。今言相者。竝是妄心。心若無相。卽是佛心。若作心不起。是識定。亦名法見心自性定。馬鳴云。若有衆生觀無念者。則爲佛智。故今所說般若波羅蜜。從生滅門頓入眞如門。更無前照後照遠看近看。都無此心。乃至七地以前菩薩。都總驀過。唯指佛心。卽心是佛。」³⁰

ここでは、心中に「佛性」があるのだから外に求めてはならないとし、「如實」「如如」は「智」で「知」るもので「言」では説明できないとする『勝天王般若經』の經文を引いて、これが「法界」に「了達」することであって、「佛知見」であると説く。そして、その後、この「知見」という言葉を「知」と「見」に分けてその違いを説明した上で、結局のところ、「知」と「見」は別物ではないとし、更に『大乘起信論』の文³¹を引いて、心が「無相」「無念」になり、「般若波羅蜜」が得られれば、直ちに「生滅門」から「眞如門」に入り、「佛心」「佛智」を得るのであるから、「前照後照遠看近看」などといった「北宗」で行われている「看心」修行など必要ないと説いている。

一方、『小品般若經』については、『定是非論』で次のように論じられる。

「云何無念。所謂不念有無。不念善惡。不念有邊際無邊際。不念有限量無限量。不念菩提。不以菩提爲念。不念涅槃。不以涅槃爲念。是爲無念。是無念者。卽是般若波羅蜜。般若波羅蜜者。卽是一行三昧。諸知識。若在學地者。心若有念起。卽便覺照。起心卽滅。覺照自亡。卽は無念。は無念者。

即無一境界。如有一境界者。即與無念不相應。故諸知識。如實見者。了達甚深法界。即是一行三昧。是故小品般若經云。善男子。是爲般若波羅蜜。所謂於諸法無所念。我等住於無念法中。得如是金色身三十二相大光明。不可思議智慧。諸佛無上三昧。無上智慧。盡諸功德邊。是諸功德。諸佛說之猶不能盡。何況聲聞辟支佛能知。是無念者。六根無染。見無念者。得向佛知見。見無念者。名爲實相。見無念者。中道第一義諦。見無念者。恒沙功德一時等備。見無念者。能生一切法。見無念者。能攝一切法。」³²

ここで注目すべきは、東山法門以來、「一行三昧」の經證は『文殊說般若經』に求められてきたが、ここではそれが『小品般若經』に代えられているということである。この理由は明白である。即ち、荷澤神會は「一行三昧」という言葉には意義を認めたものの、その内容が東山法門以來の「念佛による淨心の獲得」であれば、「北宗」の「看心」「看淨」を認めることになってしまう。そこで、「一行三昧」を『小品般若經』の「無上三昧」と同一視することで、その内容を「般若波羅蜜」＝「無念」に置き換え、自身の主張との整合性を取ろうとしたのである³³。

このように荷澤神會は、從來の「般若經」觀を基礎としつつ、自らの新たな主張の根據をも『勝天王般若經』や『小品般若經』等の「般若經」に求めようとした。神會によって「般若經」の重要性はこれまで以上に増したと言えるが、これは彼の思想が「般若波羅蜜」＝「無念」を絶対視するものであったことによる當然の歸結と言える。

神會においては、各種の「般若經」は、その思想内容のゆえに尊ばれたのであるが、弟子たちの時代になると、經典の思想を問題にする以前に、單に『金剛經』だけを絶対化するようになり、ほとんど「金剛經信仰」と言ってよいようなものになってしまったようである。そのことを最もよく示すのが、『定是非論』中の増補部分である。即ち、『定是非論』には、文脈上、後代の附加と見做すべきところが二箇所存在するが³⁴、そのいずれもが、例えば、

「和上言。告諸知識。若欲得了達甚深法界。直入一行三昧者。先須誦持金剛般若波羅蜜經。何以故。誦持金剛般若波羅蜜者。當知是人從小功德來。譬如帝王生得太子。若同俗例者。無有是處。何以故。爲從最尊最貴處來。誦持金剛般若波羅蜜經亦復如是。是故金剛般若波羅蜜經云。不於一佛二佛三四五佛而種善根。已於無量千萬佛所種諸善根。得聞如是言說章句。一念生信。如來悉知悉見。何況全得書寫受持讀誦爲人演說。」³⁵

「願我盡未來劫常捨身命供養金剛般若波羅蜜。願我堪爲般若波羅蜜主。常爲一切衆生說金剛般若波羅蜜。願一切衆生聞說金剛般若波羅蜜。獲無所得。」³⁶

のような、『金剛經』の誦持を勧める文章、あるいは（この部分の作者による）將來にわたって「金剛般若波羅蜜」を説き續けようとする決意の表明によって埋め盡くされているのである³⁷。

ここで特に注意されるのは、第一の引用文において、荷澤神會が『小品般若經』に改めた「一行三昧」の經證が、内容的に關聯性が見られないにも関わらず、『金剛經』に改められていることであって、何が何でも『金剛經』が絶対だとする神會門下の思想を反映している。

神會門下の「金剛經信仰」を示すもう一つの例は、『師資血脈傳』に見られる後代の改變である。『師資血脈傳』については『定是非論』の序文に言及があるが、現行の石井本『南陽和尚問答雜徵義』の末尾に附録されている達摩から慧能に至る傳記がこれに当たると考えられている。現行の『師資血脈傳』では、例えば、

「于時忍禪師年七歲奉事。經餘三十年。依金剛經說如來知見。言下便證最上乘法。悟寂滅。忍默受語。以爲法契。便傳袈裟。以爲法信。如雪山童子得全如意珠。」（道信傳）³⁸

「于時能禪師奉事經八箇月。師依金剛經說如來知見。言下便證若此心有住。

則爲非住。密授默語。以爲法契。便傳袈裟。以爲法信。猶如釋迦牟尼授彌勒記。」(弘忍傳)³⁹

などに見るように、達摩から弘忍に至る五人の祖師たちが『金剛經』によって付法を行ったと記されており、禪宗において代々『金剛經』が絶対視されてきたかのような書きぶりであるが、成立した当初の『師資血脈傳』に基づいて書かれたと見られる『歷代法寶記』の各祖師の傳記には、これらに對應する部分がないから、この場合も、『金剛經』に關する記述は、神會の門下による後代の附加と見るのできるのである⁴⁰。

「般若波羅蜜」の重要性を説くために『金剛經』の文章を引くことは神會にも見られたが、その門下においては『金剛經』そのものが絶對的な意義を持つとされているのであって、全く新しい『金剛經』觀であると言える。そして、これが問題なのは、「般若經」が戒める「著相」に外ならず、明らかに禪宗の傳統や神會の説にも背くものであるという點である。どうしてこのような奇怪な説が出てきたかは重要な問題であるが、思うに、神會による禪思想の改變がこれに關係していたのであろう。即ち、神會は「北宗」批判の過程で、『定是非論』の、

「遠法師問禪師。嵩岳普寂禪師。東岳降魔藏禪師。此二大德皆教人坐禪。凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心内證。指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人坐。不教人凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心内證。何名坐禪。和上答。若教人坐。凝心入定。住心看淨。起心外照。攝心内證者。此障菩提。今言坐者。念不起爲坐。今言禪者。見本性爲禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門爲是者。維摩詰不應訶舍利弗宴坐。」⁴¹

等の文章に見るように、東山法門以來の「看心」「看淨」を否定し、更には、「坐禪」修行そのものの意義も原理的に否定し、「般若波羅蜜」=「無念」を絶對化した。それが「一行三昧」の理解に反映されていることは既

に見た通りである。この神會の説は「理念」、あるいは「思想」としては理解も評価もできるものであるが、弟子たちにとってみれば、東山法門以來、その効果が確認されていた修行法が否定されたことを意味し、「悟り」の獲得が難しくなり、教團の求心力も衰えていったものと推測される。しかし、それでも彼らは一派を維持する必要があったから、神會が強調した「般若波羅蜜」を自派の據り所として崇拜するようになり、それがやがて「般若波羅蜜」を説く代表的な經典である『金剛經』への信仰へと轉化したと考えることができるのである。

この「金剛經信仰」は、思想的には大きな問題を含むものであったが、神會門下では次第に一般化していったようである。そして、その過程で、薪賣りをしていた慧能が『金剛經』を讀誦する顧客の聲を聞いて五祖弘忍に入門したとする『六祖壇經』の説話が作られ、更には、『六祖壇經』では文盲とされていたはずの慧能の著作として『金剛經解義』が創作されるに至ったのである⁴²。そして、慧能の「第六祖」としての地位が定まり、南嶽懷讓(677-744)や青原行思(?-740)がその二大弟子とされた後も、この神會門下の説がそのまま繼承されたため、禪宗の思想を代表する經典が『金剛經』であるとする觀念が一般化し、更には、近代における胡適の主張、即ち、神會はそれまでの『楞伽經』の地位を『金剛經』で置き換えたとする説をも導いたのであるから、その影響力の大きさは驚くべきほどである。

むすび

以上、初期禪宗における「般若經」の依用状況について概観したが、最も注目すべきは、東山法門以來、しばしば「般若經」が「悟り」を得るための具體的修行法を基礎付けるために用いられてきたのに、荷澤神會に至って北宗を批判する過程で禪觀修行そのものを「漸悟」として否定したため、この用法が行われなくなり、その門下においては、それに代わって

「金剛經信仰」とも言うべきものが出現したということである。この後、禪思想は馬祖道一によって更に大きな轉換を遂げ、經文の依用そのものが原理的に否定されたため、ここで扱ったような諸問題はやがて忘れ去られることになるわけだが、神會門下の「金剛經信仰」のみは六祖慧能の傳記と結び付くことで今日まで生き延びることができたのである。

【註】

- 1 なお、筆者は、既にこの問題に関連して「初期禪宗における『金剛經』」（阿部慈園編『金剛般若經の思想的研究』春秋社、1999年）と題する拙稿を公表している。併せて参照されたい。
- 2 これについては、拙稿「『二入四行論』の成立について」（『印度學佛教學研究』55-1、2006年）、同「『二入四行論』の作者について―「曇林序」を中心に」（『東洋學論叢』32、2007年）を参照。
- 3 前掲「『二入四行論』の成立について」を参照
- 4 大正藏 50、606 中。
- 5 柳田聖山『初期の禪史 I』（禪の語録 2、筑摩書房、1971 年）186 頁。
- 6 前掲『初期の禪史 I』298 頁。
- 7 拙稿「般若心經慧淨疏の改變に見る北宗思想の展開」（『佛教學』31、1992 年）を参照。
- 8 前掲『初期の禪史 I』186 頁。『文殊說般若經』の引用は、大正藏 8、731 上に對應箇所がある。
- 9 前掲『初期の禪史 I』420 頁。
- 10 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（鈴木大拙全集 3、岩波書店、1968 年）168-169 頁。
- 11 續藏 1-1-14、279 張裏上。
- 12 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』（大東出版社、2009 年）105 頁。
- 13 拙稿「金剛藏菩薩撰『金剛般若經註』校訂テキスト」（『東洋學研究』40、2003 年）119 頁。
- 14 方廣鎬主編『藏外佛教文獻 第一輯』（宗教文化出版社〈北京〉、1992 年）258-259 頁。
- 15 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』152-153 頁。

- 16 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（柳田聖山集6、法藏館、2000年）597頁。
- 17 なお、『正理決』は荷澤神會以降の成立であるが、著者、摩訶衍が中原で修學した時期は早く、その思想は8世紀前半の神秀門下の繼承と見做すべきであるから、ここに掲げた。
- 18 大正藏8、749上。この經文は『觀心論』、『大乘無生方便門』、『正理決』等に引かれている。それぞれ、前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』122頁、前掲『禪思想史研究 第三』168頁、上山大峻『敦煌佛教の研究』（法藏館、1990年）545頁を参照。
- 19 大正藏8、750中。この經文は『正理決』に繰り返し引かれている。前掲『敦煌佛教の研究』543頁、544頁、546頁、548頁等を参照。
- 20 大正藏8、752上。この經文は『觀心論』『修心要論』『要決』等に引かれている。それぞれ、前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』122頁、同上47頁、上山大峻「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」（『禪文化研究所紀要』8、1976年）98頁等を参照。
- 21 大正藏8、749下。
- 22 前掲「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」96頁。
- 23 前掲『敦煌佛教の研究』544頁。
- 24 前掲「金剛藏菩薩『金剛藏菩薩註』校訂テキスト」117頁。
- 25 前掲『禪思想史研究 第三』176頁。
- 26 前掲『敦煌佛教の研究』549頁。『金剛經』の經文は、大正藏8、749中、750上等に對應箇所がある。
- 27 これについては、高橋佳典「玄宗朝における『金剛經』信仰と延命祈願」（『東洋の思想と宗教』16、1999年）を参照。
- 28 大正藏8、749中。
- 29 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、1996年）9-10頁。
- 30 前掲『神會和尚禪話錄』11-12頁。『勝天王般若經』の引用は、大正藏8、694上に對應箇所があるが、後半にかなりの相違が見られ、自由に取意されている。
- 31 引用される『大乘起信論』の文は、大正藏32、576中に對應箇所がある。ただし、經文の「向佛智」が意圖的に「佛智」に改められている。
- 32 前掲『神會和尚禪話錄』39頁。『小品般若經』の引用は、大正藏8、581下に對應箇所がある。
- 33 なお、敦煌本『六祖壇經』では、「一行三昧」が『維摩經』の「直心是道場」

(大正藏 14、542 下)、「直心是菩薩淨土」(538 中)という經文と結び付けられているが(楊曾文『敦煌新本 六祖壇經』上海古籍出版社、1993 年、15 頁)、これはこの更なる展開と言える。

- 34 前掲『神會和尚禪話錄』34 頁 15 行～38 頁 16 行、並びに 40 頁 4～13 行。
なお、この問題を最初に取り上げたのは、竹内弘道「『南宗定是非論』の成立について」(『印度學佛教學研究』29-2、1981 年)であるが、どの部分を後代の附加と認めるかについて筆者と見解の相違がある。
- 35 前掲『神會和尚禪話錄』35 頁。『金剛經』の引用は、大正藏 8、749 中に對應箇所がある。
- 36 前掲『神會和尚禪話錄』40 頁。
- 37 この増補部分にも神會が用いたのと同じ『勝天王般若經』の文章が引かれているが、それとは別に、この經典の中から「般若波羅蜜」を信受する功德を讃える經文や「此修多羅」(=『勝天王般若經』)を障礙することの罪の大きさを説く經文が引かれており、しかも、それらの引用では、『勝天王般若經』の「般若波羅蜜」が「金剛般若波羅蜜」に、「此修多羅」が「金剛般若波羅蜜經」に勝手に改められていることは注意すべきである。
- 38 前掲『神會和尚禪話錄』107 頁。
- 39 前掲『神會和尚禪話錄』108 頁。
- 40 このことを最初に指摘したのも竹内弘道氏である。氏の「荷澤神會考—『金剛經』の依用をめぐる」(『宗學研究』24、1982 年)を参照されたい。なお、このように『金剛經』の傳授が説かれるに当たっては、恐らく、神會の歿後、『楞伽經』の傳統を強調する淨覺の『楞伽師資記』が流布したことが影響を與えているであろう。また、敦煌本『六祖壇經』の末尾に傳持者の系譜が書かれていることによって、『六祖壇經』の價値を絶對化し、それを傳授するという思想があったことが知られるが、これは、このような『金剛經』の絶對化とその傳授とを更に發展させたものと見做すべきである。
- 41 前掲『神會和尚禪話錄』30-31 頁。
- 42 これについては、拙稿「『金剛經解義』の成立をめぐる」(『印度學佛教學研究』45-1、1996 年)を参照されたい。