

『菩提達摩論』の禅旨とその意義*

朴 健 柱**

(韓国 全南大学校)

I. 序言

① 「情事無寄」の禅

古来、様々な基準や根拠をもって東アジアの禅思想が論じられてきた。その中、『続高僧伝』著者の道宣(596-667)が、当時中国で盛んだった定学の二大潮流として、僧稠と達摩の二系統があることを紹介し、両者を対比しながら評価した内容がある。本稿では、その道宣の評価を分析し、彼がそのように論じた意味および意義を検討する。

両系統については、既に多方面から分析されてきたが、最初期の立場を伝えており、達摩の四代に当たる道信とほぼ同時代人である彼の僧伝が、大体に模範として称賛されているため、彼の評説は必ず参考すべき資料である。彼の評説は、インドの禅が初めて流入し受容された三世紀以降、小乗・大乘禅がある程度中国に紹介・受容・実修され、それを経験した以降の事情を反映している。したがって、彼の観点は東アジアの禅思想を論じる上で、十分に基準となるだろう。

当時の定学の二大規範として両系統をあげていることは、両者の影響力が相当に大きく、性格が大いに異なっていたことを意味する。要約すれば、道宣は「情事の有無」で両者の性格を区分している。ここで「情事」とは、禅定行によって得られる禅味に対する愛着である。また「解」がなされながら法相に対して生じる愛着と、その法相に向けられる心情である。修証

*原題「『菩提達摩論』의 禅旨와 그 의의」

**박건주 (パク・コンジュ)。全南大学校人文学部講師。

の各階位における修証による果として、諸段階の解と禪定をともに経験することになる。諸々の大乘経論は、その禪定を重視しながらも、一方ではそれに対する貪着を警戒する。ところが、義解の側面より、一方的に禪定の成就を強調するのが、僧稠の系統だとすれば、達摩の系統は禪定楽や解も一つの法執であるとし、「情事に無寄する」ことを強調する。

道宣は、以下のように、僧稠と達摩の禪法を対比させながら論じている。

僧稠の禪法では、念処を清浄なる模範として尊ぶに値するものとして尊ぶ。達摩の禪法は、虚を宗となすから、玄旨が幽玄で奥深い（幽隲）。〔僧稠の法は〕尊ぶに値するから情事が顕れやすい。〔達摩の法は〕幽玄で奥深いから、その理性（理法、禅旨）に通じ難い¹。

東アジアの禪法（禅思想）は、情事に留まること（情事が顕れること）の有無によって二種に統括・区分されるといえる。そして、情事に執著することや留まることのない禪法が、まさしく達摩禅の根幹であり、特性である。僧稠の禅には、四念処を根幹とした諸々の禅定行、そして、修証によって得られる禅定に愛着する病気があり、達摩禅は禅旨が深いだけに難解な側面がある。そのため、初期には自派の禅旨を明確に理解した者は少なかった。初期には大乘教学に精通している禅師たちによる『楞伽经』の注釈が、初期楞伽禅の勃興の基礎となったが、『楞伽经』研鑽は徐々に衰退していった。

達摩禅は主に『楞伽经』に依拠しているため、楞伽宗とも呼ばれているが、『楞伽经』には中観・唯識の法門が調和しながらその要義が広く説かれている。達摩禅は大体にその要義を根幹とする。

『続高僧伝』によれば、達摩大師が初めて華北で教化を行った時、多くの人々が集まって仰ぎ教えを受けた。しかし、その理法が難解だったため、大衆的に広く広まり難かった。また、その禪法は色々な面で破格であったため、平凡な禪法を行っていた者たちから反感を買い、迫害を受けること

になった。実に達摩禅は、すべて大乘経論の深義に依拠したものであったが、そのレベルの理法を理解していない者たちは、たとえ大乘経典を研究していたとしても、達摩禅を理解することができなかつたのである。結局、達摩大師も一部勢力の反感によって示寂し、弟子の二祖慧可も多く迫害を受けて逃避生活をした。

「定学の王宗」と称されていた道恒は、北齊の首都であった鄴で千人の弟子たちを率いていたが、慧可の「情事を付けるな！（情事無寄）」という言葉をもつて魔語だと批判した²。これは、達摩禅が一般の定学とどう異なるかを明確に示す極めて重要な資料である。慧可の「情事を付けるな！」という言葉は、達摩禅の要旨を述べたものであり、特に当時盛んであった定学集団の禅法を念頭に置いてそのような誤った道に行かないよう導くという意味も含んでいる。当時、慧可は鄴都で多くの活動と成果をあげていた。同一地域において異なる法を広めていく際には、仕方なく自宗の法を相手の法と対比させながら説かざるを得ない。また、大乘禅法からみても、情事が顕れ易い行が正法として盛行した現実を、慧可はそのまま傍観することができなかつただろう。彼は当時の定学の禅法を、情事に結びつきやすいものであると、公然と批判したと思われる。それゆえ、定学の集団を率いていた道恒が、その慧可の言葉に対して大きく憤怒したのである。定学の道恒は、弟子たちを送って慧可を攻撃したが、送られた弟子たちすべてが、むしろ慧可の弟子になってしまった。道恒は彼を権力を借りて弾圧し、害を与え、他地域へ追い出した。

慧可が「情事を付けるな！」と言ったのは、一般の定学系列のうち、ある法相を崇めて懐念したり、定楽受の味に愛着したりする行を批判したのであり、これをもって情事に留まったり妨げられたりしてはいけないという達摩禅の要旨をあらわしたとも言える。大体に達摩禅を除いた他の定学では、禅定の進展による禅定楽を細分化し、修証上で経ていく諸々の段階として施設する。一方、達摩禅では、禅定の深さや進展による修証上の段階を論じる場合は殆どない。「心悟見性」を一大課題として、それを前提

に禅法を説くのが一般的である。

道恒は、自分たちの慣行が情事から離れられていないという批判を、納得できなかったかもしれない。「情事を付けるな！」とは、すなわち「心に如何なる法相をも付けるな！」「念処や三昧樂にも愛着するな！」「心をどこへも向けたり置いたりするな！」という意味である。そして、仏説の全ての法相に対して愛着してはいけないという意味である。修証の過程で得られる諸々の解や禅定樂に愛着したり、心が傾いたりしてはいけない。それゆえ、無心や直心、無念などが強調される。ただ心のみであるから、取るものや捨てるべきものが存在するのではない。能所が別にあるわけではなく、「一切法不可得」だからである。法相に向かえば、本心を逃すことになる。法相がどれだけ素晴らしくても、それはあくまでも一つの概念であり、相である。たとえ自分自身がその法に基づいて修証してきたとしても、実に証した後には、それを捨てなければならない。

以上の如く「情事を付けないこと」が、初期禅宗の重要な一つの特性である。このような側面は、六祖以前の初期禅師たちの法門集（対話録）『菩提達摩論』に明確にあらわれている。本稿は、その箇所を中心に解説し、その禅法（禅思想）の意義を考察したい。

② 『菩提達摩論』

『菩提達摩論』は初期禅宗の代表的な法門集である。仏教思想の資料が少ないため、ほぼ空白状態だった初祖および二祖慧可から五祖弘忍以前の達摩門下の禅師たちの禅法と活動を伝える極めて貴重な資料である。『菩提達摩論』は、最初に達摩の弟子の曇林が編集した『達摩論』に、後代の初期禅師（六祖以前）たちの語録問答を追加したものである。本書は、最初の『達摩論』よりその価値がより大きくなったわけである。幸いに韓国で発刊された二種の刊本、すなわち『菩提達摩四行論』（天順本；全北の南原、1464年）と『四行論』（『禅門撮要』本；梵魚寺、鏡虚、1908年）をはじめ、一世紀前に敦煌で発見された九種の写本、すなわち〈北京宿99〉、

<S2715>、<S3375>、<P3018>、<p4634>、<P2923>、<P4795>、<P7159>、<S1880>が伝わっている。それらの中、<P3018>本は、題名を『菩提達摩論』としており、847年日本の恵運律師がもたらした書物の目録『恵運律師將來教法目録』にも『菩提達摩論』一卷が含まれている。これは散逸したが、本書の題名を決めるにあたっての根拠となる。鈴木大拙が、前部に伝来の『二入四行論』があり、それに続いて、達摩大師と慧可大師をはじめとする諸々の禅師たちの問答が長く続けられる点から、『四行論長卷子』という仮題を付けて以来、その題名が近來まで通用されてきた。一次編集者は、達摩の弟子の曇林であり、五祖弘忍の言葉、一条を除けば、すべて彼以前の禅師たちの教えである。説法者として登場する禅師は、総じて三十人ほどであり、禅師たちの言葉、百二十小節ほどが含まれている。中国で楊曾文が達摩大師に関連した諸資料とともに諸本を合録し対校・訳注して『菩提達摩四行論』の題名で出版した³。そして筆者が、諸本を総合的に対照し、題名を<P3018>に記載された『菩提達摩論』とついで、訳注・解説をつけて出版した⁴。この本で、諸本の発見や伝承の来歴、訳注の成果をまとめて解説した。

1464年全北の南原で重修された天順本は、高麗太祖の諱「建」が欠画になっていることから、高麗で刊行されたこと、そして、中国の敦煌石窟に埋もれていた間にも、高麗、朝鮮、韓国、日本でその伝承が続いていたことが分かる。すなわち、達摩禅の精髓がまさしく『菩提達摩論』であり、その命脈が微かに韓末まで続き、1900年代初に日本において敦煌本と合流するようになったのである。そして、2000年代に入って東アジア三国で、諸本の総集や対校・訳注作業の成果が続けられている。このことは、まさに本書の持つドラマチックな歴史性を示すのである。

本稿で引用する『菩提達摩論』の原文は主に、鈴木大拙がまとめた本と、それ以降、田中良昭によって追加された箇所可依拠するが、欠落箇所は『天順本』と『楞伽師資記』をもって補った。そして、各文句において異同がある場合、楊曾文の校本など諸本を対照して正文を選び、その事情を脚注

で解説した。

Ⅱ. 達摩禅と『菩提達摩論』

『菩提達摩論』では、禅宗の頓法においても究極の法門といえる禅旨が、簡略な対話形式をもって説かれている。その短い対話の中で様々な大乘経論が引用される。禅宗は「先悟後修」を重視する。『二入四行論』における「藉教悟宗」とは、「教を通じてまず心性（宗）を了知せよ」という意味である。「見性成仏」や「識心見性」も同一の意味である。心性を了知する前には、禅宗の頓法を行うことが出来ない。それゆえ、禅宗では、未だ心性を了知していない者たちのために、漸法もあわせて説く。漸法においては方便行として観行が奨められる。大乘経論の深義を自心をもって観察して心性を了知すれば、観行を断じた絶観の行が行われ、それから頓法が行われる。その心性が空寂して起こることなく（心不起）、知ることなく、見ることなく、分別することもないと知る。一切が能所を離れた一心であり、ただ心のみであるから、一切法は不可得であり、無生である。それゆえ「不作意」「無心」「不用心」「不思」「無行」「無願無求」「如如」「無事」「無修之修」「忘心」の行が行われていく。そして、法相に依拠していた行もなくなって、能智が捨てられる。能智も捨てられ、空寂なる心性に靈知（体知、覚性、心体、真知）が「寂而照」することによって覚智の用が自然に備われる。分別を離れており、覚智が備われている故に、その用が自然に作用するようになる。その覚智は、まさしく、一切がただ自心のみであることを了知（覚）した智である。つまり、寂（分別を離れたこと）たる中、自然に起こるものが覚智である。分別することが出来ないわけではないから、「分別することなく分別する」という。すなわち、分別を断じることなく、自心の本性が本来そうであって、本寂の処において起こることがないわけでもない。しかし、不動なる本寂から離脱したのではなく、そのような本性に合致しているのである。また、その本性は対象ではなく、

常にそのように具現されるだけである。『楞伽經』では「分別を離れたものが、まさしく真如である」と説きながらも、ただ分別しない行だけでなく、唯心であることを悟った覚智があってこそ、二執を断じることができる故に「分別できないという意味ではない」という⁵。唯心を了知するためには、分別が必要であるが、既に了知したならば、心が心を対象とすることが出来ない。本来、そして、常にそうであって、そうでない場合はない。心が分別しない故に、分別する様子が顕れる。心は分別せず常に不動なる故に、万象の生住異滅があらわれる。生住異滅する万象の渦巻きの中、不動なる心性は常に如如である。あたかも「海と波の譬喩」の如くである。それゆえ、分別することなく分別するという。実に自分自身の心は、無始以來、常にそのようなところに、そのような意味を備えて具現されている。本書において主に引用・依拠している経論は、『楞伽經』『維摩經』『般若經』『諸法無行經』『涅槃經』『金剛經』『仏藏經』などである。その要旨はほとんど、達摩禪の根幹となる禪旨であり、大体に禪家の諸法門に共通する禪旨である。ただ、特別なことは、そのような禪旨をよく理解し修証したとしても、そのように知り、そのように証したと思う場合に、すなわち、法相を作ったり取ったりする場合に、妄想の法門が強調されるという点である。

いわゆる一切事の処、一切色の処、一切悪業の処において、菩薩はそれをもって常に仏事を行い、常に涅槃を成就するから、すべて大道である。一切処に即する故に、処しない処がない。処する処すべてがまさしく法の処、まさしく道の処である。菩薩は一切処がまさしく法の処であると見る。菩薩は一切処を捨てることなく、一切処を取ることなく、一切処を簡択することなく、何時でも何処でも仏事を行う。生死に即して仏事を行い、迷惑に即して仏事を行うという第一義の大乗禪・菩薩禪が広がっている。

どれだけ素晴らしく正しい仏菩薩の法門であるとしても、それは言語文字によって時に応じて方便として仮立されたものである。その法門は一つの知見であり、概念である。その法門が大乗の教えである場合は、概念を

離れさせる概念であるため、「以幻除幻」（以幻制幻）という。知見が生まれ、それに留まれば、それは頭に浮かんだものであるから、一つの概念であり、頭に浮かんだ想念である。すなわち、想念が真理そのものとなることができないのである。真理を頭に浮かべれば、それは想念である。そのため、その意味を知った後、その意味によって知られた（悟った）法も捨てなければならないという。捨てた後には、その意味が自然に相応してくる。そのため、永明延寿は「言葉無しで伝えた法を示す際、語言以前の段階でなければ契合できない」と述べた（『註心賦』巻二、後述）。すなわち、分別（想念）の段階以前であるこそ、真理そのものに契合するというのである。また、彼は、真理そのものを「祕密の門」と述べる（『註心賦』巻二）。真理そのものは、言語文字をもって表現することが出来ない。仏陀の教えも、言語文字によって説かれた法相としての想念である故に、真理そのものを覆い、曇らせる。そのため、大乘の法門では、説かれた法相をすべて捨てなければいけないと説かれる。『菩提達摩論』（小節23）の問答では、貪欲は凡夫心であり、無生と理解するのは声聞心であり、無自性と理解するのは縁覚心であり、知解せず迷わないのは菩薩心であると答える。しかし、「覚ることなく、知ることもないのは、どういう心ですか」という質問には答えない。答えない理由を「法は答えられない故である。法は無心であるが、それに答えれば、心が有ることになってしまう故である。法には言説、知解、知見がないが、それに答えれば、言説、知解、知見が有ることになってしまう故である（要略）」⁶という。大乘経論の要旨「一切法不可得」とは、説かれた法相すべては得ることが出来ないという意味である。「得ることが出来ない」とは、すでに当念当処の自心の本来処に、完全に本来備わっているという意味である。本来、自心の外に別に存在するのではなく、対象ではないから、無かったものを新たに得ることはない。これが不可得の意味である。ところが、説かれた法相に向かえば、自心の本処を離れて外の想念（概念）に向かい、それを宝とみなして取るようになってしまう。『法華経』における長者窮子の譬喩も、その意味を説いた

ものである。そのため、大乘経論と禪家では、修して仏となるというのを妄念とみなす。「本來是仏」であるのに、どんな修行をして「作仏」するのか。それゆえ、自身が「作仏」というのを、我慢心ともいう。仏は分別を離れているのに、どうして、修行という作意の行によって成仏するとか。これに対して、大乘経論と禪家は、無作意の行を強く強調する。しかし、修行がないわけでもない故に、無修の修という。作意の行が無い故に、無修であり、作意のない行は有る故に、無修の修という。

荷沢神会の『南陽和尚問答雜微義』（石井本）には「もし、妄念であることを覚知すれば、覚知と妄念がともに自然に滅する。これがまさしく心を了知する道である。」⁷と説かれている。覚知すると知解が起こるが、覚知したことが智慧として力を発揮し、無明を除いていく。覚知したところが事物に慣れると、覚知した知解も超えることになる。すなわち、覚知した意味が日常生活において具現されるようになるのである。ただ、覚知したところに、情事（愛著）だけ付けなければいい。そのほか、人為的な心行は必要ではない。ここに「情事無寄」の重要さと素晴らしさがある。

中道とは想念を離れた境地のことであるが、中道という想念を起こせば、それは妄念になってしまう。「事に即する」ことは、心に如何なる影像もなくこそ可能である。心が感じられても、そこには既に心の影像があるため、事に即することが出来ない。事そのものの真面目は、心の影像がなくなって身で証してこそ、真に体得することが出来る。それゆえ、真実なる証は、身で証することであり、それを身証、体証という。一切の思念を離れ、心も忘れてこそ身証し、身証すれば得力する。文字語言をもって思念すると、その思念が他の思念につながり、元気を消耗される。その文字語言が、仏説の法相であっても同様である。身証の境地は、思念や言語分別、心の相を離れている故に、言語文字をもって表現することが出来ない。ただその一面を、諸々の理を以てあらわすだけである。それゆえ、その理は事に即する指針となる。これを理入という。しかし、その理は文字語言による教理として開示されたものであるから、理の意味が具現されるため

には、その理を明確に通達した後にその理に留まったり向かったりしてはいけない。それでこそ、悟りが堅固となって、日常の生活（事）において苦悩や楽に揺らいだり動転したりしなくなる。そうでなければ、たとえ理を洞察したとしても、堅固でなく力が弱くて習力（業力）に巻き込まれ、動転することになってしまう。したがって、一切処において「無心」をなすべきであり、「無心」をなすという考えさえも完全に忘れるべきである。心を忘れる（忘心）ことが達摩禅の核心であり、『菩提達摩論』の要旨である。

Ⅲ. 『菩提達摩論』に見る情事無寄の禅旨

「情事無寄」の禅旨は、無心・忘心・身証の境界に入るための基礎・基盤となる行である。『菩提達摩論』の文章をあげて解説し、その意味について考察したい。

『菩提達摩論』（2013）⁸ pp.107-8、小節<41>には、次のような教えがある。

<41>（前略）動かないのは、邪を離れずに、まさしく正である。理解した時に邪がないから、必ず邪を離れてこそ正が得られるのではない。有に即して有でないから、動かないままで有を見る。無に即して無でないから、動かないままで無を見る。法に基づいて見ると、邪と正が全く異なる。それゆえに「動かない」という。経に曰く「邪相をもって正法に入る」⁹。また、曰く「八邪を捨てずに八解脱に入る」¹⁰。

<41>（前略）不動者、不離邪、即是正。解時即無邪、不須離邪求正。即有不有、不動時見有。即無不無。不動時見無。依法看邪正都不異。故言不動。亦不須捨、故言於諸見而不動。経云、以邪相入正法。又云、不捨八邪、入八解脱。

邪を捨て、正を取ることは、修行者のほぼ共通の道である。それゆえ、正に向かい、愛着するようになり、一方、邪を嫌い、憚り、遠ざけようとする。ここで既に情事に巻き込まれる。しかし、正であれ邪であれ、それはただ一心のみであり、正や邪に分別される以前に、既に当念当処の自心であるのみである。それが自心である故に対象になれない。自分自身の世界として具現されるだけであり、対象ではないものとして具現されるから、有るとも無いとも言えない。言語道断、心行処滅であって、一切法が無いわけでもない。

生死であれ生死を離れた境地であれ、邪見であれ正見であれ、すべて同一の心処であるだけであり、別に他の処が存在するのではない。そして、その心処は得るところがない。何処にも存在しないものが、まさしく心であるからである。また、対象にもなれないからである。生死の世界に処して生死を超え、邪見に処して正見を失わない。何故ならば、両者は、二処に別に存在するのではないからである。したがって、生死と邪見の境界で動揺することがない。心が動くのは、ある一辺に傾くことによる。心がある一辺に傾いていくのが、まさしく受想行識における行相である。この行相が滅すれば、受と想の見聞覚知が静寂で動かないことになり、あたかも水中の月のようになる。

本書では、心を一定の「規域」に留まったり守ったりする行を警戒する。本文の小節<32>において次のように説かれている。

<32> (前略) もし、一定の領域の外に出ようとし、ないし、凡聖の名前さええない境地になろうとするなら、有の法によって知ることもできず、無の法によって知ることもできず、有無の法によって知ることもできないから、すべての知解処をも一定の領域の内であると知るべきである。凡人心と声聞・菩薩の心を起さず、ないし、仏心すら起さず、一切の心を起こさなければ、これを一定の領域を離れたという。一切の心が起こることなく、知解を作ることなく、迷いを起こすことがないなら、はじめて世間を離れた

という¹¹。

<32> (前略) 若欲出規域外、乃至無有凡聖名字、不可以有法知、不可以無法知、不可以有無法知、齊知之所解處、亦名規域内。不發凡夫心、聲聞菩薩心、乃至不發仏心、不發一切心、是名出規域外。若欲一切心不起不作解不起惑、始名為出一切世間。

「規域」とは、修行中には心をこうすべきだという場合に、そのように限定された心の領域を指す。經典に説かれた全ての法相が実は「規域」なのである。修行者は、その規域に自分自身の心を合わせようとする。しかし、成就し証したということも、心に特定の一つの領域を作ることである。したがって、ほんらいの無量なる心にはなれないのである。心はもともと境界や限定がないのに、これこそが真実であり証得したと思うならば、それは心の一部を分けてその区域とするのであり、円融で無量なら本心に反するのである。

通常、修道者は、心がこうなるべきだとか、仏心や菩薩心のような理想像に向かったり成就しようとする心を持つ。たとえ仏心や菩薩心を証得したとしても、仏心や菩薩心を証得したという考えが起これば、既にそのほかの別の心もともに起こっているのだと知るべきである。したがって、その証得もまた、完全なものになれないのである。このような心すべては、まだ法相を離れていないものである。心にまだ相があり、その相を志向し目標とする故に、心に一定の領域（粹）として根づく。ここでまた情事に結ばれる。しかし、空寂で静かな心に、どうして一定の領域が存在しうるだろうか。志向する一定の領域があるのに、どうして「無心」となれるだろうか。無始の本心に、どうして何かを成就するというだろうか。無始の本心に、どうして特別な領域が別に存在しうるだろうか。

いかなる心でも起こすなら、それは既に誤っているのである。起こさないなら、既に本心が具現されていることを知るべきである¹²。

色受想行識の一切法が、知ることもなく、見ることもなく、分別することもないというのは、諸々の『般若経』に説かれている（後述）。この内容は、心性がそうであるということで、諸々の大乘経論と禅宗の法門によく登場する禅宗の根幹となる禅旨である。『菩提達摩論』では、そのように知ることなく、見ることなく、分別することがないのが、真に知ることであり、見ることであり、分別することであるという。

<61>問う、「法（すべての存在、真理、法性）をどのように知るべきですか」。答える、「法は「知覚することがないもの」をいう。もし、心が知覚しないならば、その人は法を知るのである。法は「認識することなく、見るることがないもの」をいう。もし、心が認識することなく、見るることがないなら、法を見るという。一切法を知ることがないことを法を知るという。一切法を得ることがないことを、〔一切〕法を〔真に〕得るといふ。一切法を見ることないのを、〔一切〕法を〔真に〕見るといふ。一切法を分別しないのを、〔一切〕法を〔真に〕分別するといふ。

<61>問、云何知法？ 答、法名無覺無知。心若無覺無知、此人知法。法名不識不見。心若不識不見、名為見法。不知一切法、名為知法。不得一切法、名為得法。不見一切法、名為見法。不分別一切法、名為分別法。

一切法が、知ることもなく、見ることもなく、分別することもないという教えは、『摩訶般若波羅蜜多経』卷347「初分囑累品第五十八之二」に「一切法は、行う者も存在せず、見る者も存在せず、知る者も存在せず、動くこともなく、作ることもない。何故であろうか。一切法はすべて作用することがない。何故ならば、能取と所取と性を遠く離れているからである。一切法は思議することが出来ない。何故ならば、能所の思議性を遠く離れているからである。」¹³とあり、『大般若波羅蜜多経』卷595「第十六 般若波羅蜜多分之三」には「善勇猛よ、色蘊が色蘊の所行でない故に、知るこ

とがなく、見ることがない。色蘊に対して知ることなく、見ることがないなら、それを般若波羅蜜多という」¹⁴と説かれている。続く経文において受想行識などの一切法が同様であると説かれる。すなわち、心と一切法が本来、分別することなく、知ることなく、見ることがない。本来、一切法は見る者・知る者（能）とその対象（所）が別に存在するのではない。心性がそうであるというだけである。禪宗では、まず心性がそうであると了知すべきだと強調する。だが、分別せずに木石の如くにしるという意味ではない。唯心である故に、分別すべきもの、分別を断じるものが存在するのではない。分別を断じることなく、自心の本性が本来そうであって、本寂の状態で分別することなく分別する。

本書において引用された教えでは、一切法を見ることもなく、知ることもなく、分別することもなくてこそ、真に見ることであり、知ることであり、分別することであると説かれる。なぜならば、真に得るというのは、概念や相として得るのではなく、それ自体が我が身ようになって得るのである。しかし、見ることや知ること、分別することは、概念や相を媒介とする。対象が我が身となることが、完全に得ることであり、真に得ることである。対象が我が身となるためには、見ることなく、知ることなく、分別することなく、その対象を身で体得すべきである。それを体証、身証という。これについては、主に密教において説かれる。顕教における心悟を元にして、身証の密教へ進む。何故に「密」と称するのか。身で体験する境地であって、言説によっては表現できないところが多いからである。この境地では、見ることなく見、知ることなく知り、分別することなく分別するという。この境地は、身が万有とともに悟られてこそ、成就される。心をもって分別する境地は、言語・文字で形容することが出来る。しかし、身が認知し分別する境地は、言説によって表現することが出来ない故に、言語道断、心行処滅という。この法門は、顕教の究極から、さらに進んで密教の身証へ進ませる。頭や心で行われる知・見・分別の行を離れてこそ身が万有とともに悟られて、菩薩の第八地の一切知、無生法忍が成就され

る。

たとえどれだけ素晴らしく究極の法相を悟ったとしても、まだその法相に向かったり留まったり愛着したりするなら、先に進むことができず、さらに、真に得ることが出来ないから、本書では以下のように「その境地はまだ妄想の坑に堕ちている状態である」と理解させようとするのである。

<62> (前略) 問う、「法を知覚しないものというが、仏を覚者というのは、どういうことになりますか」。

答える、「法を知覚しないものといい、仏を覚者というのは、〔法が〕知覚しないのを悟って、法（萬有）とともに悟るから、それが仏の覚である。

もし、つとめて心相を観察して法相を見、つとめて心処が寂滅処であり、無住処であり、解脱処であり、虚空処であり、菩提処（覚処）であると観察し、心処とは、無処の処（処が無い処）であり、法界処であり、道場処であり、法門処であり、智慧処であり、禪定無碍処であると理解する者は、深い（知解の）坑に堕ちた人である。」

<62> (前略) 答、法名不覚、仏名覚者、以不¹⁵覚為覚、與法同覚、是仏覚。若勤看心相見法相、勤看心処是寂滅処、は無住処、解脱、虚空処、菩提処。心処者、無処処、是法界処、道場処、法門処、智慧処、禪定無碍処。若作如此解者、是墮坑落墮人。

仏の覚は、万有とともに成就される。何時でも何処でも仏は一切法界とともに悟っている。考える以前に既に身が悟られており、その境地は思量分別によってあらかずことが出来ない故に、不思議という。万有と身体とが一体となって成就されるから、自他不二である。また、その境地は対象になりえない真実の心処でもあり、対象になりえない我そのものの在り方であるから、分別の対象にもなれない。不思議な境地であるのに、それをあらゆる言説相をもって解すことは、多くの影像を作ってそれに従い、真

実を失うことである。実は自分自身が常に本来その境地に処しており、対象ではないから見えないのだから、既にその境地にもともと処していると知すれば、仏が仏であることを自ら知ることになる。すなわち、本来成仏の意味に合致するのである。

そして、解した意味が、その「解」に留まることが出来ないようにする。本来の真実処に別の相がないから、如何なる相でも起こすなら、それは迷妄の坑に墮ちたのである。

情事無寄の禅では、正しい解と知見も捨てるべきだと説かれる。そうでなければ、そこに向かったり愛着したりするという情事が生じる。ここで重要なことは、禅宗の直心であり、岩の如く動かない堅固さである。同小節<65>に以下のように説かれている。

<65> (前略) また、見を見ることなく、不見を見ることないのを、法を見るとき。知を知ることなく、不知を知ることのないのを、法を知るとき。このように理解するのを妄想という。

<65> (前略) 復次不見見、不見不見、是名見法。不知知、不知不知、是名知法。如是解者、名為妄想。

見ることや知ることは、心性に反することである。一切法は見られたり知られたりするものではない。この法門も同じく、如何なる法相でも起こせば、妄想に墮ちると説く。後代の禅宗では、それを一言に要約した「本来無一物」という名句が流行された。本来無一物の処で何かについてどうであるというのは、夢中のことの如くである。

真実はそうであるが、そうであるという考えも捨てるべきである。それでこそ、知ることなく、見ることのない境地を体証する。したがって、真実を明らかにした上、そのように知ることも妄想であると言ったのである。また、そうであるから、知った後には心を何処かに置くことができず、言

語道断という。

諸々の大乘経論では、心には内や外や中間がなく、何処かにあるのでもなく、留まるところもなく、法界心であり、法性心であり、涅槃心であるというが、このような解を作すのも妄想であり、波浪心であるという。

<66>『天順本』（前略）心には内や外や中間がなく、また何処かにあるのでもない。心は留まるところがない。これが、法が留まるところであり、法界が留まるところであって、法界心という。心性は有でもなく、無でもなく、昔も今も変わらない故に、法性心という。心は生じることもなく、滅することもなく故に、涅槃心という。

もし、このように解を作すなら、これは妄想であり、顛倒であり、自心の現前の境界を了知していないものであり、名づけて波浪心という。

<66>『天順本』（前略）心非内外中間、亦不在諸方、心無住処。是法住処、法界住処、亦名法界心。心性非有非無、古今不改。故名為法性心。心無生無滅。故名為涅槃心。若作如此解者、是妄想、心顛倒。不了自心現境界、名為波浪心。

心がそのまま無心であり、無相であり、不可得であり、形容される対象でもないから、これを何々と形容するのは「兎の角」や「石女の子供」と同様であり、全てあたかも夢中のことの如くである。何々と形容することによって心が生じるのであるから、波浪心という。心は対象となるものではないのに、対象として現前しているから、妄想という。

「自心の現前の境界を了知していないものである」というのは、現前の境界である法界の万象が、自分自身の身の中で自覚されないことを意味する。いまだに自と他、心と境界の二法として展開されているのである。こういう状態に留まっているのは、心を忘れずに分別する心を持っているからである。したがって、まず心を忘れなければならない（忘心）。心を忘

れてこそ即身となり「即身成仏」する。元曉は『涅槃經宗要』で「極果（妙覺）の大覺とは、実性を体得して心を忘れること（忘心）である」¹⁶と説いた。それゆえ、修証は、心悟（見性）→忘心→即身（身証）の段階で進展する。禅宗の教えには、この三段階のうち、「心悟見性」の段階までだけを説いたものもあり、「忘心」の段階までだけを説いたものもあり、「忘心」から「即身」まで全てを包括したものもある。『菩提達摩論』には、この三段階すべてが包括されている。個々の禅師は、法を聞く対象や説く時点に応じて選択して説いている。忘心と即身の教えは、「心悟見性」してから、ある程度成熟した者に説かれる。

現前の境界に即した悟りでなければならない。諸々の法相によって理解されたとしても、それは即事の悟りではない。即事はまず、即心において忘心となるべきであり、即心・忘心となるためには、一切の法相を離れなければならない。それゆえ、禅宗の法門では、多角的に、まず法相を離れべきだと強調する。そして、大乘經論の核心はまさしく「法相を離れ！」という教えである。それゆえ、達摩禅は大乘經論の核心を根幹とする。そして『菩提達摩論』は、その根幹からさらに一步を進める。

IV. 情事無寄の行と大悲心と身証

多くの大乘經論では、方便の漸法と、方便を離れた頓法とがともに説かれる。禅宗は究極的に頓法の教えであるが、先に漸法を理解し実修してこそ頓法を行うことができる。漸法を通じて頓法の意味が明確に顕れる。漸法を通じて頓法を知ることができ、頓法を通じて漸法の意義や位相を知ることができるからである。

北宋の永明延寿禅師の『註心賦』卷二には、次のような一節がある。

解脱和尚が礼拝して質問した。「この法門を人々にどう開示すればいいですか。」

化仏が体を隠して現れないままで、空中において偈頌で答えた。

① 「方便智を灯となし、心の境界を照らしてみなさい！

② 眞実法を知ろうとするなら、一切に対して見るところが有ってはいけない！」¹⁷。

解脱和尚乃礼拝問云。“此法門如何開示於人？”化仏遂隱身不現。空中偈答云。“①方便智為灯、照見心境界。②欲知眞実法、一切無所見。”

①は方便の観心の段階であり、②は方便を離れた絶観、無修の段階である。そして、①は漸法であり、②は頓法である。観心をしてこそ絶観の道と意味を知ることになり、漸法も行ってこそ頓法の道を知ることになる。それゆえ、禪宗の禪師たちは、漸法と頓法をともに用いる¹⁸。漸法と頓法を合わせた諸法門を基礎として、忘心から身証へ導く諸々の教えが説かれる。

一方、『華嚴経』では、如来の不思議なる功德相に対する莊嚴・讃嘆が続き、如来がすでに情事の愛着を離れているという理由で、情事無寄を強調することは殆どない。すなわち、「情事無寄」に導き、「即身成仏」させるのではなく、すでに成仏した境地の不思議なる行相を功德・莊嚴相として説く。したがって華嚴は、因位の法門というよりは、果位の不思議で無量なる次元を讃嘆する法門である。そこでは、因位の菩薩位における諸行も説かれるが、それもまた如来の加持と施設によるものである。例えば、80巻本『華嚴経』巻二「世主妙嚴品」には「法性が無礙なることを了知し、十方の無量なる世界を普く現わし、仏境界が不思議であることを説いて、衆生たちを解脱の海に帰させる。如来は世間に頼ることがない、あたかも光と影が全ての国に現れるように。究極的に法性は起こることがない。これが勝見王の至ったところである」(了知法性無礙者 普現十方無量刹、説仏境界不思議 令衆同帰解脱海、如来処世無所依 譬如光影現衆国、法性究竟無生起 此勝見王所入門。)¹⁹；「業性因縁は思量することが出来な

いが、私は世間の衆生のために説きつくす。法性は本来清浄でいかなる垢もない。これが華光が至ったところである。」(業性因縁不可思 仏為世間皆演説、法性本淨無諸垢 此是華光之入処。)20;「衆生の心海は不思議であって、止まることなく、動くことなく、抛り所がない」(衆生心海不思議、無住無動無依処)21;また『華嚴経』(八十卷本)卷十三に「もし、正覚を得、解脱し、一切の煩惱から離れて、一切世間に執着しないという「見」があれば、それは道眼を証していないのである」(若有見正覚、解脱離諸漏、不著一切世、彼非証道眼)と説かれている22。世間に執着しないという「見」は、仏教修行の根幹であるが、そのような知見と知解は、むしろ道眼を証するにあたって障害となるのである。世間に執着しないという「見」も、一つの法執であり、世間を離れて別に解脱の法が存在するわけではない。世間を離れるという心は大悲心の根拠も失わせる。この「見」だけではなく、他のすべての見も捨てた後、捨てるべきものがなくなってこそ、さらに一步を進めて、無修・無事の禪に至る。無修・無事・忘心の境地で本来備えていた大悲心が働き始める。

次に『大乘密厳経』卷三下に、以下のように説かれる23。

菩薩は、人我と法我の二我がないと観察する。

観察してから、〔二執がないということも〕捨てて、実際に住することがない。

もし、実際に住するならば、直ちに大悲心を捨てるようになって、

功業を成すことは全く出来ず、正覚を成就することも出来ない。

菩薩善能観 人法二無我、観已即便捨 不住於真際。

若住於真際 便捨大悲心、功業悉不成 不得成正覚。

ここで真際とは二執が空である在り方である。すなわち、空という理によって説かれた在り方である。それゆえ、真際は大悲心が起こる基盤になれない。憐憫の心は、可憐な衆生の存在を前提してこそ起こる。衆生の存

在性は、真実という空性においては存在しない。仏教で説かれる正覚は、一切衆生と「自他一時成仏道」するのである。衆生に対する憐憫の心も情事である。情事無寄の行が行われたら、衆生に対する慈悲心は何処から生じるのであろうか。すなわち、情事無寄そのものの状態から、真実で真正な慈悲心も生じる。作為されていない、純粹な心地から、本来備えていた慈悲心が自然に生じるのである。その慈悲心は、情事でありながらも、汚染されていない慈悲光明としての情事であり、生じることなく生じた本然の徳性である。それには解や知見、愛著に染まった情事が取り付くことがない。それゆえ、情事無寄の行によって、真正な慈悲の行も発現されるのである。

また、永明延寿の『註心賦』巻二に、以下のように説かれている。

<188>言葉無しで伝えた（以心伝心）法を示す際に、語言以前の段階でなければ契合できないのである。秘密の門を広げようとするのに、どうして思った後にそれができようか。

<188>欲薦黙伝之法、合在言前、將陳秘密之門、寧思機後！

禅宗は、黙伝（以心伝心）によって伝わったとされる。「以心伝心」の名句は、唐代中期の禅宗で説かれたものであるが、最初の禅宗にそのような意味が存在しなかったわけではない。『維摩経』などの大乘経論にも既にその意味が伝わっている。その名句は禅宗において「教」を無視する側面に大きな影響を与えたが、無上なる最上乘の禅法、すなわち、上述した忘心・身証の禅旨を覚らせ、開示するのに大きな役割を果たした。上述したように、分別を離れた忘心の境地で得られる身証の境界は、語言以前に既に身において成り立つ境界である。それゆえ、考えや言説によってあらわれる認知された境界ではない。それゆえ、密の世界という。忘心・身証の禅旨である故に、秘密の門であり、秘密の法であって、密法であり、密

教である。「禪」と「密」とが、心悟見性—忘心—身証に結びつき、貫かれるのである。

五. 結言

信解行証の修証の道において、その果として解と証を体得することになる。ここで修行の進展を遮る情事の問題が起る。その情事とは、解した法相と証した禪定樂に向かったり愛着することである。これは、それ以降の修行の進展を妨害する。禪定は、達摩以來、最上乘の大乗禪として、方便の法も示したが、究極的には無上の禪旨を広めようとした。それゆえ、情事に妨げられる当時の他の禪法を批判した。情事に妨げられない禪法こそ、究極的な無上の禪法へ到達する。このような考え方を基調として、禪宗は後に禪法の宗となった。ただ、情事に妨げられない点は役に立つところが多かったが、さらに一步を進めて禪旨を洞察し、進展させるにあたって様々な困難があった。道宣は、「〔達摩の法は〕幽玄で奥深いから、その理性（理法、禪旨）に通じ難い。」と述べた。『菩提達摩論』において妄想と見なされる法相や禪旨は、大乘經論において正法として説かれた法門である。これらを正面から否定するから、根機の劣った行者たちは、困り果てたのである。しかし、その意味が「情事無寄」による忘心と身証であると知るならば、それほど難しいことではない。想念の生起を鋭く強く超えながら、想念の生起を止めるのではなく、心不起であると了知し、その心性に従って「無事」「無修」となれば、本来備えている本性の功德によって、忘心となり身証する。ここでは無為と任運の行も必要であり、『円覚經』の四病（作病、任病、止病、滅病）の説法を参考とすべきである。また、修行がうまく進んでいる際に「情事無寄」の教えを想起すべきである。修行がうまく進めば、解と証が顕れ易い故に、情事（愛著）が起り易い。そのため、岩の如く堅固な、情事に動かされない姿勢が必要である。情事に動かされない姿勢は、初めの基礎段階から、忘心・身証の究極に至るま

で、一貫して要求される。そのような行者を大根機という。情事無寄を強調した禅宗で、悟りを得た高僧が多く輩出されるのは当然なことである。

後代、達摩禅の根幹が弱くなり、看話禅が流行するにつれて、『菩提達摩論』の禅旨を明確に把握・実修し、伝承する例が徐々に少なくなったが、一部の禅家で『楞伽經』の訳注・解説とともに、綿々と継承されてきた。敦煌資料によれば、唐代まで流伝されており、その一部がチベットにも伝わった²⁴。以降、中国では『菩提達摩論』自体はほとんど伝承されず資料にその一部の内容が載せられ伝わっていた。韓国の高麗時代に版刻が行われており、仏教が弾圧された韓国の李氏朝鮮初期と末期に版刻・出版された。その諸々の伝本が日本に伝わってきた。すなわち、諸々の筆写本が、中国の敦煌石窟に埋もれていた間にも、高麗、朝鮮、韓国、日本にその伝承は続いていたのである。しかし、その教えや禅旨は極めて難解で玄妙であって、それを理解し実践した者は少なかっただろう。そうした状況の中、東アジア三国においては禅宗の勢力が比較的強かったために、他の諸々の禅宗の教えとともに伝わったのである。特に師匠との問答や禅問答の場において情事や知解に関して怒声を浴びる例を見ると、それには『菩提達摩論』の禅旨が作用し、影響を及ぼしていることが分かる。

話頭参究によって知解を離れるべきだという看話禅が主流となった状況の中、達摩以来の「情事無寄の禅」を堅持し、現代にまで伝えた流れが減り、必ずしも伝わっていることは、東アジア仏教史上、輝かしい宝のようなものであると強調しておきたい。

【注】

- 1 『続高僧伝』巻二十「習禅篇論賛」、大正50、596c：稠懷念処、清範可崇、摩法虚宗、玄旨幽蹟。可崇則情事易顯、幽蹟則理性難通。
- 2 『続高僧伝』巻十六「習禅初 僧可（慧可）伝」、大正 50、552a：後以天平之初、北就新鄴、盛開秘苑。滯文之徒是非紛拏。時有道恒禅師、先有定学、王宗鄴下。徒侶千計。承可說法情事無寄、謂是魔語、
- 3 楊曾文、『菩提達磨四行論』、鄭州、少林書局、2006.10。

- 4 朴健柱訳註解説、『菩提達摩論』、ソウル、ウンジュサ、2013.7.
- 5 『大乘入楞伽經』 卷七「偈頌品」に以下のように説かれている。
 不能起分別 分別を起こさなぬのを
 愚夫謂解脱 愚かな凡夫は解脱というが、
 心無覺智生 心に覺智が生じないなら、
 豈能斷二執 どうして二執を斷じることができようか。
 以覺自心故 自心であると覺るゆえに、
 能斷二所執 二執を斷じることができる。
 了知故能斷 〔唯心を〕了知する故に斷じることができるのであり、
 非不能分別 分別することが出来ないわけではない。
- 6 朴健柱、『菩提達摩論』、pp.71-74.
- 7 朴健柱訳註、『荷沢神会禪師語録：敦煌文献訳註 1』、씨아이알、2009、p.204:
 若覺妄念者、覺妄自俱滅、此即識心者也。
- 8 朴健柱、『菩提達摩論』。
- 9 『維摩詰所説經』、大正 14、539c：以邪相入正法。
- 10 『維摩詰所説經』、上同：不捨八邪、入八解脱。
- 11 朴健柱、『菩提達摩論』、pp.90-91.
- 12 朴健柱、『菩提達摩論』、pp.92-93.
- 13 大正 6、783c：一切法無行者、無見者、無知者、無動、無作、所以者何？以一切法皆無作用、能取所取性遠離故。以一切法不可思議、能所思議性遠離故。以一切法如幻事等、衆緣和合、相似有故。
- 14 大正 7、1076c：善勇猛。色蘊非色蘊所行故、無知無見。若於色蘊、無知無見、是謂般若波羅蜜多。
- 15 底本や『天順本』には「以覺為覺」とあるが、鈴木大拙は「以覺為不覺」と捉えており、楊曾文もそれに従っている（『菩提達摩四行論』、p.28）。しかし、前後の脈絡からみて「以不覺為覺」となるべきだと考えられる。
- 16 大正38、239a：極果之大覺也、體實性而忘心。『東文選』には「忘心」が「亡心」となっている。両者は通じる側面はあるが、「忘心」のほうがより正確であろう。
- 17 朴健柱、『註心賦訳註』、ソウル、学古房、2014、pp.340-341.
- 18 『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經』、大正48、338c：善知識、我自法門、從上已來、頓漸皆立。
- 19 大正10、06c。

- 20 大正10、08b。
- 21 大正10、08c。
- 22 『華嚴經』（八十卷本）卷十三「光明覺品第九」、大正10、062c。
- 23 大正16、746c。
- 24 沖本克己、「敦煌出土のチベット文禪宗文献の内容」、『敦煌仏典と禪』（敦煌講座8、東京、大東出版社、1980）；上山大峻、『敦煌仏教の研究』、京都、法蔵館、1990；木村隆徳、「敦煌出土のチベット文禪宗文献の性格」（前掲『敦煌仏典と禪』）；小島宏允、「古代チベットにおける頓門派（禪宗）の流れ」、『仏教史学研究』18-2、1976.3；沖本克己、「チベット訳二入四行論について」、『印度学仏教学研究』24-2、1976.3。

（翻訳担当：朴賢珍）

Chan-essentials (禪旨) of *Bodhidharma-lun* (菩提達摩論) and the Significance

Park Keon-Joo

Dao-xuan (道宣, 596-667), the author of *Xu-gao-seng-chuan* (續高僧傳), introduced schools of Seng-chou (僧稠) and Dharma (達摩) as two main trends of ding-xue (定學) that was prevalent at that time, and critiqued the two with comparison.

Dao-xuan argued that Seng-chou-chan (僧稠禪) could easily fall into phenomenon qing-shi (情事) that worships Buddhist doctrine and obsesses on samadhi-pleasure (禪定樂), and since Dharma-chan (達摩禪) takes vacancy as its basis, it is profound but too difficult to be understood by the people of that time.

The second master Hui-ke (慧可) emphasized on qing-shi-wu-ji (情事無寄).

By checking the existence of qing-shi during the process of ascetic practices, the inclination of ding-xue can be identified. Chan (禪) thought in East Asia also can be argued based on these two categories as criteria.

Chan-essentials (禪旨) of qing-shi-wu-ji in Dharma-chan is stated clearly and in detail in the *Bodhidharma-lun*, which is a dialogue writings of the early chan-school.

Bodhidharma-lun got lost in China, but since Korea dynasty (918-1392), it has been engraved on wood in Korea, and its 9 manuscripts were found even before the 1st century in Dun-huang (敦煌).

Qing-shi is to be attached and toward concept-preached (法相) and samadhi-pleasure. This disturbs the movement to go one step further.

Chan-sect since Dharma had applied expedient priesthood, but as the highest Mahayana-chan ultimately expands supreme chan-essentials. Chan-

sect, for that reason, criticized then-remained chan-method obstructed by qing-shi.

In order to become the supreme chan-method, it should not be obstructed by qing-shi. On this basis chan-sect afterwards took position of the root of chan.

Chan-sect has several writings that make any lingering or attachment to the preached concept (法相) disappear. Chan-sect says that only-mind, so no-come into being, no-could-be-gained ; the mind-original-nature (心性) originally vacant-calmness, so no-cognition, no-seeing, no-distinguishing, therefore on some concept-preached can't make some cognition and turn one's mind.

In Bodhidharma-lun it says such lecture, however more forward such interpretation too fall into a delusion. That is due to being cautious of having qing-shi attached to the perceived concept-preached during the process of practice. In chan of qing-shi-wu-ji, it says that you must throw your correct understanding and point of view too. If not, because that is the right thing, the qing-shi of attachment and tendency will be created.

Here, sticking to this principle thoroughly in this situation is zhi-xin (直心) of chan-sect, which means stillness and stability like a rock.

In the state of qing-shi-wu-ji, true and genuine mercy comes out. Mercy in no made-up form and from pure mind is to be determined to come out inherently and naturally.

Through firm practice of qing-shi-wu-ji the state of forgetfulness-mind (忘心) comes out. Forgetting mind will achieve the body's awakening and advance toward the dimension of shen-zheng (身證). Since it cannot be displayed by language, it is therefore named as 'secret world'. Because of chan-essentials of forget-mind ? shen-zheng it is secret door, secret Dharma, therefore they are mi-fa (密法) and mi-jiao (密教).

Chan (禪) and mi (密) get connected together and penetrated through

three stages: mind-awakened and mastery-original nature (心悟見性) — forgetfulness-mind (忘心) — shen-zheng (身證). Such practices and achievements are to be accomplished through qing-shi-wu-ji 情事無寄. The great value of Bodhidharma-lun exists here.

朴健柱氏の論文に対するコメント

程 正*

(日本 駒澤大学)

朴健柱氏（以下、論者）は、「『菩提達摩論』の禪旨とその意義」と題する論文（以下、本論文）において、達摩禪の眞髓を伝えるとする『菩提達摩論』（『二入四行論』）を主な資料に用いつつ、道宣の『續高僧傳』「慧可章」で慧可の説法とされる「情事無寄」に注目し、これを『菩提達摩論』（『二入四行論』）の思想的特質ととらえ、これこそ禪宗における修證の根幹をなすものであると力説されている。その章立てを示せば、以下の通りである。

I. 序言

① 「情事無寄」の禪

② 『菩提達摩論』

II. 達摩禪と『菩提達摩論』

III. 『菩提達摩論』に見る「情事無寄」の禪旨

IV. 「情事無寄」の行と大悲心と身證

V. 結言

『續高僧傳』では慧可の説法内容として言及された「情事無寄」を巧みに達摩禪の特質ととらえる点については、従来四念處を中心とする僧稠の禪と對比され論究されてきた達摩禪への新たなアプローチという点においてまず評価すべきであろう。また本論文が、初期禪宗の思想形成に重要な影響を及ぼした『菩提達摩論』（『二入四行論』）の研究に一石を投じたも

*駒澤大学仏教学部教授。

ので、學界の注目に値するものであることは論を俟たない。

しかし、論文を精讀していくうちに、テキスト、文献の引用、注記などさまざまな面における方法論の問題や、そしてやや理解に苦しむ論點などがあることも、また紛れもない事実である。以下、そのいくつかの問題點について指摘したい。

1、『菩提達摩論』（『二入四行論』）をめぐる諸問題

① 題名の問題

論者は本資料のテキストとして、韓國の『菩提達摩四行論』（天順本）、『四行論』（『禪門撮要』本）の刊本2種、さらに敦煌遺書から發見された北京 宿99（BD1199-1）、S2715、S3375、P3018、p4634、P2923、P4795、P7159、S1880の寫本9種の存在に言及した上で、P3018がその題名を『菩提達摩論』としていること、そして847年日本の惠運律師がもたらした書物の目録『惠運律師將來教法目録』にも『菩提達摩論』一卷が含まれていることを根據に、『菩提達摩論』と命名された。

確かに論者の指摘されたように、P3018には「菩提達摩論」という標題がみられる。しかし、この寫本に即して客觀的に判斷するならば、それはあくまでも本資料の内容の一部に對して用いられた標題に過ぎないと見るべきであって、これをもって直ちに全體の題名とすることには慎重であるべきであろう。また『惠運律師將來教法目録』に『菩提達摩論』一卷という記述があるものの、實物は現存しておらず、果たして本資料を指したもののなのか、その斷定は難しい。また敦煌禪宗文献の中に「達摩論」と稱される一群の初期禪宗語録があることから、本資料を單に「菩提達摩論」と呼ぶと、場合によっては他の「達摩論」と混同される恐れが生じてしまう。従って、確固たる證據が現れない限り、従來の研究成果との連續性を考え、敢えて本資料を「菩提達摩論」とせず、「二入四行論」とするのが妥當であろうと思われる。ただ、ここでは論者を尊重して『菩提達摩論』（『二入

四行論』)と表記したいと思う。

② 『菩提達摩論』(『二入四行論』)の敦煌・吐魯番寫本(漢文)について
この問題については、論者が言及した9種以外、公表されているものに限っていえば、さらにS11446、BD9829(朝50)、杏雨書屋本25-1¹、Ch2569²の4種を追記可能である。

③ 使用するテキストの問題

論者は、論文で使用する本資料のテキストについては、

本稿で引用する『菩提達摩論』の原文は主に、鈴木大拙がまとめた本と、それ以降、田中良昭によって追加された箇所³に依拠するが、缺落箇所は『天順本』と『楞伽師資記』をもって補った。そして、各文句において異同がある場合、楊曾文の校本など諸本を対照して正文を選び、その事情を脚注で解説した。

と述べられている。日本の學界では、敦煌寫本に基づく柳田聖山本³、天順本に基づく椎名宏雄本⁴、沖本克己本⁵などすぐれた研究成果がすでに出揃っており、新しい寫本の発見といったような特段の事情が無い限り、大いに活用すべきであろう。使用するテキストによって、論證そのものに大きく影響してくることもありうるのである。その一例として、實際、論者が引用したテキストと沖本本の該當部分を比較しておこう。

まず、論者が引用したテキストは、下記の通りである。

<41> (前略) 不動者、不離邪、即是正。解時即無邪、不須離邪求正。即有不有、不動時見有。即無不無。不動時見無。依法看邪正都不異。故言不動。亦不須捨、故言於諸見而不動。經云、以邪相入正法。又云、不捨八邪、入八解脫。

次に沖本本の該當部分は、以下の通りである。(句讀點の異同は波線で、文字の出入はゴシック體にし、下線で表示した。以下同。)

<41> (前略) 不動者、不離正不離邪。即是正解時、即無邪正、不須離邪求正。即有不有、不動時見有。即無不無。不動時見無。依法看邪正都不異。故言不動。亦不須捨邪入正、故言於諸見而不動。經云、以邪相入正法。又云、不捨八邪、入八解脫也。

3行にも満たない原文の引用には、なんと8字もの相異が確認される。このほか、論者が提示した本資料の原文引用6箇所のうち、全く文字の異同がなかった箇所は僅か2箇所のみで、これほど文字の異同が確認されているとなれば、論文の論證自體に少なからぬ影響を及ぼしてしまうことは容易に想像されよう。

最後に論者が楊曾文の校注とされた「菩提達摩四行論」についてであるが、確かに『菩提達摩四行論』と題する著書は楊氏の編著になるものの、これに収録されている「菩提達摩四行論」と題するテキスト校訂は、楊氏本人ではなく、その弟子である法縁氏(閩南佛學院講師)が天順本、特に椎名本に基づいて行ったものであることを付け加えさせていただく⁶。

2、論文の注記をめぐる諸問題

① 注記が不足している問題

論文につけられる注記は、読者が論文で論究される論者の主張を正確に理解するための有力な手段の一つであると同時に、読者による論者の主張に対する再検証を可能にするものでもある。當然、充實した注記が論文の評価を高めることから、注記の数もそれを判断する一つの目安となろう。

一方、本論文の注記に目を轉ずれば、筆者はまずその注記の少なさに驚いた。一例を挙げるとすれば、本論文の「Ⅱ. 達摩禪と『菩提達摩論』」

部分がその顕著な例となるであろう。この見出しでもわかるように本論文においては、このⅡが最も重要な部分であると思われる。ところが、この部分に施されている注記は僅かに3箇所のみである。その内訳は『楞伽經』（7巻本）1箇所と、いずれも論者の譯注となる『菩提達摩論』（『二入四行論』）と『神會語錄』からの本文引用、それぞれ1箇所ずつの計3箇所である。このⅡにおいて、『菩提達摩論』（『二入四行論』）の本文を引用しつつ、他の佛教文獻、禪宗文獻に現れる思想との異同等の関連性を検討することは行われているものの、出典がほとんど明記されていない。そのため、所期の成果が十分に得られないどころか、論文全體の評価にマイナスの影響を與えていることは否めない。たとえば、論者は、次のように指摘されている。

（前略）それゆえ「不作意」「無心」「不用心」「不思」「無行」「無願無求」「如如」「無事」「無修之修」「忘心」の行が行われていく。

下線部分の内容はいずれも禪思想を語る重要なキーワードであるが、果たして『菩提達摩論』（『二入四行論』）の時點では、どこまで明確に認識されていたかを慎重に検討する必要があると思われる、せめてこれらのキーワードの出典を注記で明記しておくべきであろう。

② 注記の内容に関する問題

合計24箇所の注記のうち、3、4、15、24の4箇所を除いて、すべて佛教文獻の原典引用である。先行研究についての言及は、3、4、24の3箇所のみで、しかもそれらの存在に觸れるのみで、こうした先行研究によっていかなる學術的進展がもたらされたかについての紹介は見られない。ここからも先行研究の把握がかならずしも十分ではないことが窺える。いずれにせよ、よりよい論文を仕上げるためには、注記の大幅な追加が必要であろう。

3、禪・密の関係をめぐる問題

論者は、この問題について次のように指摘されている。

(前略) 上述したように、分別を離れた忘心の境地で得られる身證の境界は、語言以前に既に身において成り立つ境界である。それゆえ、考えや言説によってあらわれる認知された境界ではない。それゆえ、密の世界という。忘心・身證の禪旨である故に、祕密の門であり、祕密の法であって、密法であり、密教である。「禪」と「密」とが、心悟見性—忘心—身證に結びつき、貫かれるのである。

またその根拠の一つとして、延壽の『註心賦』巻2の「欲薦默傳之法、合在言前、將陳祕密之門、寧思機後！」を挙げられている。

確かに「祕密之門」という表現がみえるものの、これは前句にある「默傳之法」の對句であり、禪宗の掲げる「不立文字」「以心傳心」の主張を敷衍した表現と考えるのが穩當である。従って、これをもって直ちに「密教」と斷ずるのはやはり性急であろう。

以上、筆者はテキスト、注記、禪・密の関係、といった三つの問題を中心に私見を述べさせていただいた。これらについて論者のご見解、或いは補足説明を伺えたら幸甚である。

最後に、今回、論者の朴先生を初め、筆者に貴重な論評の機会を與えてくださった関係者の皆様には衷心より感謝を申し上げたい。

【注】

- 1 拙著『敦煌禪宗文獻分類目錄』（大東出版社、2014）、174頁。
- 2 拙論「敦煌本《二入四行論》文獻研究史」（上海師範大大學敦煌學研究所主催「敦煌遺書與佛教研究國際學術研討會」發表論文、2016）
- 3 柳田聖山『達摩の語録〔二入四行論〕』（禪の語録）1（筑摩書房、1969）→同氏『達摩の語録』（ちくま學藝文庫）（筑摩書房、1996）→同氏〈禪の語録〉1（筑摩書房、2016復刊）
- 4 椎名宏雄「天順本『菩提達摩四行論』」（『駒澤大學佛教學部研究紀要』54、1996）→程正譯「天順本《菩提達摩四行論》」（『中國禪學』2、中華書局、2003）（中國語譯）→光明主編『達摩禪學研究』下〈中國禪學研究系列叢書〉（廣州華林禪寺編、中國大百科全書出版社、2003）
- 5 沖本克己『二入四行論』〈第三期禪語錄傍譯全書〉1（四季社、2006）
- 6 法縁點校「菩提達摩四行論」（楊曾文編著『菩提達摩四行論』〈少林學史料叢書〉少林書局、2006）

程正氏のコメントに対する回答

朴 健 柱
(韓国 全南大学校)

程正先生の親切で、詳細かつ有益な指摘に感謝いたします。

1. 『菩提達摩論』(二入四行論)をめぐる諸問題

① 題名の問題

論評者は、題名を『菩提達摩論』とすることに明確な証拠がない等の理由で、それよりは『二入四行論』がより適切であるとする。

(答)

P3018のそこに標題があるというのは書名に深く関連するものと考えてよいのではないか。もちろんそうでない可能性もあるが、傍証の資料としては充分であると考ええる。

もちろん目録の『菩提達摩論』が必ず本書を指すという確証はない。初期禅宗の時代に3種の『達摩論』が流伝していたが、その中の一つは偽書であり、もう一つは『二入四行論』、もう一つは達摩大師が弟子の要請に応じて『楞伽経要義』1巻を著わしたものである。だからといって、本書ではないともいえない。普通、達摩を菩提達摩とも称する。「天順本」の題名は『菩提達摩四行論』である。これを縮めると『菩提達摩論』である。さらに縮めると『達摩論』である。本書を『二入四行論』とするならば、本書の短い二入四行論の説法に続いて曇琳が達磨大師の語録問答を整理追加して1巻に編集した部分までを含めることはできない。第67節までは達摩の親説としてすべて曇琳が作成したものであるから『達摩論』と称さな

ければならない。すなわち『二入四行論』という題目では、本書を完全に反映できないという問題がある。

② 『菩提達摩論』（二入四行論）の敦煌・吐魯番写本（漢文）について

論評者は、筆者が記述した2種の朝鮮刊本と敦煌写本9種以外に、最近発見された成果として敦煌写本S11446、BD9829（朝50）、杏雨書屋本25-1、Ch2569⁴の4種が存在することを指摘する。

（答）

最近、発表、紹介された四種について筆者は知らなかった。知らせて下さり感謝申し上げます。参考にして補完しなければならない。

③ 使ったテキストの問題

筆者が参考、依拠した基本資料に沖本克己本が抜け落ちていたことを指摘。筆者が依拠した原典と多くの字句の違いがあるため、必ず対照し参照しなければならなかったという内容について。

（答）

沖本克己本を参考にすることができなかったので、このような語句の違いがあるとは思わなかった。敦煌本を色々と訳注しているので、わかってはいたのだが語句の違いは多い。最近は意味から見て大きな問題がなければそれについて論及せずにはいた。なぜなら、とても煩雑だからである。上に挙げた二つの記事も、語句や配列の違いがあるが、意味から見て同じであり通じるものである。意味から見て両者が食い違うところもない。解釈をうまくやれば別に問題はないと思う。いずれにせよ沖本克己本を参考にできなかったのは私の誤りである。

詳細に対照して参考にしたのは椎名宏雄本（『中国禅学』2003-2）と楊曾文編著『菩提達摩四行論』（法縁点校）である。柳田聖山本は簡単に参考にして、法縁の点校に最近の文献対校の成果がすべて含まれていると考えていた。

楊曾文が校注者となった「菩提達摩四行論」の実際の点校者は、その弟子の法縁（閩南仏学院講師）であることを指摘した内容について

（答）

楊曾文編著法縁の点校の事実は広く知られており、その事実は知っていたが、筆者の論文では省略した。煩雑さを避け、可能な限り簡単に記述しようとしたからである。

2. 論文の注記をめぐる諸問題

① 論文に必要な注記があまりにも少ないという点を指摘。

（答）

筆者は注記を可能な限り省略する。今回の発表文は分量の制限が200文字原稿用紙で150枚以内だ。現在の分量は、それを若干超える程度に減らそうと努力した結果だ。禅旨の根幹を一目瞭然にすればよいのであるが、あまりに学術的な専門性を示すと、そのような趣旨が蓋われてしまう。

「不作意」、「無心」、「無意」などの禅旨は、初期禅宗のほぼすべての説法に共通する。本書にもすべて出て来る。それゆえ一々注記する必要はない。さまざまところに繰返し出て来る共通の用語であるため、特別に典拠を明示する必要はないと考える。ただ、「忘心」という語は元暁の『涅槃經宗要』などには出ているものの、禅宗の文献にはあまり見えない。よって発表文の本文に元暁の『涅槃經宗要』を入れた。元暁のさまざまな説法

は禅宗の初期の説法と共通する。『菩提達摩論』の様々な問答も、忘心の意味が前提となつてこそ理解できるところが多い。すなわち忘心という用語はないが、随所にそれが説かれている。後代の多くの禅師たちが「心を相手とするな（莫與心爲伴）」という説法をよく行うが、その意味も実は忘心に通じる。

② 注記の内容に関する問題

特に先行研究に対する言及がないという点を指摘。

(答)

注記を追加しようとすると、とくに先行研究まで詳細に追加しようとするれば、どこまでやれば終わるのか？

「情事無寄」に対する先行研究は殆ど見られない。簡単に触れられる程度であり、本稿のようにその禅旨と意義を詳細に論究した論文はこれまで見られない。若干関連する先行研究があるとはいえ、本稿の内容に大きく異なる内容があるとか、補完の役に立つ内容があるなら当然であるが、そのようなものは存在しないので、強いて引用する必要はないと考える。研究成果を限られた紙面に多く紹介すればするほど読者に混乱を与えると思う。特に最近では研究成果が山積している時であるから、引用紹介は適当な分量に減らすのがよいと考える。

3. 禅・密の関係をめぐる問題

筆者が延寿の『註心賦』二巻に見える「秘密之門」を引用し、これを密教と断定、禅密の関係と解説したことは性急であることを指摘。

(答)

禅宗において黙伝するというのは、言前の場においてこそ合致するというのがその理由である。続く文の「秘密の門を陳べるのに、それがどうして思考が出た後に可能であろうか」がそれである。すなわち「秘密の門を陳べる」というのは、思考の前、言語以前でこそ可能なのである。思考の前に合致しているのだから、見えず、対象として認知されることもない。よって「秘密」と表現する。思考以前に「秘密の門」を陳べようとするならば、どのようにしなければならないか。思考以前に身体がまず存在し、身体は全ての法界と常に不二であり覚醒している。そこを言語では表現できないために「密」と称するのである。顕教と密教が区分されるのであるが、それらが通じる場がある。実は禅宗の窮極の場である忘心（心を忘ずる）において密の世界に直結する。

禅宗において言語以前を語り、「秘密の門」を説くのはすでに密の世界に入っていることを意味する。通じており直結しているからである。

「教外別伝」、「以心伝心」という言葉は、通じていることの一面を表しているが、誤解を生む可能性もあるため、初期禅宗では用いなかった。よって『菩提達摩論』にも見えない。達磨大師は初期に「藉教悟宗」と述べたが、これでどうして同時に教外別伝、以心伝心といえようか。周知の如く、これは延寿が活動していた時期よりも若干前の時期の唐末から流行したものである。法を深く多く知っている人にはこの成句は有効であるが、初心者には害をもたらす可能性がある。

言語以前の場においては、不立文字、以心伝心という言葉さえも妄だからである。何ともいえず、伝えるということもできないが、どうしてそのような分別を行うのか。

私の考えに対して先生は、それは必ずしも密教とは言えないのではないかとおっしゃるが、実は両者は通じている。すなわち言語以前の場で密の世界と通じている。これを密教といえるかどうか、というのは、密教の概念、範疇、どの時期の密教なのか、と関連する事項でありとても複雑にな

る。根本の意味と通じていれば密教と呼んでもよいのではないだろうか。

【注】

- 1 拙論「敦煌本《二入四行論》文献研究史」（上海師範大学敦煌学研究所主催「敦煌遺書与仏教研究国際学術研討会」発表論文、2016）

（翻訳担当：佐藤厚）