

『念佛鏡』に見る八世紀後半の禪の動向

伊 吹 敦

はじめに

中國に佛教が伝えられたのは遠く漢代にまで遡るが、長い受容の歴史を経て、獨自の思想體系を持つ中國佛教の諸宗が確立を見たのは隋・唐時代のことであった。この時期に成立した諸宗としては、三論宗、天台宗、三階教、華嚴宗、禪宗、淨土教、法相宗、密教などがあったが、中でも禪宗と淨土教の二宗は、何れも實踐をその中核に置きつつも、前者が「自力」による悟りを説くのに對して、後者が「他力」による救濟を強調するといったように、全く對照的な立場を取っているという點で極めて注目すべきものである。

禪宗は、南北朝期の菩提達摩（六世紀前半）と慧可（六世紀中葉）を嚆矢とするが、この時代には道信（五八〇—六五二）、弘忍（六〇一—六七四）の師弟が現われ、大いに注目を集めた。弘忍の門下には多くの弟子が集まり、いわゆる「十大弟子」らによって各地に布教が行われた。とりわけ神秀（？—七〇六）と慧能（六三八—七二三）の存在は重要であり、その門流は、後世、それぞれ「北宗」、「南宗」と呼ばれるようになった。そして、その後における荷澤神會（六八四—七五八）や馬祖道一（七〇九—七八八）の活躍によって、禪宗は社會に最も廣く受け入れられた宗教となるに至ったのである。

一方、他力的浄土教は、南北朝期の曇鸞（四七六―五四二）を先驅とし、この時期に現われた道綽（五六二―六四五）、迦才（道綽と略ぼ同時代とされる）を経て、善導（六一三―六八一）によって大成され、懷感（七世紀後半）、慧日（慈愍三藏、六八〇―七四八）、法照（八世紀後半）らによって承け繼がれていった。このように、禪宗と他力的浄土教は略ぼ並行して展開していったのであるが、基本的立場を異にしているだけに、兩者間の軋轢は避けがたかった。別稿において論じた慈愍三藏慧日の禪宗批判は、その最も代表的なものであるが、今回、取り上げようとする『念佛鏡』も、浄土教家が禪宗をいかに捉えていたかを窺わしめる資料として注目すべきものの一つである。

本拙稿は、『念佛鏡』の批判を通して、當時の禪宗の動向を探ることを主たる目的とするものであるが、そうした問題を考える前に、先學の研究に基づきつつ、『念佛鏡』がいかなるものであるかについて一瞥しておきたい。その目的を達成するためには、『念佛鏡』の成立時代等を確定しておくことが、どうしても不可欠だからである。

一、『念佛鏡』について

『念佛鏡』は、序文によると、人々が西方往生に對して抱いている疑惑を斷ち切り、念佛の實踐を勧めるために、道鏡、善道という二人の沙門が編んだものである。望月信亨、小笠原宣秀らの諸氏の研究によれば、道鏡は眞福寺本『戒珠集往生淨土傳』卷中や金澤文庫本『漢家類聚往生傳』²卷中に掲げられる相州日光寺道鏡（生歿年未詳）のことであり、同じく眞福寺本『戒珠集往生淨土傳』卷中に掲げられる「泗州善豐」(?―八一八)の傳記において、彼が弱年で師事したという「道禪師」が、この善道（生歿年未詳）であろうから、彼らの活動時期は八世紀から九世紀にかけてであり、しばしば本文中で「大行和上」に言及されていることから、この二人は、大行（生歿年未詳）

の弟子、あるいは法孫であろうとされている。⁽³⁾

大行の傳記として最も古いものは、少康（？—八〇五）らが編した『往生西方淨土瑞應傳』の「大行禪師第十五」⁽⁴⁾であり、山東の泰山を中心に活躍した人であること、初め法華三昧を修していたが、普賢菩薩を感じし、その教えによって淨土教に歸依するようになったこと、歿後の神異などを知ることができる。この傳記そのものは非常に短いものであるが、これが書かれたのが、大行が歿してまもなくであることを思えば、その感化が非常に大きなものであったことを窺うことができる。實際、山東に隣接する河北の磁州には、大行の生存中と思われる開元二十六年（七三八）に「唐閻極寺大行禪師元德幢銘」や「唐大行禪師義方訓」などの碑が建てられていたようであるし、また、「宗宗念佛」と稱する大行の著作も流布したらしく、清涼澄觀（七三八—八三九）の『華嚴經隨疏演義鈔』（七九二—七九三頃）にその引用を見ることができ⁽⁶⁾る。

『念佛鏡』は、道綽や善導、懷感らに言及し、懷感の著作である『釋淨土群疑論』もしばしば引用している。⁽⁷⁾従って、大行は彼らと何らかの關係にあった人物であると思われるが、この事實からも窺えるように、その基本思想は、道綽—善導によって大成された他力的な淨土教であると言いうことができる。そのことは、次の『念佛鏡』の文章からも明らかであろう。

「又自力者。猶如凡夫。脚足損壞。不能速行。他力者。如轉輪王。飛騰虛空。往四天下。爲乘輪寶力故。乘佛願力。亦復如是。一念之頃。即得往生西方。住不退地。餘門修道。猶如陸地步行。念佛修道。猶如水路乘船。里數極多。而復不固。念佛往生。亦復如是。用功極少。早證菩提。念佛法門。由乘阿彌陀佛本願力故。速疾成佛。超過餘門。百千萬倍。」

『念佛鏡』の成立時期は明らかでない。しばしば本文中に「大行和上在日」という記述が見られるから、大行歿⁽⁹⁾

後の編纂であり（恐らく、その遺徳を顕彰することが、編纂の大きな目的の一つであったであろう）、また、『往生西方淨土瑞應傳』への言及と見られる部分があるため、それ以降と知られるが、大行の歿年、『往生西方淨土瑞應傳』の編纂年次のいずれもが不明であるため、成立時期を絞り込むことができない。しかし、大凡を言えば、大行の活躍は八世紀中葉、『念佛鏡』の成立は八世紀末から九世紀初頭にかけてであったと見て大過ないようである。⁽¹¹⁾

『念佛鏡』の全體は、「本」「末」の二巻から成り、更に、それが次の十一門に分かたれている（第一門から第九門までが「本」、第十門と第十一門が「末」である）。

- | | | | |
|---------|---------|-----------|---------|
| 第一勸進念佛門 | 第二自力他力門 | 第三念佛得益門 | 第四已得往生門 |
| 第五较量功德門 | 第六较量齋福門 | 第七疑謗得罪門 | 第八誓願證教門 |
| 第九廣攝諸教門 | 第十釋衆疑惑門 | 第十一念佛出三界門 | |

各門は、いずれも問答形式で書かれているが、このうち最も長大な「第十釋衆疑惑門」は、更に次の六門から成っている。

- | | | | |
|------------|----------|----------|----------|
| 〔第〕一念佛對三階門 | 第二念佛對彌勒門 | 第三念佛對坐禪門 | 第四念佛對講說門 |
| 第五念佛對戒律門 | 第六念佛對六度門 | | |

これらの名稱からも明らかのように、この「第十釋衆疑惑門」は、三階教や彌勒信仰などの他の思想的立場と淨土教とを比較して淨土教の優越性を示し、讀者を淨土教へと誘う目的で書かれたものであり、禪宗への批判も、このうちの「第三念佛對坐禪門」において集中的に取り扱われているのである。従って、『念佛鏡』の編者の禪宗に對する姿勢は、先ずは、ここを中心に捉えなくてはならないことになる。⁽¹²⁾

二、『念佛鏡』に見る禪宗の主張とそれに對する批判

『念佛鏡』の禪宗批判を考えるに先立って、先ず、問題とすべき「第三念佛對坐禪門」の全文を掲げよう（傍點部は次節で言及する）。

「第三念佛對坐禪門」

A. 問。念阿彌陀佛。何如坐禪看心作無生觀。答。念阿彌陀佛。往生淨土。速成佛果。勝於無生觀門。百千萬倍。何以得知。准維摩經言。譬如虛空造立宮室。終不能成。地上造作。隨意無礙。無生看心亦如是。何以故。無生即是無相。無相即是虛空。所以難成。念佛之法。事理雙修。猶如地上造立宮室。所以易成。如貧人少乏財寶。學他王家造立舍宅。雖辨得少分材木。從生至死。終不能成。後時材木爛壞。虛費功程。無有成。無生亦爾。爲功德法財不得成就。枉用功夫。無有成益。念佛法門。則不如是。由念佛一口。滅除八十億劫生死之罪。還得八十億劫微妙功德。如富兒造宅。立便成就。所以觀經云。然彼如來宿願力故。有憶想者。必得成就。不同無生。何以故。又法華經云。大通智勝佛。十劫坐道場。佛法不現前。不得成佛道。不現前者。即是無生。既是十劫不得成佛。故知成佛遲。如念佛。遲則七日。疾則一日。速生淨土。即是八地上菩薩。何以故。乘佛願力故。

B. 問。看心功德多少於念佛功德。答。看心功德少於念佛功德。百千萬倍。何以知之。准觀經云。念佛一口。滅八十億劫生死之罪。得八十億劫微妙功德。一度看心。未知滅幾許罪。得幾許功德。不言滅幾億生死之罪。地獄悉滅。往生淨土。故知。少於念佛功德。百千萬倍。

C. 問。念佛往生得何果報。無生觀成得何果報。二種何者爲勝。答。念佛往生。得三十二相。具六神通。長生不死。超過三界。直至成佛。更不墮落。菩薩聖衆。共爲伴侶。阿彌陀佛。親自說法。無生觀成。生長壽天。經八萬大劫。還墮惡道。無生觀萬中無一得成就者。爲不時宜。假令得成。生長壽天。不出三界。剋十而論。不如淨土。百千萬倍。

D. 問曰。准無生觀。唯遣看心。其心爲赤爲白爲青爲黃。觀者爲當成不成。答曰。無生看心非青非白非赤非黃。非不言成不成。心不相貌。復無成就。虛費功夫。徒勞何益。

E. 難云。看心之時。即得成佛者。看衣即得暖。看食應得飽。看金應得寶用。看心之時。亦得道者。看衣不著。不廢寒。看心之時。亦不得果。又准像法決疑經說。坐禪不是末法時。何以故。彼經云。佛滅度後。正法五百年。持戒堅固。像法一千年。禪定堅固。末法一萬年。念佛得堅固。准法王本記。入末法來。二百餘年。是念佛時。不是坐禪時。所以大行和上在日。數箇禪師門徒。從和上教授。迴心念佛者多。」

見て明らかなように、「第三念佛對坐禪門」は、AからDまでの四つの問答と、禪宗への批判であるEの五つの部分から構成されているが、この文章によって、『念佛鏡』の編者が禪宗の主張をどのようなものと捉えていたかを窺うことができる。即ち、傍線部によれば、禪宗の人々は、

イ. 「坐禪」「看心」「無生觀」という修行法を實踐する(A～E)。

ロ. 「看心」の過程では、心が赤や白、青、黄となる體驗をする場合がある(D)。

ハ. 「看心」によって直ちに悟りを開き、佛となる(E)。

ということを説いていたことが知られるのである。これに對して、『念佛鏡』の編者は、

イー1. 「看心」「無生觀」という修行法は極めて困難なものであるから、はなはだ成就しがたい。それ

して「念佛」は、佛の宿願力があるから容易に成就できる。ましてや現在は末法の時代であるから、「坐禪」は修行法としては成立し得ない。「念佛」こそが時機相應の教えである（A～E）。

イ・2. 「觀經」に、「念佛」を一回唱えれば八十億劫の生死の罪を除くと明文があるが、「看心」という修行法を基礎づける經典は存在しない（B）。

イ・3. 「無生觀」を修しても、それによって得られるのは、長壽天に生まれることだけである。⁽¹⁴⁾それに對して、「念佛」によって往生すれば、やがて佛となることができる（C）。

ロ. 「看心」によって、心が赤や白、青、黄となったとしても、心にはもともと相貌がないから、大した意味はない。無駄な努力にすぎない（D）。

ハ. 「看心」、即ち「心を見る」だけで悟りが開けるのなら、「衣を見る」ことによって寒くなくなり、「食を見る」ことによって飢えを感じなくなり、「金を見る」ことによって金持ちになれるはずであるが、そんなことはありえない（E）。

などと反論している。このうち、ハなどは、非常に感情的なもので、ほとんど意味を成さないといってよいが、こうした反論が行われたのは、當時、禪宗の人々が「淨心」を得るための方便として「念佛」という修行法を採用し⁽¹⁵⁾つつも、西方往生に對しては否定的、場合によっては嘲笑するかの⁽¹⁶⁾ごとき態度を取ったことへの反撥があったものと見てよいであろう。

三、『念佛鏡』の批判對象について

上に、『念佛鏡』の禪宗批判の概要を見たが、では、編者たちは、何に基づいて禪思想を理解し、それに批判を加えたのであろうか。しばしば「看心」に言及している點から見て、先ず注目すべきは、神秀に歸された北宗禪の綱要書、『觀心論』の存在であらう。實際、『觀心論』には、その名前の示す通り、

「問。若復有人。志求佛道。當脩何法。最爲省要。答曰。唯觀心一法。惣攝諸行。名爲最要。」⁽¹⁷⁾

のように、「觀心」＝「看心」を絶對化しようとする思想（イ）を窺うことができるし、

「但能攝心内照。覺觀常明。絶三毒永使消亡。閑六賊不令侵擾。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。」⁽¹⁸⁾

のように、「攝心内證。覺觀常明」、即ち「觀心」によつて速やかに悟りに到りうるという主張（ハ）も見られるのである。しかも、『觀心論』には、

「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。」⁽¹⁹⁾

のように、西方往生を眞つ向から否定する記述があり、その存在は淨土教家を刺激するに十分であったと考えられるのである。

特に注目すべきは、『念佛鏡』が禪宗の「看心」という修行法を全く無益であると批判して、それに對して、「虚費功程。無有成就」「枉用功夫。無有成益」「虚費功夫。徒勞何益」などの言葉で罵倒しているという點である（前節の引用の傍點部を參照）。これは『觀心論』が「觀心」を「了心」と規定したうえで、「了心脩道。則省力而易成。不了心者。所脩乃費功而無益」と説き、⁽²⁰⁾「修造伽藍」「鑄寫經像」「燒香散花」「燃長明燈」「六時行道」「持齋禮拜」などの「事相」を「徒自疲勞。而於眞性。一無利益」、「徒爾虚功」、「豈成功徳」、あるいは「此之脩學。徒自疲勞」などと言い、⁽²¹⁾また、淨土教に對しても「既稱念佛之名。須行念佛之體。若心無實體。口誦空名。徒念虚功。有何成益」（上の引用の傍線部）と批判しているのと非常によく似ている。恐らく、これも、『觀心論』に對する反撥と見てよいであろうから、この點でも、『念佛鏡』の著者が『觀心論』をよく讀んでいたことを窺うことができるのである。つまり、かつて明らかにしたように、『觀心論』は、慧日が禪宗批判を行うに當たつて標的としたものの一つであったが、『念佛鏡』の場合にも、やはりそれが批判の主な對象であつたと考えられるのである。

しかし、『觀心論』には、「坐禪」(イ)や「無生觀」(イ)、「其心爲赤爲白爲青爲黃」(ロ)への言及は見られないから、『念佛鏡』の編者らは、そののみによつて禪思想に關する知識を得たのではなかつたであろう。その場合、注目されるのが『修心要論』の存在である。次に掲げるように、これには、そのいずれをも認めることができるからである。

「坐禪」「其心爲赤爲白爲青爲黃」

「若初心學坐禪者。依無量壽觀經。端坐正身。閉目合口。心前平視。隨意近遠。作一日想守之。念念不住。即善調氣息。聲莫使乍促乍細。即令人成病。若夜坐時。或見一切善惡境界。或入青黃赤白等諸三昧。或見自身出大光明。或見如來身相。或見種種變現。知時攝心莫著。皆竝是空。妄想而現。經云。十方國土。皆如虛空。又云。三界虛幻。唯是一心作。若不得定。不見一切境界者。亦不須怪。但於行住坐臥中。恆常了然守真心。會是妄念不生。我所心即滅。」⁽²²⁾

「無生觀」

「問曰。云何名心爲本師。答曰。此真心者。自然而有。不從外來。不索束脩。於三世中所有。至親莫過於心。若識眞如守心。即到彼岸。迷者棄之。即墮三塗。故知。三世諸佛。以自眞心爲師。故論云。衆生者。依妄識波浪而有。體是虛妄。了然守心。妄念不起。即到無生。故知。心爲本師。」⁽²³⁾

このうち、「無生觀」については、この言葉が當時の禪宗において廣く用いられていたとも思えないが、飛錫（八世紀後半）が大曆十年（七七五）に撰した碑文「大唐眞化寺多寶塔院故寺主臨壇大德尼如願律師墓誌銘」においても、

「乃曰。威儀三千。吾鏡之矣。度門八萬。復焉在哉。遂習以羅浮雙峯無生之觀。位居元匠矣。」⁽²⁴⁾

のように、「雙峯」、つまり、四祖道信（五八〇—六五二）を承ける禪宗が「無生觀」を説くとする記述があり、淨土教家においては、この認識は必ずしも特異なものではなかったようである。⁽²⁵⁾それは、この「無生」という言葉が、彼らの最も重要な主張である「往生」を眞つ向から否定するものであったため、問題とせざるをえないものであったからであろう。

しかし、「無生」の思想によって西方往生を否定しようとしたのは、何も禪宗に始まるわけではない。現に迦才

の『浄土論』卷下にも、既に次のような文章が見えているのである（『浄土論』には、確實に禪宗への言及であると認められるものは存在しない）。

「問曰。如大乘經論。皆說無相無生。何故此經勸令衆生。觀於相生。求乎淨土。答曰。此問竝是不順理問。應用置答。若欲答者。應反問云。諸佛有八萬四千法門。汝問何者。西方淨土是何收。無相無生是何門攝。彼若答云。但是一門。此即是愚癡人。不可與語也。彼答云。無相無生是理。有相生是事者。即應答我。汝自解竟。何須問我。故欲令我答者。應云。諸佛有八萬四千法門。各各差別。不相雜亂。若總攝之。即爲眞俗二諦。此之二諦。有佛無佛。性相常住。非人造也。故中論云。諸佛說法。常依二諦。又云。若人不能知。分別於二諦。即於深佛法。不得眞實義。今西方淨土者。通有三種。一是法身淨土。此即無相無生。二是報身淨土。據實亦無相無生。就事即有相生。三是化身淨土。亦是有相生。故攝論云。化身新新出世。數數涅槃。即王宮生。雙林滅也。而今勸衆生者。謂生化身土中。若衆生欲往生者。唯須作相生觀。就相生觀中。有假有實。先須作假想觀。使了了分明。然後始得作實觀。如十六觀中。日水二觀。是其假想。地觀已去。依三昧成。名爲實觀。所以然者。此是衆生受生處故。是事法故。是俗諦故。是行法故。是受處故。是分段身故。是此死彼生故。是有漏法故。是有爲法故。是三界攝故。有往來故。於四生中。是化生攝故。若作無相無生觀者。即不得往生。以理法身無生也。若欲爲教者說。亦爲說有生。亦說無生。若理事兼修。即得上品上生。」⁽²⁶⁾

つまり、こうした批判や疑問は、空觀を中心に禪觀を實踐する人々の間では古くから存在したが、同時代において、ほぼ同様の立場を取ったのが禪宗の人々であったがゆえに、この時代の浄土教家たちは「無生觀」を禪宗の代表的な主張と捉えるようになったのであろう。

むすび

以上、『念佛鏡』の禪宗批判を検討し、その主たる対象が『觀心論』や『修心要論』であったのではないかとの私見を明らかにした。『念佛鏡』が成立した、八世紀末から九世紀の初めにかけては、既に北宗禪の全盛期を疾うに過ぎ、それに代わった荷澤宗や牛頭宗も衰退に向かい、馬祖禪が次第に勢力を伸ばしつつあった時期に当たっている。こうした時代にあっても『念佛鏡』の編者たちにとって見れば、なお、禪宗の代表は北宗禪であったのである。

だが、この事實によつて、荷澤神會が思想界に與えた影響力を否定することは許されないであろう。既に柳田聖山氏が指摘しているように、⁽²⁷⁾略ぼ同時期に成立した飛錫（生歿年未詳）の『念佛三昧寶王論』には、確かに神會の影響を看取することができるからである。では、このような相違が生まれた原因はどこにあったのであろうか。思うに、『念佛鏡』を生み出した人々の地盤が山東や河北といった中國の東北部であったのに對して、飛錫が帝都、長安において佛敎界の重鎮として活躍した人物であつたということが大いに關係してゐたのではあるまいか。しかし、いずれにせよ、この事實は、神會の登場後、半世紀を経ても、地方では依然として北宗禪が禪の代表と見られていたことを示すものであつて、一般の知識人の認識においては、北宗から南宗への移行が極めて緩やかに進んだことを知ることができるのである。

なお、『念佛鏡』において、とりわけ興味深いのは、禪宗（北宗禪）に對して嚴しい批判を向ける一方で、その影響を強く被つていふことである。こうした點は、慈愍三藏慧日などには見られなかつたものであり、唐代における禪淨關係を考える上で、その存在意義は非常に重要であるといえるが、これについては別稿で論じたの

(28)で、そちらを参照して頂きたい。

註

(1) 拙稿「禪宗の登場と社會的反響―『浄土慈悲集』に見る北宗禪の活動とその反響」(『東洋學論叢』二五、二〇〇〇年)を参照。

(2) この二つの往生傳については、塚本善隆「日本に遺存する遼文學とその影響―眞福寺藏戒珠集往生浄土傳と金澤文庫藏漢家類聚往生傳に就いて」(『東方學報』(京都)七、一九三六年)、同「日本に遺存する遼文學とその影響補遺―南都に行はれた非濁の説話文學集竝に偽戒珠往生傳」(『東方學報』(京都)八、一九三七年)に詳しい(後に『日中佛教交渉史研究』(塚本善隆著作集6、大東出版社、一九七四年)に収録)。それによれば、眞福寺本『往生傳』は、遼代に編纂された非濁の『隨願往生傳』に基づくものであり、金澤文庫本『漢家類聚往生傳』も同種のものであるとされる。

(3) 望月信亨『中國浄土教理史』(法藏館、一九七五年)二九一―三〇〇頁。同「唐大行和上と道鏡等の念佛鏡」(『浄土學』一〇、一九三六年)、小笠原宣秀『中國浄土教家の研究』(平樂寺書店、一九五一年)七二―八〇頁、同「求生西方浄土念佛鏡考」(『龍谷大學論集』三三三、一九五六年)などを参照。

(4) 大正藏五一、一〇五下。なお、大行の傳記は、その他、贊寧(九一九―一〇〇一)の『宋高僧傳』(九八八年)卷第二四(大正藏五〇、八六五上―中)や、戒珠(九八五―一〇七七)の『浄土往生傳』卷下(大正藏五一、一二四下)などにも收められているが、傳記に發展が見られる。即ち、『宋高僧傳』では、その名聲が時の皇帝にも傳わり、召し出されて「常精進菩薩」の號を授けられ「開國公」に任じられたとされ、更に『浄土往生傳』では、その皇帝が僖宗(八七三―八八八在位)であるとされるに至っているのである。なお、小笠原宣秀氏は、『佛祖統紀』(一二七一年刊)の記述などを根據に、「大行」と稱する僧が二人―即ち、『念佛鏡』に言及される中唐期に活躍した大行と、唐末、僖宗の時代に活躍した大行の二人―存在したという説を立てているが(前掲『中國浄土教家の研究』七四―七五頁)、到底、従うことのできないものである。

(5) 塚本善隆「續三階教資料雜記、附大行禪師の年代について」(『支那佛教史學』一一二、一九三七年)を参照(後に

『中國中世佛敎史論攷』（塚本善隆著作集³、大東出版社、一九七五年）に収録。

(6) 前掲『中國淨土敎理史』二九二頁。前掲「唐大行和上と道鏡等の念佛鏡」四八〇頁。

(7) 道綽は、大正藏四七、一一一上、善導は、同じく一二三上―下、一二五下、懷感は、同じく一二三下、一二九上に名前が挙げられており、『釋淨土群疑論』への言及は、一二七下、一二九下、一三〇中に見える。特に善導に關して、『念佛集』と稱する著作に言及している點（一二三上）は注目すべきである。

(8) 大正藏四七、一二二下―一二三上。

(9) 同上、一二三中・一二八中・一二八下。また、これとは別に「故大行和上當在之日」という記述も見える（同、一二七下）。

(10) 前掲「唐大行和上と道鏡等の念佛鏡」四八一頁。

(11) 『念佛鏡』の傳承については、前掲の「求生西方淨土念佛鏡考」のほか、野上俊靜『中國淨土敎史論』法藏館、一九八一年）一四二―一四四頁、並びに木村清孝『念佛鏡』の一考察―その思想的位位置づけのための序章』（石上善應敎授古稀記念論文集『佛敎文化の基調と展開』山喜房佛書林、二〇〇一年）を參照。なお、木村氏は、『念佛鏡』を「九世紀末―十世紀初頭に現れたと見るのが穩當ではないかと思われる」という説を提起しているが、塚本氏らの研究を充分には參照しておらず、従うことはできない。また、最近、三宅徹誠氏が『念佛鏡』について―著者及び成立年代』（『印度學佛敎學研究』四七―一、一九九八年）という論文において、『念佛鏡』の成立時期を「八一一年を少し下った時期、八二〇年前後であろう」とする推測を述べているが、立論に問題があるため、遽かには従えない。

(12) 「第十釋衆疑惑門」の冒頭部では、『金剛經』の「若以色見我。以音聲求我。是人行邪道。不能見如來」という一節を取り上げて、淨土敎に對して疑問を呈する形で問答が展開されている（大正藏四七、一二六中―下）。こうした批判は『觀心論』などにも見られるものであるから（田中良昭『菩薩總持法』と『觀心論』（二）〈駒澤大學佛敎學部研究紀要〉四四、一九六八年）六二頁）、この部分を禪宗を念頭に置いたものであると見做すことも不可能ではない。しかし、これは既に迦才の『淨土論』（大正藏四七、一〇三中）や、懷感の『釋淨土群疑論』（同上、三七中―下）などに見えるものであるから、そのように斷定することはできない（これらの著作には、禪宗の影響であると明確に認めうる記述は存在しない）。しかも、これに續く『往生論』を引いての質問が、『釋淨土群疑論』（同上、六二上）などに見えることを考えれば（『天台十疑論』にも同様の記述（同上、八〇中）がある）、禪宗を標的にしたものと考

えない方が、むしろ無難であろう。従って、恐らくは、古くから空觀を主とする修行者の間で、淨土教に對してしばしば唱えられていた批判を取り上げたものに過ぎないと言うべきである。

(13) 大正藏四七、一二八中―下。

(14) 佛教では、インド以來、禪定を修することによって、來世、それに相當する「天」に生まれることができると考えられていたが、一般に天は人に較べて壽命が著しく長いとされていたから、それをここで「長壽天」と表現したのである。天の壽命がいかに長くとも、依然として六道に屬し、輪廻する迷える存在に過ぎない。この『念佛鏡』の主張は、「禪」をインド佛教以來の「禪定」内に押し込めることによって、その價值を限定せんとしたものであるが、これは、明らかに、禪宗の人々が、いわゆる「禪定」のみでなく、それによって得られる「悟り」をも含めて、自らの修道の體系の全體を「禪」と呼んでいたことに對する反撥である。禪宗におけるこの特殊な「禪」理解については、前掲「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」一五頁、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)四〇頁も参照。

(15) 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。

(16) 次に『楞伽師資記』と敦煌本『六祖壇經』をその例として掲げておく。

『楞伽師資記』

「又曰。用向西方不。信曰。若知心本來不生不滅。究竟清淨。即是淨佛國土。更不須向西方。華嚴經云。無量劫一念。一念無量劫。須知一方無量方。無量方一方。佛爲鈍根衆生。令向西方。不爲利根人說也。」(柳田聖山『初期の禪史』(『禪の語録』2、筑摩書房、一九七一年)二二三頁)

敦煌本『六祖壇經』

「使君禮拜。又問。弟子見僧俗常念阿彌陀佛。願往生西方。請和尚說得生彼否。望爲破疑。大師言。使君。聽慧能與說。世尊在舍衛城說西方引化。經文分明。去此不遠。只爲下根說遠。說近只緣上智。人有兩種。法無兩般。迷悟有殊。見有遲疾。迷人念佛生彼。悟者自淨其心。所以佛言。隨其心淨則佛土淨。使君。東方人但淨心即無罪。西方人心不淨亦有愆。迷人願生東方。兩者所在處。竝皆一種心地。但無不淨。西方去此不遠。心起不淨之心。念佛往生

難到。除十惡即行十萬。無八邪即過八千。但行直心。到如彈指。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。不悟頓教大乘。念佛往生路遠。如何得達。」(楊曾文『新版・敦煌新本六祖壇經』(宗教文化出版社、二〇〇一年)四三頁)

(17) 前掲『菩薩總持法』と『觀心論』(二) 四八頁。

(18) 同上、六三頁。

(19) 同上、六一—六二頁。

(20) 同上、四八頁。

(21) 順に、同上、五八頁、五八頁、六〇頁、六三頁。

(22) 鈴木大拙『禪思想史研究 第二』(鈴木大拙全集2、岩波書店、一九六八年)三〇六一—三〇七頁。なお、「其心爲赤爲白爲青爲黃」については、敦煌文書で傳わる初期の禪宗文獻である『天竹國菩提達摩禪師論』にも、次のような類似した表現を見ることができ。

「維摩經云。若自觀者。名爲正觀。若他觀者。名爲邪觀。自觀身心。得定解脫道。故名正觀。邪觀者。謂身心之外。別取境界。惑見諸佛菩薩。青黃赤白光明等。竝是相心妄見。與道違。故名邪觀。」(田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』(大東出版社、一九八三年)二〇〇頁)

この青・黄・赤・白という四色への言及は、次に掲げるように、他の初期禪宗文獻にもしばしば見られるものであるが、ただ、これらの例では、禪定における體驗であるとする『念佛鏡』や『修心要論』、『天竹國菩提達摩禪師論』とは異なる意味で用いられていることは注意を要する。

『般若心經智誦疏』

「意緣法塵。其狀云何。答曰。眼根對色塵。中間發眼識。五根雖見聞覺知。不能分別。要藉意識。同時分別。見有青黃赤白。方圓分量等。名爲法塵。同與五識。同緣五塵。於五塵上。妄生分別。名爲法塵。」(柳田聖山『資州誦禪師撰、般若心經疏』考)(柳田聖山・梅原猛編『花さまさま』山田無文老師古稀記念集、春秋社、一九七二年)一六八頁)

「是無等等呪者。量同法界。猶若虚空。無可比方。故曰無等等呪。從最清淨法界。流出大智大定。即報身也。從大

定流出大悲。即化身也。即依後德智。起慈善根力。隨機應物。接引有情。以神呪加被。令無障礙。體則非青非黃。非赤非白。非長非短。非有非無。非圓非方。非紅非紫。出種種色光。衆生有感。隨緣現應。以爲多種報化身也。故曰無等等呪。」(同上、一七七頁)

『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』

「心有是非不。答。無。心有去來處不。答。無。心有青黃赤白不。答。無。心有住處不。答。心無住處。和上言。心既無住。知心無住不。答。知。知不知。答。知。」(楊曾文『神會和尚禪話錄』(中華書局、一九九六年) 九頁)

『南天竺國菩提達摩禪師觀門』

「心無相門。謂心澄淨。無有相貌。非青非黃。非赤非白。非長非短。非大非小。非方非圓。湛然不動。無相門。」(スタイン六九五八號、前掲『敦煌禪宗文獻の研究』二二五頁)

なお、『修心要論』や『天竺國菩提達摩禪師觀門』は、こうした體驗を「邪觀」として否定しているのであるが、一般には、むしろ、こうしたものの方が注目され、場合によっては價值あるものと見做す傾向が強かったのではないかと思われる。『念佛鏡』が禪宗の人々の説として、これを掲げるのは、恐らく、そのためであろうし、禪宗文獻がわざわざ「邪觀」として言及するのも、そうした傾向を戒めることを目的とするものであったと考えることができよう。

(23) 前掲『禪思想史研究 第二』三〇四頁。

(24) 『全唐文』卷九一六。

(25) 『續高僧傳』卷第二六(高麗本に缺く部分)の「釋善伏傳」(大正藏五〇、六〇二下—六〇三中)によると、四祖道信に「入道方便」を學んだ善伏(？—六六〇)が、潤州智巖(五七七—六五四、後に牛頭宗の系譜中に組み込まれ、第二祖とされる)のもとで學んだものが、やはり「無生觀」であったとされていることにも注意すべきである。

(26) 大正藏四七、一〇三上—中。

(27) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(柳田聖山集6、法藏館、二〇〇〇年、初版一九六七年) 一四六頁。

(28) 拙稿『念佛鏡』に見る禪の影響』(『印度學佛教學研究』五一—一、二〇〇二年)

△キーワード▽ 『念佛鏡』、北宗禪、『觀心論』、『修心要論』