

## 禪宗の登場と社會的反響

— 『淨土慈悲集』 に見る北宗禪の活動とその反響 —

伊 吹 敦

はじめに

慈愍三藏慧日（六八〇—七四八）は、唐中期における重要な思想家の一人である。<sup>(1)</sup>十八年間に亘ってインドに滞在したにも拘わらず、歸國後は全く佛典の翻譯を行わず、専ら歸途で歸依した淨土教の流通に努め、承遠（七二二—八〇二）や法照（生歿年未詳）へと續く淨土教の源流として後世に大きな影響を残した。しかし、その歴史的な重要性に反して、その思想の解明は、從來、必ずしも十分に行われてきたわけではなかった。その大きな原因は、その著作が断片的な形でしか傳わっていないというところにある。主著と云うべき『淨土慈悲集』（略諸經論念佛法門往生淨土集）にしても、完本としては傳わらず、大正年間に朝鮮で發見された上卷の一部が現存するに過ぎないのである。<sup>(2)</sup>

それでも『淨土慈悲集』が慧日の思想を窺う根本資料たることに相違はないのであるが、特に、この文獻において注目されるのは、その所々に當時の禪の動向を窺わせる興味深い敘述を認めることができるということなのである。というのは、『淨土慈悲集』の構成は、慧日の言葉借りれば、

「夫立宗者。先破後立。何以故。若不摧邪。難以顯正。所以初卷先敘異見。以教及理逐遣知非。次第二卷廣引聖

教。成立淨土念佛正宗。次第三卷會釋諸教古今疑滯。校量諸行出離遲疾。」

というものであったようであるから、今日傳えられている部分は、正しく、慧日の時代に世に行われていた「異見」を掲げ、その誤りを指弾した部分に相當するのであるが、その批判のほとんどが、當時、勃興しつつあった禪宗を標的としたものと見ることができるのである。そして、その中には、他には全く傳えられていないような記述や、他の資料と對照することで、禪の實態が浮かび上がってくるものなどが含まれており、獨自の思想と行動様式を持った禪宗の中原への進出と、それが社會に對して引き起こした波瀾とを理解するうえで非常に貴重な同時代資料となっているのである。

従って、これまでも『淨土慈悲集』は、しばしば禪宗との關聯において論じられてきたのであるが、それにも拘わらず、今日に至っても、なお多くの問題が解決されずに残されているように思われる。例えば、慧日の批判が禪宗のどの一派を念頭に置いたものであったのかというような基本的な事柄についても、いまだに意見の一致を見えていないし、當時の禪宗の在り方に關して『淨土慈悲集』が提起してくれる様々な點についても、十分な吟味がなされていないというのが實情だからである。そこで、以下において、初期の禪宗史に對して多少なりとも新たな知見を加えるべく、こうした諸問題について考察して行こうと思う。

## 一、慧日の批判の對象についての諸説

慈愍三藏慧日の批判が、初期禪宗の内のどの一派を念頭に置いたものであるかについては、從來から様々な意見が提出されているが、おおよそ次の四つに纏めることができるようである。

- ① 北宗（曹寂・義福一派）<sup>(4)</sup>
- ② 南宗（曹溪慧能の一派）<sup>(5)</sup>
- ③ 南宗（南嶽懷讓の一派）<sup>(6)</sup>
- ④ 洪州宗・保唐宗<sup>(7)</sup>

①の場合、その根據として掲げられるのは、『浄土慈悲集』の成立時期と禪宗の展開状況との關係である。慧日の活動の中心は中原にあったと考えられるが、南宗の中原への進出は、荷澤神會（六八四―七五八）が宋鼎に請われて洛陽に入った天寶四載（七四五）に始まるとされている。<sup>(8)</sup>これは慧日示寂のわずか三年前のことであるから、時期的に見て、南宗を『浄土慈悲集』の主な批判対象と見做すのは困難であるといふのである。<sup>(9)</sup>

この主張は、一應、もつともであるが、ただ、神會が南宗禪の正統性を公言したのは、開元二十年（七三三）の滑臺の宗論に始まるものであるし、また、洛陽への進出もそれ以前に神會の評判が高かったために違いないから、天寶四載以前に南宗禪の存在が中原に全く知られていなかったとは言ひ得ないであろう。従つて、當時の状況のみから、その対象を北宗と断定するのは危険であると言わねばなるまい。『浄土慈悲集』には當時の禪宗の主張がかなり詳しく描寫されているのであるから、少なくとも、それらと北宗文獻の對比は、判断の前提として絶対に必要な作業であろう。

しかし、少なくとも當時の状況から見た場合、慧日の批判の対象として先ず想定すべきものが北宗であったことは否定できないはずである。にも拘わらず、多くの學者は、②③④に見るように、さしたる根據も提示しないままに、敢えて（系統はともかく）南宗系の人々をそれに當てようとするのである。そして、北宗禪の全盛期であるという當時の形勢との矛盾は、慧日が廣州に旅したことがあるという事實を根據に、南方で慧能の弟子たちの活動に直接觸れ得たと見做すことで解消せんとするのである。<sup>(10)</sup>しかし、これが單なる想像に過ぎないことは明白である。いったい、慧

能の一派が嶺南において、ある程度の勢力を持っていたことは確かであるにしても、中原で權威を確立していた北宗を無視して、そうした地方勢力を批判の主たる対象とすることはなどありうるであろうか。

恐らく、こうした無理な主張がしばしば唱え出された根柢に、慧日の批判する禪宗の思想が南宗のものに近いという認識があったことは間違いないであろう。もちろん、その南宗理解が正しいものであれば何ら問題は生じないのであるが、実際にはそれは、傳統的な「南頓北漸」説に強く影響されたものであるかのごとく見受けられるのである。しかし、こうしたドグマの虚構性が明らかになりつつある現在、それらの説が容易には受け入れ難いものであることは否定しがたい。<sup>(13)</sup>

このように、従来、慧日が批判した禪宗の一派の検討すら十分に行われてこなかったのであるが、更に問題なのは、これまで多くの學者は、慧日の批判対象を禪そのものというよりも、禪宗内の誤解、即ち「邪見の徒」を問題にしたものだと思做してきているということなのである。例えば、小野玄妙氏は、

「然るに是の大乗佛教の眞實義に通達しない無學の禪徒になると、遂に是等の祖師の眞意を摸むことが出來ず、「心」の言葉を以て吾々の思量念想の個心に引き當てて來るものであるから、淺薄至極な空理を捉へて悟道とし、最後には學問も爲なくとも善い、戒も守るに及ばぬ、善行も修せなくとも善いなどといふ、途方も無い外道禪が流行することになる。慈悲三藏が力を竭して彈斥したのは、是れ等一部の誤解僞禪の徒輩であつて、禪そのものでも無ければ、禪宗そのものでも無い。」<sup>(14)</sup>

と述べている。Chappell 氏や Faure 氏も、

「Based on this self-criticism from within Chan, many of Hui-jih's criticisms can be deflected away from Chan itself and levied at those who only claimed to be Chan monks but had no Chan

attainment. Nevertheless, it is safe to say that Chan iconoclasm and slogans of sudden attainment removed many traditional safeguards and often encouraged unconventional and undisciplined behavior.」(Chappell)<sup>(2)</sup>

「Huiri is attacking what he sees as extremist deviations, not the practice of Chan in and of itself.」(Faure)<sup>(2)</sup>

などと述べているのである。しかし、これは正しくない。何故なら、後に見るように、當時の最も代表的な禪宗文献(當然、それは北宗文献である)に、慧日の批判と完全にバラレルな表現や思想をいくつも見出すことができるからである。つまり、慧日は、禪宗内部の一部の人々の逸脱を批判したのではなく、新たに登場してきた禪宗の基本的立場そのものに批判を加えたと見做すべきなのであって、その批判の激しさは、禪の持つ革命的な新しさの直截的な反映であるといえるのである。

私は、以下において、先ず『浄土慈悲集』の記述が北宗文献のそれといかによく合致するか、即ち、慧日の批判對象が、言うところの「北宗禪」それ自體に外ならないということを示そうと思うが、それに先だって『浄土慈悲集』に描かれている禪宗の人々の主張を整理しておこう。

## 二、『浄土慈悲集』に見る禪宗の主張

『浄土慈悲集』では、當時行われていた「異見」を批判するに当たって、彼らの修行の様子を簡単に描寫した後、その基本的な主張を掲げている。次のごとくである。

A. 「然於佛法生異見者。或有出家在家男女四衆。懼生死苦。厭惡俗塵。或住山間。或依聚落。或居寺舍。或復在家。展轉相傳。教人看淨。晝則恣情睡眠。夜乃暫時繫念。見世空寂。都無一物。將爲究竟。一切諸法。猶如龜毛。亦如兔角。本無有體。誰當生滅。無善可修。無惡可斷。心所取相。及以經佛。盡當遠離。但令內心安住空中。知世虛妄。萬法都無。雖是凡夫。能如是解。此即是佛。已證禪定。已斷生死。不受後有。何勞勤苦。遠覓世尊。亦不假念佛誦經爲出離因。即此禪定。是無爲法。是可修法。是速疾法。是出離因。除此之外。諸餘行門。悉皆虛妄。即如念佛誦經。求生淨土。布施持戒忍辱精進。乃至智慧。寫經造像。建立塔廟。恭敬禮拜。敬養父母。奉事師長等。是生死因。非解脫因。何以故。見善可修。見惡可斷。涅槃可欣。生死可厭。誓斷生死。誓證菩提。悉皆動念。心有所得。著相修習。虛妄分別。是有爲法。是生死法。雖復勤修。不免流浪者。」

ここからは、「異見」の主が、

イ. 萬物を空虚で虚妄なものと観ぜしめる「看淨」なる修行法を唱道し、

ロ. それ故、經典や佛にすら執われてはならない(誦經や念佛も不要)と主張し、

ハ. 「禪定」によって「看淨」を實現することを究極の悟りと見做し、

ニ. 「禪定」のみが修行すべき「無爲法」であり、

ホ. それ以外の全て、例えば、波羅蜜行や寫經、造像、寺院の建立などは、執着に基づく「有爲法」に過ぎないから、解脱には全く役立たないと説く。

といった特異な主張を行っていたことを知ることができる。『淨土慈悲集』は、この後の部分でも、しばしば「異見」を掲げて批判しているが、それらの中にも、次のように、これと共通するものを見ることができ、こうした主張が、彼らの思想を代表するものと見られていたことが分かる。

イ。「禪師亦說。一切虛妄。空無一物。」<sup>(18)</sup>

ロ。「受佛依廢。不思報恩。厭佛嫌經。不念不誦。」<sup>(19)</sup>

「禪師復言。讀誦大乘經典。著相虛妄。非成佛因者。」<sup>(20)</sup>

「不肯讀誦聽聞解說。默然坐者。」<sup>(21)</sup>

ハ。「然今道俗言已證者。未委證何禪定。」<sup>(22)</sup>

「又禪定者。上人之法。實未證得。言已得者。若約戒結。罪犯波羅夷。據經論。重障增上慢。然今坐者。多犯此罪。何以故。師資互誦皆云。已得已證故。復言。坐者。即於此身。證悟聖果。永斷生死。更不受生。」<sup>(23)</sup>

「又復說言。學無生觀者。盡此一生。更不受生。」<sup>(24)</sup>

ニ。「又六度三學皆是有爲。禪定即是六度三學隨一所攝。如何確執は無爲耶。」<sup>(25)</sup>

「如是等經。廣說諸行是成佛因。非但六度。如何禪師確執禪定。成佛正因。非餘度耶。然諸聖教說智勝。成佛

正因。餘皆助緣。即如華嚴經第十三云。……進此經文。智爲第一。如何偏讚禪定爲勝。」<sup>(26)</sup>

「若執已見。不依聖教。言無爲法許可修習有增益者。」<sup>(27)</sup>

「確執阿耨多羅三藐三菩提。及彼禪定菩提四智等有爲之法。並は無爲。凝然常住。却說無爲常住之法。許可修習。體有增益。」<sup>(28)</sup>

ホ。「禪師復言。造像有爲功德。非成佛因者。」<sup>(29)</sup>

「禪師復言。書寫經律。著相虛妄。非成佛因者。」<sup>(30)</sup>

これらにおいて、慧日は「異見」の主を「禪師」と呼んでいるが、思想の面から見ても、「禪定」のみを絶対視し、それによって悟りを得たと公言するなど、禪宗に特有の思想が窺われ、從來から指摘されているように、慧日の批判

對象が新興の禪宗の人々であったことは疑い得ない。

このほかにも、『淨土慈悲集』には、次のごとき「異見」を掲げているが、思想的に通ずるものがあるから、これらも同一の人々を指したものと見做すことができる。

B. 自分の内に佛を求める「看心」という修行法を弟子らに指導する（これは、次のCと結びつくことで、先の「看淨」という修行法となる）。

「又諸禪師。勸諸道俗。自内求佛。不假外佛爲善知識者。亦應不假禪師教導。自解看心。」<sup>31</sup>  
C. 全ては眞如に外ならないという、一種の「如來藏思想」を説く。

「復説。一切諸法。眞如體一。湛然常住。不生不滅。無有初念後念可得。」<sup>32</sup>

D. 『金剛經』などの「凡所有相。皆是虛妄」という經文を「看心」「看淨」という修行法の根據とする。<sup>33</sup>

「問曰。修善薩行。雖皆取相。必能爲因。而非妄者。何故。金剛般若。楞伽等經云。凡所有相。皆是虛妄。今言有相非虛妄者。與此聖教。豈不相違。」<sup>34</sup>

E. いわゆる「心淨土淨」説によって、念佛による極樂往生を否定する。

「禪師又云。念佛生淨土者。著相修習。是虛妄法。非成佛因者。」<sup>35</sup>

「如來法門八萬四千。隨宜爲説。散在諸教。無智懈怠。不能遍覽。執自愚見。以爲究竟。迷昧捷徑。迂路傾心。三界往來。不求見佛。哀哉可愍。顛倒衆生。豈有遠離諸佛如來得成佛耶。或有一類男女道俗。於彼淨土都不信有。但令心淨。此間即是。何處別有西方淨土。奇哉罪業。不信聖教。豈佛世尊虛妄説耶。」<sup>36</sup>

「祇愚癡衆生不知恩德。反生誹謗。毀皆不信。愛著三界。六道輪迴。不樂往生安樂世界。或有發心。厭生死苦。速求解脫。不遇善友。於淨土門。多懷猶豫。不能決定。專心趣向。隨逐衆迷。觀空撥有。苟儉朝夕。循環火宅。



任性沈浮<sup>(37)</sup>

以上、『淨土慈悲集』で「異見」として掲げられる禪宗の人々の主張を検討したので、次に節を改めて、これと初期の禪宗文献との照合を行うことにしよう。

三、『淨土慈悲集』と北宗文献の照合

慧日の時代が北宗禪の全盛期であったことは先に觸れた通りである。實際のところ、慧日の歸朝(七一九)後の二十年間は、神秀の二人の高足、普寂(六五一—七三九)と義福(六五六—七三〇)によって兩京の禪が代表されていた時期に当たっている。もっとも、最晩年の頃には、荷澤神會の活動も目立ってきたはずであるが、北宗の人々は、やがて、それを流罪に追い込む(七五三)ほどの勢力を維持していたのであるから、當時、「禪」といえば、一般に神秀系の北宗禪を指したことは間違いないところである。従って、慧日が批判の対象としたのがこれらの人々であったということとは十分に考えられるのであるが、實際のところ、彼らが奉じた一つの綱要書、即ち、『大乘無生方便門』<sup>(38)</sup>と『觀心論』<sup>(39)</sup>の中に、『淨土慈悲集』の記述と非常によく合致するものを認めることができるのである。

先ず、『大乘無生方便門』を見てみよう。次の引用は全體の序に當たる部分であり、下線部が『淨土慈悲集』と共通する箇所である(括弧内の記號は、前節のそれに對應する)。

〔問。佛子。心湛然不動。是沒言淨。佛子。諸佛如來有人道大方便。一念淨心。頓超佛地。和擊木。一時念佛。〕<sup>(A)</sup>  
〔和言。一切相。總不得取。〕<sup>(D)</sup>以金剛經云。凡所有相。皆是虛妄。看心若淨。名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心。放曠遠看。平等看。盡虛空看。<sup>(A, B, C)</sup>

和問言。見何物。

子云。一物不見。

和。看淨細細看。即用淨心眼看。無邊無涯際遠看。

和言。無障礙看。

和問。見何物。

和。答。一物不見。

和。向前遠看。向後遠看。四維上下。一時平等看。盡虚空看。長用淨心眼看。莫間斷。亦不限多少看。使得者。

然身心調。用無障礙。

和言。三點是何。

子云。是佛。

和。身心得離念。不見心心如。心得解脫。不見身色如。身解脫。如是長時無斷用入言。虚空無一物。清淨無有相。

常令不間斷。從此永離障。眼根清淨。眼根離障。耳根清淨。耳根離障。如是。乃至六根清淨。六根離障。一切無

礙。是即解脫。不見六根相。清淨無有相。常不間斷即是佛。

上のごとく、前節で検討した「淨土慈悲集」の「禪師」の主張のうち、A—イ、A—ハ、B、C、Dが「大乘無生方便門」に見えることが知られるが、更に、「觀心論」では、次のように、他のA—ロ、A—ニ、A—ホ、Eなども認めることができる。

〔問〕若復有人。志求佛道。當修何法最爲省要。答曰。唯觀心一法。惣攝諸行。名爲最要。

又問。云何云一法能攝諸行。答曰。心者萬法之根本也。一切諸法。唯心所生。若能了心。則萬行俱備。猶如大

樹。所有枝條及諸花菓。皆悉因根生長。栽樹者。存根而始生。伐樹者。去根而必死。了心修道。則省力而易成。不了心者。所修乃費功而無益。故知。一切善惡。皆由自心。若心外別求。終無是法。」<sup>(4)</sup>

「又問。菩薩摩訶薩。由持三聚淨戒。行六波羅蜜。方成佛道。今令學者。唯只觀心。不修戒行。云何成佛。答曰。三聚淨戒者。則離三毒心。成無量善。聚者會也。以制三毒。即有三無礙善。普會於心。故名三聚淨戒也。六波羅蜜者。即六根。漢言達彼岸。以六根清淨。則不染世塵。即出煩惱。可至菩提岸也。故名六波羅蜜。」<sup>(5)</sup>

「又問。經中所說。佛令衆生修造伽藍。鑄寫形像。燒香。散花。燃長明燈。晝夜六時遶塔行道。持齋。禮拜。種種功德。皆成佛道。若唯觀心。惣攝諸行。說如是事。應虛妄也。答曰。佛所說有無量方便。以一切衆生鈍根狹劣。不悟甚深。所以假有爲法喻無爲。若不修內行。唯只外求。希望獲福。無有是處。言伽藍者。西國梵音。此地翻爲清淨處。若永除三毒。常淨六根。身心湛然。內外清淨。是則名爲修伽藍。又鑄形像者。即是一切衆生求佛道。所爲修諸覺行。昉像如來。豈道鑄寫金銅之作也。是故。求解脫者。以身爲鑄。以法爲火。智慧爲功匠。三聚淨戒六波羅蜜以爲畫樣。鎔鍊身中真如佛性。遍入一切戒律模中。如教奉行。以充缺漏。自然成就真容之像。所謂究竟常住微妙色身。非有爲敗壞之法。若人求道。不解如是鑄寫真容。憑何輒然言成就功德。」<sup>(6)</sup>

「又問。如經所說。至心念佛。必得解脫。此一門即應成佛。何假觀心。求於解脫。答曰。夫念佛者。當須正念。了義爲正。若不了義。即爲邪念。正念佛必得往生淨國。邪念云何達彼岸。佛者覺也。所爲覺察身心。勿令起惡。念者憶也。所謂堅持戒行。不忘精勤。了如來義。名爲正念。故知。念在於心。不在於言。因筌求魚。得魚忘筌。因言求意。得意忘言。既稱念佛之名。須行念佛之體。若心無實體。口誦空名。徒念虛功。有何成益。且如誦之與念。名義懸殊。在口曰誦。在心曰念。故知。念從心起。名爲覺行之門。誦在口中。即是音聲之相。執相求福。終無是處乎。故經曰。凡所有相。皆是虛妄。又云。若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來。以此觀之。乃

知事相非真正也。故知。過去諸佛所修功德。皆非外說。唯只論心。心是衆善之源。心是萬惡之主。涅槃淨樂。由自心生。三界輪迴。亦從心起。心爲出世之門戶。心是解脫之關津。知門戶者。豈慮難成。識關津者。何憂不達。竊見今時淺識。唯執事相爲功。廣費財寶。多捐水陸。妄營像塔。虛役人夫。積木壘泥。圖丹畫綠。傾心盡力。損已迷他。未解慚愧。何曾覺悟。見有爲。勤勤執着。說於無相。兀兀如迷。且貪目下之小慈。不覺當來之大苦。此之修學。徒自疲勞。背正歸邪。詐言獲福。但能攝心內照。覺觀常明。絕三毒永使消亡。閉六賊不令侵擾。自然恆沙功德。種種莊嚴。無數法門。悉皆成就。超凡證聖。目擊非遙。悟在須臾。何煩皓首。法門幽秘。寧可只陳。略而論心。詳其少分。<sup>44)</sup>

つまり、基本的には、『淨土慈悲集』で批判の対象となっている禪宗の教説の全てを、我々は『大乘無生方便門』『觀心論』という、最も代表的な二つの北宗禪文獻の中に見出すことができるのである。<sup>45)</sup> こうしたことは偶然ではありえないであろう。偶然でないどころか、慧日は明らかに、これらの文獻に基づいて『淨土慈悲集』を著わしたのである。そうでなければ、どうして門外漢たる慧日が禪宗の思想を理解し、批判することなどできようか。つまり、これらの文獻は、當時、それほどにまで広く流布していたのであって、こうした事實は、後に述べる、禪宗に對する當時の人々の壓倒的な人氣と正しく稱應するものであると言えるのである。

#### 四、慧日の批判と禪の革新性

慧日の批判は、ある意味では、新興の禪宗に對する舊來の佛教徒の立場を代辯するものといふことができるであろう。<sup>46)</sup> 従つて、その分析は、禪のもつ革新性を理解するうえで多くのヒントを與えてくれるはずである。<sup>47)</sup> もちろん、慧

目にとって禪宗批判は焦眉の問題であった。念佛による往生を否定する禪宗の人々の主張が自らの教義を擴める上で重大な障害になるであろうことは明白だからである。従って、慧日の批判にそうした淨土教家としての立場が多分に反映されていたということは否定し難いが、その敘述そのものは、佛教の基本的立場からの禪宗の逸脱を指彈するよ  
うな議論が中心となっており、客観的な視座に立脚するという態度に貫かれているように見受けられるのである。あるいは、その根柢に十八年間に亘ってインドの佛教の状況をつぶさに見てきた経験があったのであろうか。

さて、慧日は『淨土慈悲集』の冒頭近くで、禪宗の人々の基本的な主張（前掲のA）を示した後、次のように述べている。

「余頗尋三藏。推求事理。觀彼向來禪師所見。錯謬彌甚。違經反理。乖背佛意。豈有凡夫。但住空門。不斷不修。懈怠懶墮。而得解脫者哉。」<sup>48</sup>

つまり、彼らの主張は甚だしい誤りで、經典にも道理にも合わないというのである。では、どこが問題なのか。私見によれば、慧日の批判は次の三つの點に向けられているように思われる。

- a. 禪定のみが絶対的な修行法であり、それは「無爲」であると主張する。
  - b. 禪定以外の修行法は、全て「有爲」「虚妄」であるから、悟りに直結しないととして、その價值を否定する。
  - c. 禪定によって得られる「看淨」の境地こそが究極の悟りに外ならないと説く。
- 先ず、aについては、慧日は次のように批判している。

「若執己見。不依聖教。言無爲法許可修習有增益者。即無爲法。便有生滅。何以故。許有增益故。夫有增益者。皆有生滅。許有生滅。便同有爲。亦是虚妄。若許虚妄。便違聖教。及害己宗。若不許者。與理相違。何以故。自許無爲有生滅等故。又六度三學皆是有爲。禪定即是六度三學隨一所攝。如何確執是無爲耶。進退徵詰。逃風無處。

無明厚重。我慢山高。執自己見。強違理教。一何迷昧。但學坐者。無問道俗。心多闇塞。觸徒抵滯。不閑聖教。語多疎失。確執阿耨多羅三藐三菩提。及彼禪定菩提四智等有爲之法。竝は無爲。凝然常住。却說無爲常住之法。

許可修習。體有增益。若如此者。無爲之法。便成有爲。有爲之法。翻作無爲。此即說無爲有。說有爲無。常與無常。竝被迴換。執此謬解。以之爲正。縱引聖教。曉彼迷情。令歸正理。反生誹謗。亦不信受。<sup>49</sup>

即ち、禪宗の人々が「禪定」を「無爲」だと言っておきながら、その實踐を勧めるのは、「無爲」という言葉の意味からして矛盾であるし、「禪定」自體、「六波羅蜜」や「三學」の一部であるのに、他を無視して「禪定」のみを特權化せんとするのは理に合わないというのである。

更に慧日は、「六波羅蜜」の中で最も重要なものは、「禪定」ではなく、「般若」＝「智」であるとして、次のようにも言っている（この文章は既に引用した）。

「如是等經。廣說諸行是成佛因。非但六度。如何禪師確執禪定。成佛正因。非餘度耶。然諸聖教說智勝。成佛正因。餘皆助緣。即如華嚴經第十三云。……進此經文。智爲第一。如何偏讚禪定爲勝。」

一方、bについては、次のように批判する。

「然諸聖教說虛妄者。不過此四。智者尋文。宜識經意。虛妄言寬。有無俱遍。各據一義。與教何違。若言世尊說諸有爲。定如空華。無有一物。名虛妄者。虛妄無法。非解脫因。如何世尊。教諸弟子。勤修六度。萬行妙因。常證菩提涅槃之果。豈有智者。讚乾闥婆城。堅實高妙。復勤諸人。以兎角爲梯。而可躋陟者哉。由此理故。雖是凡夫。發菩提心。行菩薩行。誓斷生死。趣大菩提。所修諸行。雖然有漏。著相修習。是實是正。有體虛妄。非如龜毛。空無一物。說爲虛妄。若能如是解經意者。常行於相。相不能礙。速出生死。速得解脫。迷情局執。於教不通。雖求離相。恆被相拘。欲求解脫。反沈生死。」<sup>50</sup>

慧日は、この直前で三性（圓成實性、依他起性、遍計所執性）の説明を行っているから、恐らく、彼の考えは次のようなものであろう——佛道修行は、どんなものであっても、縁起的存在（依他起性）として存在しているから、假に有漏、有爲であっても、解脱に近づくという結果を必ず齎すものである。従って、それを全く空虚な存在（遍計所執性）と同一視することは許されない。

上に見たような慧日の批判は、傳統的な佛教教理からすれば、全て正常なものである。「禪定」のみを特權化しようとする禪宗の人々の主張が、いかにそれから逸脱した突拍子のないものであるかを、慧日の批判はよく示してくれている。もちろん、禪宗の人々もそれはよく認識していたに違いない。しかし、それにも拘わらず、そのような無謀ともいえる主張を敢えて行ったのは、恐らく、その眞實性を確信せしめるもの——「悟り」を思わしめる清淨なる體驗——が現實に禪定修行の際に立ち現れていたからに外なるまい。そして、それは、他のあらゆるものが意味を失ってしまうほどに素晴らしいものであったのである。

従って、彼らにとって「禪定」とは、後の禪におけると同様、その内に「悟り」＝「般若」＝「智」を含むものであったはずである。<sup>(51)</sup> それ故、六波羅蜜の第一は「智」だという慧日の批判は、禪宗の人々には必ずしも説得的ではなかったであろう。しかし、それにしても、その全體を引っ括めて「禪」と呼んだのは、明らかに傳統的な佛教教理からの逸脱であると言わねばならない。<sup>(52)</sup>

しかし、慧日の批判は、教理上の矛盾に止まらなかつた。cに見るように、禪宗の人々が「悟り」であると確信する、その當の「看淨」の境地にも向けられたのである。

「然諸禪師。亦復如是。共傳虛偽邪僻之法。謂爲眞實。各自保愛。歡喜而行。若有智者。依諸聖教。爲說佛法。眞實禪定。修學行門。毀而不信。棄聞思修三慧善心。取無記心。不斷不修。以爲眞實。此即謬中之謬。無過此也。

何以故。夫無記者。非善非惡。中庸之心。不從分別。思慮而起。隨逐因緣。任運轉故。體性羸劣。不能爲因。感三有果。況彼解脫。出世妙果。而能證耶。聞思修慧。解脫正因。何不安住。自利利他。展轉相傳。住無記心。確執不移。豈不謬乎。<sup>53</sup>

即ち、慧日してみれば、彼らが尊んでいるものなど、單なる「無記心」、即ち、善でも悪でもない、ただぼんやりとした心境に過ぎないというのである。<sup>54</sup>この批判は、禪宗の人々にしばしば投げかけられたものらしく（あるいは、禪宗内部でも、そのように誤解するものがいたからかもしれないが）、『修心要論』や『導凡趣聖心決』といった初期の禪宗文獻にも、「無記心」に止まってはならないという誠めの一言葉を見ることができ<sup>55</sup>る。

更に、慧日は、それが悟りではないということを示すために、

「此六通即是定果。然今道俗言已證者。未委證何禪定。若證有漏定者。除漏盡通。得餘五通。若證無漏定者。應得六通。故法華經第一偈云。又見菩薩。常處空閑。深修禪定。得五神通。聖教明文。必不虛說。自禪門東流。未曾聞有證五通者。況六通耶。通義尚未能了。焉知禪定。證與非證。但行欺詐。謗無淨土。輕蔑聖教。埋沒世尊。顯揚己德。闡提無信。何異此也。夫求禪定。先持齋戒。齋戒爲因。方能引定。故月燈三昧經第一偈云。功用無量。乃得成。若深觀此能得定。無物能將此定來。必由淨戒之所起。」<sup>56</sup>

などとも言っている。つまり、禪宗の人々のように戒律を無視して正しい禪定に入り得るはずはないし、もし實際に禪定に熟達しているのであれば、當然、神通を示し得るはずだというのである。

上に見るように、慧日の批判は、常にインド以來の佛教の傳統的教説に沿った形で行われている。つまり、基本的には、インド的な枠組みを一步も出していないのであって、慧日が自らの主張が正當であることを示すために、しばしば經典を「聖教量」として引用しているのもそのためである。<sup>57</sup>慧日にとってみれば、經典に合致しないということは、



そのまま、それが正しくないということであつたのであるが、禪宗の人々においては必ずしもそうではなかつた。彼らは、『観心論』などに見るように、經典に説かれた教説を獨自に理解することで、逆に自らの思想に奉仕させるようなことすら平氣で行うような人々であつたからである。

しかし、このことは、(慧日は正しくそのように理解しているのであるが)必ずしも禪宗の人々が不誠實であつたことを意味するのではない。そうではなくて、その思想的立場が従來には見られなかつた全く新しいものであつたということを示すものなのである。一般の佛敎者が、佛陀が説いたとされる經典によつて、その思想を理解し、それを身につけようと勵んだのに對して、彼らは、自らの禪定體驗と、それに基づく獨自の思想を絶對視して、それに經典以上の價値を附與したのである。

## 五、『淨土慈悲集』に見る北宗禪の活動と社會的反響

慧日の批判の對象が北宗禪であつたことは、時代背景から見ても、その思想内容から見てもほとんど疑う餘地がないのであるが、『淨土慈悲集』には、當時の禪宗の實態に關する極めて興味深い敘述がしばしば見えるのであつて、これらは、北宗禪、というよりも新興の禪宗の活動と、それが引き起こした反響の大きさを傳えるものとして、非常に重要な意義を有している。次に、こうした諸點について考察を加えてみたい。

先ず、布敎對象と修行法についてであるが、既に引いた文章に、

「然於佛法生異見者。或有出家在家男女四衆。懼生死苦。厭惡俗塵。或住山間。或依聚落。或居寺舍。或復在家。展轉相傳。敎人看淨。晝則恣情睡眠。夜乃暫時繫念。見世空寂。都無一物。將爲究竟。」

と見えることにより、「出家在家男女四衆」、即ち、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷に對して廣く布教を行っていたことが知られる。そして、彼らは、「山間」「聚落」「寺舎」「家」等において指導や修行を行ったのである。

ここで注目されるのは、聚落や家において修行する在家の男女がわざわざ言及されているということである。「淨土慈悲集」には、ほかにも、

「無明厚重。我慢山高。執自己見。強違理教。一何迷昧。但學坐者。無問道俗。心多闇塞。觸徒抵滯。不閑聖教。語多疎失。」<sup>58)</sup>

「今時道俗。亦復如是。怖畏生死。各求出離。迷一生路。棄而不修。傾心迂迴。長劫路中。繫念觀空。苟儉朝夕。衆迷共執。以爲捷徑。不知更有方便要津。」<sup>59)</sup>

などと、批判對象に在家者を含むことを明示している場合がしばしば見られるが（次に引く齋戒に関する文章も同様である）、これらは、當時、禪宗が一般の人々の強い關心を引いており、在家の人々の中にも實際に坐禪の實踐を行うものが數多く現われたことの反映と見做すべきであろう。王維（七〇一―七六一）のように一族を擧げて禪を信奉する人々が現われ、侯莫陳球（六六〇―七一四）や陳楚章（生歿年未詳）のような大きな影響力をもつ居士が活躍したのも、この時代であって、これら『淨土慈悲集』の記述は、そうした事實とよく呼應するものと言える。

また、上の文章は「看心」の修行が主に夜間に行われていたことを傳えるが、これは恐らく、精神を集中するのに都合がよかったことが、その大きな理由であろう。『修心要論』や『頓悟眞宗金剛般若修行速彼岸法門要決』には、特に、夜に觀法を行う際の注意事項が書かれているが、これなども、夜間における禪の修行が一般化していたとすれば、肯けることであろう。

このほか、『淨土慈悲集』は、禪宗の人々の特徴ある生活態度についても觸れている。先ず注目されるのは次の文章

である。

「然坐禪者。於彼齋戒。心全慢緩。多分不持。以何爲因。而得禪定。何以得知。學坐之人。不持齋戒。以現量知。非比知也。出家者。過中藥食。種數千般。恣情盡足。在家者。三時飽食。持齋何在。酒通藥分。熏穢令補。病服鳥殘。及自死者。淨戒安存。以此理推。不持齋戒。但養見身。<sup>(8)</sup>詎修來報。口雖說空。行在有中。以法訓人即言。萬事皆空。及至自身。一切皆有。不能亡軀徇道。齋戒一時。日夜資持。唯愁不活。此乃行參塵俗。沙門之義遠矣。」<sup>(6)</sup>つまり、「齋戒」に對しては等閑で、口では「空」を主張しながら、實生活では自分の身體を大切にしていなければならないのである。禪師たちが「但だ現身を養う」のみであったかについては疑問なしとしないが、先に見たように、彼らは「看心」のみを絶對視し、それ以外のものには二次的な價值しか認めなかったのであるから、彼らが戒律にあまり氣を配らなかつたということは十分に考えられることである。實際、「觀心論」の次の文章は、「持齋」を禪定體驗に解消せんとするものであり、そうした見方を支持するものと言える。

「又持齋者。當須會意。不達其理。徒爾虛功。齋者齊也。所謂齊整身心。不令散亂。持者護也。所謂戒行如法護持。必須禁六情制三毒。勤覺察淨身心。了如是義。所「以」名爲齋也。又持齋者。食有五種。一者法喜食。所謂依如來正法。歡喜奉行。二者禪悅食。所謂内外澄寂。身心悅樂。三者念食。所謂常念諸佛。心口相應。四者願食。所謂行住坐臥。常求善願。五者解脫食。所謂願心常清淨。不染俗塵。此之淨食。名爲齋食。若復有人。不食如是五味<sup>(7)</sup>清淨食。躬言持齋者。無有是處。」<sup>(6)</sup>

更に、これと關聯する事柄であるが、次の「淨土慈悲集」の文章によると、禪宗の人々は經典を讀んだり、師について學問を修めたりといったことをほとんど行わなかつたらしい。

「故博學者。辯才無礙。寡聞者。辭理俱滯。何不摧伏人我。聽所未聞。屈節於師。諸量未悟。貢高我慢。不肯樂

承。空腹高心。發言違教。於人無恥。邪不愧佛。然諸禪師。不顯聖教。胸臆自斷。不可依信。<sup>(66)</sup>

「良爲禪師。不樂多聞。見解浮淺。執心有在。迷昧聖言。雖復勤苦。專求出離。於彼行門。不了遲疾。妄與非妄。有之與無。邪之與正。假使修行。無利勤苦。」<sup>(67)</sup>

これは、「觀心論」などにおける經典の扱い方などから、當然、豫想されるものであり、後代の禪者に通ずる性格とも言えるが、慧日は、これに對して「真高我慢」「空腹高心」と口を極めて激しく批判している。恐らく、經典を典據とすることなく（不顯聖教）、自らの思想（胸臆自斷）を自分の言策で述べる禪宗の人々の姿が慧日にそのような思わせたのであろう。

慧日してみれば、禪宗の人々の主張は經典という根據を缺くが故に、修行しても何の利益も齎さないものであったのだが、一般の人々にとっては、決してそうではなかった。多くの人々は、そのような禪師に競って奉事せんとし、少しでもその教えを受けようと願ったのである。「淨土慈悲集」の次の文章は、そうした實情を活寫するものとして、極めて注目される。

「然禪師者。即是凡夫。都無證解。令諸道俗奔波奉事。愛過父母。悲泣雨淚。捨命求乞一言。何不令內求遺外求耶。設使得者。浮淺之言。不足可觀。」<sup>(68)</sup>

つまり、慧日には「浮淺之言」にしか見えなかったものが、一般の人々にとっては甚だしく魅力に富んだものに映ったのである。

ここで「悲泣雨淚。捨命求乞一言」と言われている「一言」がいかなるものであったかは、これのみでは判然としないが、當時の禪宗の人々に特徴的な言説を指すものであることは間違いないから、「楞伽師資記」に「指事問義」として掲げられているような謎めいた言策や、「大乘無生方便門」などに見られる特異な經文解釋、<sup>(70)</sup>或いは、ペリオ三六

六四號に傳えられている神秀の言集(7)のような修行上の心得のようなものを指すと見てよいであろう。

これらは、それぞれに性格を異にしているが、人の意表を突くものであるという點では共通している。恐らく、當時、禪宗が短期間のうちに社會に受け入れられたのには、「看心」といった獨自の修行法が新たに打ち出されたこともさることながら、こうした言説に象徴される、ある種の神祕的雰囲気(8)が密接に關係していたものと考えるべきであろう。むろん、こうした形での受容は、禪そのもののもつ革命的な意義からすれば、極めて表層的な理解に止まったと言うべきであろうが、一般の人々の關心を惹起したという點で、その役割は非常に大きかったはずである。恐らく、このような大衆の支持があつて初めて、侯莫陳瑑のような眞摯な居士が出現しえたのであろうし、こうした人氣なくしては、この後の禪の社會的地位の向上や一層の發展はなかつたに違いない。

## むすび

上に見てきたように、慈愍三藏慧日の『淨土慈悲集』は、外部の人々の眼に映じた新興の禪宗の姿を生き生きと傳えてくれるという點で非常に貴重な資料である。我々は、慧日の批判を通して、禪宗の人々の主張がいかに従來の佛敎の枠から逸脱するものであつたか、そうした主張を敢えて行つた人々の自己の思想に對する信念がいかに鞏固なものであつたか、そして、そのような斬新で革新的な思想が一般の人々にとっていかに魅力的なものであり、いかに熱狂的に受け入れられたかといったことを知るのである。

禪宗の形成過程を明らかにしようとする場合に、先ず基づくべきものが敦煌出土の初期禪宗文献であることは言うまでもないことであろう。確かに、それは、禪宗の人々が直接自らの思想を表現したものとして至高の價値を有する

ものである。しかし、そのみでは禪宗の出現が社會に與えたインパクトの大きさといったことは、ほとんど窺うことができないのである。ところが、『淨土慈悲集』は、客觀的・外部的な視座を提供することによって、そうした點を補ってくれるのである。恐らく、このような視座は、「禪宗の形成」という思想史上の重大事件を社會的な廣がりの中に位置づける場合に不可欠のものであろうし、禪思想の特質を考えるうえでも非常に有益なものとなるはずである。

## 註

(1) 慈愍三藏慧日、ならびに『淨土慈悲集』については、以下の諸論叢を参照。

小野玄妙「高麗時代の文化と其の古刻書に就いて」(『佛教の美術と歴史』一九三七年、大藏出版)。

同 「慈愍三藏の淨土教」(同上)。

大原徳城「朝鮮海印寺經板叢一特に大藏經補板並に藏外雜板の佛教文獻學的研究」(『鮮支巡禮行』一九三〇年、東方文獻刊行會)。

道端良秀「眞宗より見たる慈愍三藏」(『中國佛教史の研究』一九八〇年、法藏館)。

望月信亨「慧日、承遠、法照等の般舟三昧修行并に禪對淨土論」(『支那淨土教理史』一九四二年、法藏館)。

藤原凌雪「慈愍」(『念佛思想の研究一特に純正淨土教の成立と傳承について』一九五七年、水田文昌堂)。

中山正晃「慈愍三藏の禪宗批判」(『印度學佛教學研究』一〇一一、一九六二年)。

柴田 泰「慈愍三藏慧日に關する二、三の問題」(『印度學佛教學研究』一七一一、一九六九年)。

近藤良一「慈愍三藏慧日の禪宗批判とその對象」(『古田紹欽博士古稀記念論集「佛教の歴史的發展に見る諸形態」』一九八一年、創文社)。

David W. Chappell, "From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Chan Critics", in Peter N.

Gregory, ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.

Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Translated by

Phyllis Brooks, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, pp.87-89.

(2) この書は、先ず、大正十一年に大屋徳城氏が朝鮮の海印寺で版木の存在を確認し、それを摺寫して將來し、續いて、大正十四年に小野玄妙氏が同じく朝鮮の桐華寺で古刊本を發見し、その本文の多くを前掲の「慈愍三藏の淨土教」に掲載した。その後、大屋氏も前掲の「鮮支巡禮行」で自らの得た本文を公刊したが、兩者は闕張の箇所を異にし、また、本文にも多少の出入りが見られる。大正藏第八五卷所收のものは、兩者を校合したものであるから、以下においては、このテキストを使用することにする。

(3) 大正藏八五、一三三六中。

(4) 前掲「慈愍三藏の御宗批判」二三六頁。

(5) 前掲「慈愍三藏の淨土教」一〇六〇頁、前掲「慧日、承遠、法照等の般舟三昧修行并に禪對淨土論」二六四頁、前掲「慈愍」二四九頁、前掲「From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Chan Critics», p.170, pp.173-174 前掲 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, p.88° なお、Faure氏は、その主たる對象を南宗としながら、部分的には明らかに北宗禪を指す記述があることを指摘している (p.38-39)。

(6) 前掲「眞宗より見たる慈愍三藏」一八九頁。

(7) 前掲「慈愍三藏慧日の禪宗批判とその對象」三四九頁。ただし、馬祖(洪州宗、七〇九―七八八)や無住(保唐宗、七一四―七七四)は、時代的に慧日以降の人物であるから、彼らの思想との同一性を強調する以上、「淨土慈悲集」の成立を疑わざるを得なくなる。従って、近藤氏は例えば次のように述べている。

「この點から『淨土集』成立に關して一つの疑問を提出したい。それは『淨土集』が慧日の親撰であるかどうか、少なくとも我々が見ている『大正藏』所收のものが慧日の草稿そのものであるか、という疑問である。」(三四七頁)

(8) 南嶽承遠の碑文である、呂溫撰「南嶽彌陀寺承遠和尚碑」(『全唐文』六三〇)に、

「開京師有慈愍三藏。出在廣州。乃不遠重阻。星言觀謁。學如不足。求所未盡。一通心照。兩捨言筌。敏公曰。如來付受吾徒。用宏拯救。超然獨善。豈曰能仁。俾依無量受經。而修念佛三昧。樹功德劫。以濟羣生。由是頓息諸緣。專歸一念。」と見え、「慈愍三藏」、即ち慈愍三藏慧日が「京師」を本據としていたことが知られる。

(9) 胡適『神會和尚遺集』(増補版、一九六六年、臺北、胡適記念館)六一—六三頁。

(10) 従つて、前掲「慈愍三藏の禪宗批判」二三六頁に次のように言うのは、ある意味で妥當である。

「當時禪の南北兩派が相對立し論争する時代において、彼三藏の禪宗に對する論判は、この南北二派のいずれの立場が破折の對象となつてゐるかが問題である。現存する資料においては、北宗禪または南宗禪とそいづれかに限定することはできない。」

(11) 註8に引く「南嶽彌陀寺承遠和尚碑」の文章を参照。

(12) 前掲「慧日、承遠、法照等の般若三昧修行并に禪對淨土論」二六五頁、前掲『From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Chan Critics』p.170, p.173。

(13) たとえば、小野玄妙氏は、『六祖壇經』で慧能のものとされる、

「菩提本無樹 明鏡亦非臺 本來無一物 何處惹塵埃」(駒澤大學禪宗史研究會編著『慧能研究—慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』(一九七八年、大修館書店)二八四頁)

という有名な偈文を引き、更に『淨土慈悲集』に禪宗の修行を描寫して、「見世空寂都無一物。將爲究竟」と言つてゐると關聯づけてゐるが(前掲「慈愍三藏の淨土教」一一〇〇—一一〇二頁)、後に論ずるように、實は「無一物」は北宗禪で非常に重んじられた概念でもあるのである。

また、望月信亨氏は、『六祖壇經』の、

「世尊在舍衛城中。說西方引化。經文分明。去此不遠。若論相說里數。有十萬八千。即身中十惡八邪。便是說遠。說遠爲其下根。說近爲其上智。人有兩種。法無兩般。迷悟有殊。見有遲疾。迷人念佛。求生於彼。悟人自淨其心。所以佛言。隨其心淨。即佛土淨。使君。東方人但心淨即無罪。雖西方人心不淨亦有愆。東方人造罪。念佛求生西方。念佛求生何國。凡愚不了自性。不識身中淨土。願東願西。悟人在處一般。所以佛言。隨所住處恆安樂。使君。心地但無不善。西方去此不遠。若懷不善之心。念佛往生難到。今勸善知識。先除十惡。即行十萬。後除八邪。乃過八千。念念見性。常行平直。到如彈指。便覩彌陀。使君。但行十善。何須更願往生。不斷十惡之心。何佛即來迎請。若悟無生頓法。見西方只在剎那。不悟念佛。求生路遙。如何得達。」(前掲『慧能研究—慧能の傳記と資料に關する基礎的研究』三三三—三三四頁)



という文章を引用して、「浄土慈悲集」で禪家の説とされる「心淨土淨」説と結びつけている（前掲「慧日、承遠、法照等の般舟三昧修行并に觀對淨土論」二六四～二六五頁）。しかし、この説が北宗禪でも行われていたことは後に觸れる通りである。このように、當時、南宗、北宗を問わず、禪宗で齊しく行われていた説を取り上げつつ、十分に吟味することなく、南宗のものとは定せんとしたのは、後に定式化された南北兩宗の性格づけの影響を無意識のうちに蒙ったためと考えられる。

- (14) 前掲「慈愍三藏の淨土教」一一〇二頁。また、前掲の「眞宗より見たる慈愍三藏」一八八頁にも、同様の主張が見える。
- (15) 前掲「From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Ch'an Critics», pp.188-189.
- (16) 前掲 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, p.89.
- (17) 大正藏八五、二二三六中～下。
- (18) 同上、二二三七下～二三八上。
- (19) 同上、二三八上。
- (20) 同上、二三八中。
- (21) 同上、二三八下。
- (22) 同上、二二七七中。
- (23) 同上、二二七七下。
- (24) 同上、二二三八上。
- (25) 同上、二二三七上。
- (26) 同上、二二三九中。
- (27) 同上、二二三七上。
- (28) 同上、二二三七上。
- (29) 同上、二二三九下。
- (30) 同上、二四〇上。
- (31) 同上、二二三七下。

- (32) 同上、二二三八上。
- (33) この『金剛經』の文章は、他の初期の禪宗文獻でも、しばしば經證として用いられたものである。これについては、拙稿「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』一九九九年、春秋社)を参照。
- (34) 大正藏八五、二二四〇中。
- (35) 同上、二二三八上。
- (36) 同上、二二四一中。
- (37) 同上、二二四二下、二二四二上。
- (38) これは「大乘五方便」と呼ばれる一群の文獻において、最も古い形態を伝えるものである。これらが神秀—普寂系の北宗禪の思想を伝えるものであることについては、拙稿「大乘五方便」の諸本について—文獻の變遷に見る北宗思想の展開」(『南都佛教』六五、一九九一年)を参照。
- (39) この文獻については、一般に、『一切經音義』の記述によって神秀の著作であるとした神尾式春氏の説(『観心論私考』(『宗教研究』新九一五、一九三二年)一〇二—一〇三頁)が行われているが、神尾氏によって論證されたのは、實際には、慧琳(七八三—八〇七)の時代にそうした傳承があったということに過ぎず、その神秀撰述が確かめられたわけでは決してない。しかし、撰者として神秀の名が冠せられるに至ったものには、それなりの理由があったと見るべきであるから、その系統で傳持されたものであることは認めてよいと思われる。
- (40) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』(一九六八年、岩波書店)一六八—一六九頁。
- (41) 田中良昭『菩薩惣持法』と『観心論』(二)(『駒澤大學佛教學部研究紀要』四四、一九六六年)四八頁。
- (42) 同上、五二頁。
- (43) 同上、五五—五六頁。
- (44) 同上、六一—六三頁。
- (45) ところが、近藤良一氏は、慧日の批判と『観心論』「大乘無生方便門」を比較しつつも、次のように述べている。  
「このように資料の不足から速断する事はできないが、先述した念佛・淨土往生思想の流布状況をも考慮に入れると、北

宗禪系には「浄土集」で問題にされる如き禪者は存在しなかったのではないか、と見て良いのではなからうか。」(前掲「慈愍三藏慧日の禪宗批判とその対象」三四六頁)

そして、その根據として、「觀心論」から見て、「浄土慈悲集」に批判されるような「齋戒輕視・大乘佛典蔑視・六度の否定・念佛及び浄土往生思想の否定等については全く神秀には當嵌まらない」(同上、三四四頁)し、「大乘無生方便門」によれば「神秀又は神秀に近い門下が念佛を極めて重視していた」(同上、三四五頁)と考えられるという點を擧げている。

確かに「觀心論」は、齋戒や大乘經典、六度、念佛による往生等を実向から否定しているわけではないが、それらを全て「看心による悟りの獲得」に引き當てたうえで、初めて、その價值を認めているのであるから、實質的には否定したも同然であり、慧日のように全く立場を異にする人々がそれを許せなかったのは、むしろ當然である。また、北宗禪の修行において、「念佛」が非常に重要な役割を果たしていたことも事實であるが、それは「看淨」の境地を得るための方便に過ぎず、西方往生を旨指したものでなかった。これについては、拙稿「初期禪宗文獻に見る禪觀の實踐」(『禪文化研究所紀要』二四、一九九八年)二五―二七頁を参照。

(46) 慧日の立場は、玄奘に見るようなインド佛教の絶対視に立つものではない。その思想に善導らの影響が強く見られることは既に指摘されている通りであるし(前掲「慈愍」二四二―二四五頁を参照)、「浄土慈悲集」には、中國の偽經である『梵網經』の引用も見られるからである(大正藏八五、一二四〇上、一二四一中)。

(47) 同様のことは、いわゆる「チベットの宗論」についても言ひ得る。ただ、チベットの宗論がインド僧から見て、禪が佛教として極めて異質なものであったことを示すのに對して、「浄土慈悲集」は、中國の傳統的佛教徒にとっても禪が容易には受け入れ難いものであったことを示唆するという點で、禪の前衛性をより鮮明に示すものといえる。なお、チベットの宗論の經緯や論點などについては、拙稿「摩訶衍と「頓悟大乘正理決」」(『アジアの文化と思想』創刊號、一九九二年)を参照されたい。

(48) 大正藏八五、一二三六中下。

(49) 同上、一二三七上。

(50) 同上、一二四一上中。

(51) 「浄土慈悲集」には、禪宗の人々の主張として「證禪定」という表現がしばしば見られるが、これなども「證る」對象であ

る「菩提」と、「證る」方法である「禪定」とを同一視しようとする立場に由来するものと言える。

- (52) 北宗の人々が、「悟り」(般若)に至る方法としての「禪定」のみならず、目的である「般若」をも含めて、その全體を「禪」と呼んでいたことは、『頓悟大乘正理決』において摩訶衍が自らの立場を「般若波羅蜜無思大乘禪門」(上山大峻「敦煌佛教の研究」(一九九〇年、法藏館)五五〇頁)と稱していることから窺われる。これについては、前掲「摩訶衍」と「頓悟大乘正理決」四〇頁も参照されたい。

- (53) 大正藏八五、一二四一中。

- (54) このほか、『淨土慈悲集』には、次のように禪宗の人々が尊んでいる境地を外道と同一視する記述もある。

「禪師亦説。一切虚妄。空無一物。與彼外道空見何殊。又復説言。學無生觀者。盡此一生。更不受生。然此與彼斷見外道計執何異。復説。一切諸法。眞如體一。湛然常住。不生不滅。無有初念後念可得。此即與彼常見外道見解何別。」(一一三七下～一二三八上)

しかし、慧日の批判は表面的なものに止まっており、ここで禪宗の人々が説くとされている「一切虚妄。空無一物」と「一切諸法。眞如體一」という二つの主張の相互關係などについては全く關心を拂っていないように思われる。

- (55) これについては、前掲「初期禪宗文獻に見る禪觀の實踐」三三三～三四頁を参照。

- (56) 大正藏八五、一二三七中～下。

- (57) 『頓悟大乘正理決』では、摩訶衍の上表文と見られるものの中に、インド僧との論争に關して、

「臣前後所説。皆依經文答。非是本宗。若論本宗者。離言説相。離自心分別相。若論説勝義。即如此。」(前掲「敦煌佛教の研究」五五七頁)

という辯明を傳えている。不本意ながら、無理に經典を證據として用いたというのである。これは、インド僧が摩訶衍に對して經典に基づいて議論することを求めたためであるが、ここに見るインド僧の立場は、基本的には慧日と全く同じものであると言える。このほかにも、『頓悟大乘正理決』のインド僧の批判に慧日と共通するものを認めることができるということは注目すべきである。なお、インド僧の摩訶衍への批判については、前掲「摩訶衍」と「頓悟大乘正理決」四五～四六頁を参照。

(58) 大正蔵八五、一二三七上。

(59) 同上、一二三七中。

(60) 王維の一族と禪宗との關係については、陳充吉「王維與南北宗禪僧關係考略」(『文獻』第八輯、一九八一年)、陳鐵民「王維與僧人的交往」(『文獻』一九八九年第三期)などを参照。

(61) 侯莫陳瑒の事蹟などについては、拙稿「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」と荷澤神會(『三崎良周編』日本・中國佛教思想とその展開)一九九二年、山喜房佛書林)を参照。

(62) 『歷代法寶記』(柳田聖山「初期の禪史Ⅱ」(一九七六年、眞摩書房)一六八頁)や「圓覺經大疏鈔」卷三之下(續蔵一一一四—二七八c、d)などによれば、保唐寺無住(七一四—七七四)は、出家する以前、慧安門下の居士で「維摩詰の化身」と呼ばれていた陳楚章に師事して頓教の法を傳授されて開悟を得たが、俗人に稟承したことが布教に使ならざるを恐れ、金和尚(淨衆寺無相)を師とするに至ったという。

(63) これについては、前掲「初期禪宗文獻に見る禪觀の實踐」三二—三三頁を参照。

(64) 大正蔵八五、一二三七下。

(65) 前掲「菩薩懺持法」と『觀心論』(一)五八—五九頁。

(66) 大正蔵八五、一二三九中—下。

(67) 同上、一二四一中。

(68) 同上、一二三七下。

(69) 例えば、神秀の言葉として、次のようなものを傳えている。

「又云。汝聞打鐘聲。打時有。未打時有。聲是何聲。又云。打鐘聲只在寺內有。十方世界亦有鐘聲不。又云。身滅影不滅。橋流水不流。」(前掲「初期の禪史」三二—三三頁)

「又云。汝直入壁中過。得不。又云。涅槃經說。有無邊身菩薩。從東方來。菩薩身量既無邊際。云何更從東方來。何故不從西方南方北方來。可即不得也。」(同上、三三—三三頁)

(70) これについては、前掲の「大乘五方便」の諸本について「文獻の變遷に見る北宗思想の展開」のほか、次に掲げる拙稿を

参照されたい。

「北宗禪の新資料—金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讀』と『金剛般若經註』について」(『禪文化研究所紀要』一七、一九九一年)。

「般若心經慧淨疏の改變にみる北宗思想の展開」(『佛教學』三二、一九九二年)。

「『心王經註』の成立について」(『印度學佛教學研究』四三—一、一九九三年)。

(71) ベリオ三六六四號に次のように見える。

「秀和上傳。若見行人來問。只勸努力敷坐。坐爲根本。能作三五年以來。得一口食塞飢瘡。大小便痢。即閉門坐。莫讀經論。莫共人語。能者久久堪用。此人雖有。如獼猴取栗中心肉食。坐研取。此語不虛。」