

初期禪宗と『大乘起信論』

伊 吹 敦*

(日本 東洋大学)

はじめに

『大乘起信論』(以下、『起信論』と略稱)が初期の禪宗でしばしば取り上げられたことは、普寂(651-739)門下の思想を伝える「大乘五方便」系の諸本や荷澤神會(684-758)・圭峯宗密(780-841)の著作を見れば明らかである。しかし、『起信論』は、いったいどうして重んじられたのであろうか。『楞伽經』『金剛經』『梵網經』『維摩經』など、經典が重視された例は多いが、一般に理論の構築を目的とする「論」に関しては他に例を見ない。『楞伽經』『金剛經』等の經典については、歴史的経緯や思想内容から、それらが取り上げられた理由を推測することは必ずしも難しいことではない。しかし、『起信論』については、詳細な検討が必要である。

もちろん、この問題を先學が放置してきたわけではない。しかし、私見によれば、従來の所論は、いずれも緻密な分析を欠いているために、『起信論』が初期の禪宗史において果たした重要な役割を十分には解明していないように思える。

以下においては、先ず、初期禪宗における經論の位置づけを確認した後に、北宗禪、荷澤神會、圭峯宗密を順次取り上げ、『起信論』が用いられた理由、それが彼らに與えた影響を明らかにして行くことにしたい。

*東洋大学文学部教授。

一 初期禪宗における經論の位置づけ

最初に代表的な初期禪宗文獻に基づいて、彼らの經論に對する考え方を確認しておこう。最古の禪宗文獻とも言うべき達摩 = 慧可の思想を伝える『二入四行論』では、「藉教悟理」と述べ、「經」の言葉として、

「逢苦不憂。何以故。識達本故。」²

「有求皆苦。無求則樂。」³

「法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。」⁴

等の片言隻句を引いて自説の補強に用いている⁵。そこからは、後世の「教外別傳」といったスローガンとは裏腹に、經論の説を排除することなく、修行上、有用なものは積極的に用いようとする姿勢を伺うことができる。しかし、彼らは經論の説を單なる知識として受け取っていたわけでは決してなかった。そのことは、彼らの後繼者の主張を伝える『二入四行論長卷子』（以下、『長卷子』と略稱）に、

「修道法。依文字中得解者。氣力弱。若從事上得解者。氣力莊。從事中見法者。即處處不失念。從文字中解者。逢事即眼闇。經論談事與理疎。雖口談事耳聞事。不如身心自經事。若即事即法者深。世人不可憫。」⁶

とあることから明らかであろう。現實に對處できないような知識では意味がないというのである。これは頭陀行を行っていた彼らの生活實感をよく反映するものであると言えるだろう。

とりわけ最初期の禪宗文獻に於いて、引用が片言隻句に止まり、經論名を明記しない場合や出典が明らかでない場合がしばしば見られるのは、自分の思想とよく合致する經論の言葉を「名言」「箴言」のように扱っているためであろう⁷。つまり、彼らにとって、それがどの經典のどこに、また、どのような文脈であられるものかといったことは全く關心の外にあったのであり、従って、時に斷章取義的に原意から離れた文脈で用いら

れることにもなったのである。

禪宗における最も古い經論の活用法はこのようなものであったと考えられるが、東山法門が成立し、中原に進出するようになると、新たな事態に直面しなくてはならなくなった。神秀(?-706)の入内供養によって權威を確立した彼らは、自らを「佛教」として正統化する必要に迫られたし、一方で、慈愍三藏の『淨土慈悲集』に見るように、禪宗が經論を尊重しないことが批判の對象ともなったのである⁸。こうして彼らは否應なく、自らの主張の根據として經論を積極的に提示するようになった(このように東山法門は中原に進出することで種々の變化を餘儀なくされたが、本拙稿ではこれを「北宗」と呼ぶこととする⁹)。自派の正統性、あるいは思想的立場を示すものとして『楞伽經』や『梵網經』が取り上げられ、また、北宗燈史や「大乘五方便」系の諸本では、大量の經論が教證として引用されるようになったのである。

これらの場合、以前とは異なり、經典名が明記される場合が多く、単に「經」として引用される場合でも、多くの場合、自明であるために省略されているに過ぎないようである。また、次に示すように、この時期の著作には、經論の原意に忠實に比較的長い引用が行われる例が散見される。例えば、『起信論』の場合、

「起信論云。心眞如者。卽是一法界惣相法門體。所謂心性不生不滅。一切法唯因妄念而有差別。若離心念。則無境界之相。是故一切法從本已來。離言說相。離心緣相。畢竟平等。無有變異。不可破壞。唯是一心。故名眞如。又眞如自體相者。凡夫声聞緣覺諸佛。無有增減。非前際生。非後際滅。畢竟常恒。從本性自滿足一切功德。自體有大知惠光明義故。自性清淨心義故。」
(『楞伽師資記』)¹⁰

「序曰。我眞實法身。法佛所得。離諸化佛言說傳乎文字者。則此眞如門。乃以證心自覺而相傳耳。是故論云。一切法從本已來。離心緣相。畢竟平等。無有變異。不可破壞。唯是一心。故名眞如。又曰。證發心者。從淨心地。乃至究竟。證何境界。所謂眞如。以依轉識。說爲境界。而此證者。無有境

界。唯眞如智。名爲法身。」(『傳法寶紀』)¹¹

などと引用されているが、これは他宗の人や在京の貴顯など、禪宗外の知識人を讀者として想定しているためであろう。山中で「悟り」を目指す共同体を營んでいた東山法門では、もともと價值觀を異にする人々を相手にする必要はなかった。しかし、兩京ではそれでは通用しない。外部の人々に對して自らの思想の意義を納得させる必要があったのである。いわば禪宗は、中原に進出することで「社會化」を迫られたのである。

こうした狀況は、彼らに自らの独自の立場を再確認させることとなり、その過程で經論やそれを記す言葉そのものに對して思想的な反省が加えられることにもなった。即ち、次の文章に見るように、「悟り」、あるいは「眞理」が言葉を超えたものであり、その意味で經論が極めて限定的な意味しか持ち得ないこと、自らの立場が他宗とは異なり、經論を介さずに「悟り」を實現しようとするものであること等が強く意識されるようになったのである。

「故知。聖道幽通。言詮之所不逮。法身空寂。見聞之所不及。即文字語言徒勞施設也。……況無上眞宗。豈繫言說。」(『楞伽師資記』)¹²

「此世界是言語世界乎。故聖賢不可不言語相導以趣夫無言語地也。……昔我本師當現乎世說法。所度皆隨其根性而得證入者。言說自亡。逮滅度後而諸羅漢方共結集佛在世時嘗所說法。著乎文字而爲經。……洎漢魏已降。譯至中華。歸學之徒。多依言說。分文析字。數義緣然。飾智蔓詞。其流逐既。而眞如至性。莫見其人。圓頓法身。無開道眼矣。……是故。天竺達磨。褻裳導迷。息其言語。離其經論。……」(『傳法寶紀』)¹³

つまり彼らは、經論の意義が極めて限られたものであることを実感しながら、それを尊重せざるを得ないというジレンマの中に置かれていたのであり、その中から生まれたのが、「大乘五方便」系の諸本や、「金剛藏菩薩注」とされる註釋書などに顯著に伺える「心觀釋」に他なるまい(その實例は後に掲げるのでここでは省く)。「心觀釋」では、引用される經論が長

大になる傾向が強まり、遂には金剛藏菩薩撰『金剛般若波羅蜜經注』に見るように、一つの經典全體に對して注釋を施すようにさえた¹⁴。

ただ、ここで注意しなくてはならないのは、北宗禪以降も、先に見た「名言」「箴言」としての片言隻句の斷章取義的引用がなくなったわけでは決してないという點である。『起信論』の依用に關して言えば、例えば次のような例を擧げることができる。

「又引起信論云。心眞如門。心生滅門。無念即是眞如門。有念即是生滅門。」
（『歷代法寶記』）¹⁵

「心生滅義。心眞如義。心眞如者。譬如明鏡照像。鏡喻於心。像喻諸法。若心取法。即涉外因緣。即是生滅義。不取諸法。即是眞如義。」（『馬祖錄』）¹⁶

これらにおいては、「心眞如（門）」、「心生滅（門）」といった『起信論』の言葉が用いられているが、『起信論』の原意から離れて、自分の禪體驗に從って自由に解釋されている。

また、『起信論』の「心生即種種法生。心滅種種法滅」という言葉は、荷澤神會の『菩提達摩南宗定是非論』（以下、『定是非論』と略稱）に、

「問曰。有何因緣而修此論。答曰。我聞心生種種法生。心滅種種法滅者。一切由己。妄己即凡。」¹⁷

と引かれる他、『歷代法寶記』に三回にわたって經論名を明記せずに引かれ、他に智誥（609 - 702）の『般若心經疏』、大珠慧海（生歿年未詳）の『頓悟要門』、黃檗希運（?-850）の『宛陵錄』等にも同様の形で引用されている¹⁸。これらの場合、既に出典は忘れられ、單なる「名言」「箴言」として引かれているに過ぎないごとくである。即ち、達摩 = 慧可以來のこの方法は、北宗の「心觀釋」が廢れた後も、禪宗における經典依用の中心であったのである。

「名言」「箴言」としての片言隻句の斷章取義的引用にしろ、「心觀釋」にしろ、いずれも自らの修行體驗や禪體驗が經論の教說に對して優位にあ

ることに変わりはない。禪宗における經論の引用は、基本的には全てこのような立場に立ってのものであったと言える。禪宗が生活規範や修行法、思想の表詮方法等の點においてインダ的束縛を脱し、中國の風土に合った最も効果的な方法で悟りの實現を目指す「中國人のための佛教」の創造であったことを思えば、その意義は十分に納得できる。

このような經論觀に基づくのであれば、經論の依用は單なる「飾り」、あるいは「權威付け」に過ぎず、禪宗の思想や歴史に全く影響を與えなかつたのかといえ、そうではない。當初は「飾り」や「權威付け」に過ぎなかつたとしても、それに意義を認め用い續けることで、その影響を蒙るといったことは、當然ありうることだからである。實際のところ、今、問題にしている『起信論』こそは、その最も典型的な例であつて、その教説が初期禪宗史の展開に極めて大きな影響を與えたことが知られるのである。以下においては、この問題を中心に初期禪宗と『起信論』の關係を論じてゆくことにしたい。

二 北宗禪における『起信論』の導入

先ず、北宗禪において注目されていた『起信論』の文章を掲げよう（この二つの文章は、本來連續するものであるが、敘述の便宜上、AとBの二つに分けて論ずることとする）。

- A. 「心生滅者。依如來藏故。有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合。非一非異。名爲阿梨耶識。此識有二種義。能攝一切法。生一切法。云何爲二。一者覺義。二者不覺義。『所言覺義者。謂心體離念。離念相者。等虛空界。無所不遍。法界一相。即是如來平等法身。依此法身說名本覺。何以故。本覺義者。對始覺義說。以始覺者。即同本覺。始覺義者。依本覺故。而有不覺。彼不覺故。說有始覺。』
- B. 「又以覺心源故。名究竟覺。不覺心源故。非究竟覺。此義云何。如凡夫人。『覺知前念起惡故。能止後念。令其不起。雖復名覺。即是不覺故。』

如二乘觀智初發意菩薩等。覺於念異。念無異相。以捨僞分別執著相故。名相似覺。如法身菩薩等。覺於念住。念無住相。以離分別僞念相故。名隨分覺。如菩薩地盡。滿足方便。一念相應。覺心初起。心無初相。以遠離微細念故。得見心性。心即常住。名究竟覺。是故。修多羅說。若有衆生。能觀無念者。則爲向佛智故。又心起者。無有初相可知。而言知初相者。即謂無念。是故一切衆生不名爲覺。以從本來。念念相續。未曾離念故。說無始無明。若得無念者。則知心相生住異滅。以無念等故。而無有始覺之異。以四相俱時而有。皆無自立。本來平等。同一覺故。」¹⁹

この二つの文章の中の下線部 a と下線部 c がこれに当たるが、これらが「大乘五方便」系の諸本において取り上げられ、種々の「心觀釋」の対象とされているのである（下線部 b、下線部 d については、後で論及する）。

「大乘五方便」と總稱されるテキストには、『大乘無生方便門』『大乘五方便北宗』『通一切經要義集』等、種々のものがあるが、いずれも神秀＝普寂系の文獻と見ることができる²⁰。「五方便」の内容については圭峯宗密の『圓覺經大疏鈔』三之下に言及があり、「第一總彰佛體」「第二開智慧門」「第三顯不思議解脫」「第四明諸法正性」「第五了無異自然無礙解脫」の五章よりなり、各章がそれぞれ『起信論』『法華經』『維摩經』『思益經』『華嚴經』に基づくと述べられているため、一般にそのように理解されている。

しかしながら、これは『大乘五方便北宗』系のテキストに基づく認識であって、その原型である『大乘無生方便門』では、五つの章を「五方便」と見做そうとする考え方は認められず、また、各章ごとに一つの經論を配置しようとする意識も希薄であったようである²¹。ただ、その『大乘無生方便門』においても、「第一總彰佛體」が上掲の『起信論』の二つの文を中心に展開されていることに違いはない。

次に、『大乘無生方便門』の「第一總彰佛體」の行文に沿って²²、先に示した『起信論』の文章がいかなる形で現れるかを確認しておこう。な

お、鈴木大拙氏は、「大乘五方便」系の諸本を翻刻出版するに際して、冒頭の授菩薩戒儀に当たる部分を「序章」として「第一總彰佛體」から區別しているが、実際には両者はシームレスに繋がっており、これを「第一總彰佛體」から分かつ理由はないはずである²³。従って、以下においては、鈴木氏のいわゆる「序章」も含めて「第一總彰佛體」として扱うこととしたい。

『大乘無生方便門』では、最初に和尚が菩薩戒を授けた後、弟子らに結跏趺坐させて、

「佛子。心湛然不動。是没言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心。頓超佛地。」

と説いた後、木を撃って皆なに念佛させ、

「一切相總不得取。〔所〕以金剛經云。凡所有法皆是虛妄。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。」

「看淨。細細看。即用淨心眼。無邊無涯際遠看。」

「無障礙看。」

等と弟子を教導した後、それぞれ「見何物」と尋ね、弟子に「一物不見」と答えさせている。その後、更に、

「向前遠看。向後遠看。四維上下。一時平等看。盡虛空看。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。」

と説いた後、「三六是何」と弟子に尋ね²⁴、「是佛」と答えさせている。このように師と弟子の問答體で文章が展開するのは、冒頭の授菩薩戒儀の形態を承け継いでいるためであるが、実際に授戒の際に、參集者にこうした修行の手ほどきをして禪宗の思想や實踐への關心を高めようとしたのであろう。

これは、つまり、「遠看」「平等看」などの方法で獲得された「淨心」そ

のものが「佛」に外ならないというのであるが、このような形で「佛」という概念を導入した後、和尚と弟子は次のような二番の問答を交わす。

「[問。] 是没是佛。[答。] 佛心清淨。離有離無。身心不起。常守真心。」
「[問。] 是没是眞如。[答。] 心不起心眞如。色不起色眞如。心眞如故心解脫。色眞如故色解脫。心色俱離即無一物。是大菩提樹。」²⁵

そして更に、「佛是西國梵語。此地往翻名爲覺」と前置きした上で、先に掲げた二つの『起信論』の文、aとcとを持ち出すのである。そして、その後、これらの文に對して問答體で種々の「心觀釋」を展開している。それらの中から二三の例を掲げれば以下のごとくである（下線部が『起信論』の文である）。

「所言覺義者。心體離念。離念是佛義覺義。略釋佛義。具含三義。亦名即心方便。問。是没是三義。[答。] 自覺覺他覺滿。離心自覺。不緣五根。離色覺他。不緣五塵。心色俱離。覺行圓滿。即是如來平等法身。」
「問。是没是等虛空界無所不遍。是没是遍不遍。答。虛空無心。離念無心。無心則等虛空。無所不遍。有念即不遍。離念即遍。」
「即是如來平等法身。於此法身說名本覺。覺心初起。心無初相。遠離微細念。了見心性。性常住。名究竟覺。是法身。問。是没是報身佛。[答。] 爲因中修戒定慧。破得身中無明重疊厚障。成就智慧大光明。是法身佛。[問。] 是没是化身佛。[答。] 由心離念。境塵清淨。知見無礙。圓應十方。是化身佛。」

ここで我々が注意しなくてはならないのは、これら『起信論』の文は「心觀釋」の對象とすることを目的に選び出されたわけではないということである。そうではなくて、北宗禪の人々の間で價值あるものと見做されていたがために、「心觀釋」の對象とされたのである。では、彼らはどこに價值を認めたのであろうか。恐らく、それは、これらの文が彼らの修行と密接に關わるものであったからであらう。『大乘無生方便門』の行文か

ら明らかなように、下線部 a は、「念佛」や、それに続く「遠看」「近看」などの修行の結果として得られる境地そのものが「佛」であるとされ、それを表現したものとして引用されているのであるし、下線部 c が下線部 a で提起される「離念」に至る方法を説いたものであることは明らかだからである。

つまり、これらの『起信論』の文は彼らが行っていた修行法や、その結果として得られる境地の表現として正しくうってつけのものだったのである。しかしながら、このことは、彼らの思想や修行法が『起信論』の文章に基づいて案出されたものであることを意味するわけではない。というのは、次に掲げるように、これら『起信論』の文と内容的に一致するものを『二入四行論長卷子』の中に認めることができるからである。

「問。云何法界體。答。心體是法界體。此法界無體。亦無畔齊。廣大如虛空不可見。是名法界體。」²⁶

「問。修道斷惑。用何心智。答。用方便心智。問。云何方便心智。答。觀惑知惑本無起處。以此方便。得斷疑惑。故言心智。問。如法心斷何惑。答。凡夫外道声聞緣覺菩薩等解惑。」²⁷

『二入四行論』や『二入四行論長卷子』には、明確に『起信論』に基づく認めうる箇所は存在しない。『二入四行論』は『起信論』成立以前、『二入四行論長卷子』は『起信論』の流布と相い前後する時期の成立であろうから、これはむしろ當然である²⁸。つまり、禪の傳統の中に、『起信論』の下線部 a や下線部 c に一致するものがもともと存在したのである。従って、「大乘五方便」の例は、北宗禪が『起信論』に基づいて教説を立てたことを示すものではなく、もともと東山法門にあった傳統に従って実践を行う中で、たまたまそれと一致する記述を『起信論』中に見出したため、權威付けのために利用したに過ぎないと言うべきである。

従って、次に掲げるように、『楞伽師資記』にも、『起信論』の下線部 c と一致する記述が見えるが、これなども、必ずしも『起信論』に依ると見

做すべきでなく、東山法門以來の傳統をそのまま承け繼ぐものと考えらるべきであろう。

「復次若心緣異境。覺起時。即觀起處畢竟不起。此心緣生時。不從十方來。去亦無所至。常觀攀緣。覺觀妄識。思想雜念。亂心不起。即得龜住。若得住心。更無遠慮。隨分寂定。亦得隨分息諸煩惱畢。故不造新。名爲解脫。」²⁹

思うに、北宗禪では、中原で新たな状況に直面する中で、「佛教」としての正統性を確立する必要に迫られたため、禪宗の傳統思想を表現するに際して、自分の言葉で自分の體驗を語っていた従來の方法に代えて、それに相當する經論の文章を提示する傾向を生じたのであって、先に掲げた『起信論』の二つの文も、当初は、そうした形で導入されたのであろう。

ところが、いったんそのような形で導入されると、今度は思想に影響を與えるようになる。北宗禪において、この『起信論』の二つの文を巡って様々な「心觀釋」が行われたのは、その最初の展開であったと言えよう。もっとも、「心觀釋」に思想的な意義を認めうるかは大いに疑問とすべきである。「心觀釋」は經論の言葉を無理に自己の禪體驗に従わせようとする試みと言えるが、その注釋内容は恐ろしいほど恣意的かつ術學的であって、結局のところ、經論の言葉に引きずられ、關聯する種々の概念を弄ぶ結果になったと言わざるを得ないように思われる。ただ、少なくとも當時において一般の人々の關心を惹起するという點で顯著な効果を發揮したことは間違いなく、その點は十分に評價せねばならない。

しかし、北宗禪が『起信論』のこれらの文に注目した影響は、これに止まるものではなかった。北宗禪を批判する形で禪宗史の表舞臺に登場した荷澤神會が再びこれらを取り上げ、新たに展開させたからである。

三 荷澤神會による北宗説の繼承と改變

荷澤神會の著作として傳わるものに、『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』（以下、『壇語』と略稱）、『南宗菩提達摩定是非論』（以下、『定是非論』と略稱）、『南陽和尚問答雜徵義』（以下、『雜徵義』と略稱）等があるので、先ず、これらにおける『起信論』の依用を検討してみよう。

神會が『起信論』からのものであることを明示して行っている引用は、『壇語』に見える次の一例のみである（下線部参照。なお、その少し後の二重下線部「從生滅門頓入眞如門」も『起信論』からの引用である）³⁰。

「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。即是佛心。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。」³¹

ここで「馬鳴云」とは、當然のことながら『起信論』を指し、しかも第二節の冒頭に掲げた『起信論』の文章Bの下線部dに当たることが知られる。『起信論』からの引用で、唯一、そのことを明記しているのがこの箇所のみであることは、これが神會において重要な意義を持っていたからであろう。そして、實際のところ、この引用が、神會自身が「悟り」の境地を示すのに用いる「無念」という概念を正統化するための根據となっていることを知ることができるのである。『起信論』で「向佛智」となっているのを「佛智」に改めているのも、「無念」と「佛智」を直ちに同じものとしたかったからに他なるまい。

もっとも、この文は『起信論』では「修多羅云」として引かれているのであるから、假に『起信論』の作者が馬鳴であったとしても、「馬鳴云」という引用の方法には問題がある。しかしながら、このBの文章では、他にも地の文で、しばしば「無念」に言及しているから、神會がこうした

形で引用を行ったのも理解できなくはない。

『壇語』には、他にも『起信論』の文を用いつつ、「無念」を正統化している例が見られる。次の文章がそれである。

「但自知本體寂淨。空無所有。亦無住著。等同虛空。無處不遍。即是諸佛眞如身。眞如は無念之體。以是義故。故立無念爲宗。若見無念者。雖具見聞覺知。而常空寂。卽戒定慧學。一時齊等。萬行俱備。卽同如來知見。廣大深遠。云何深遠。以不見性。故言深遠。若了見性。卽無深遠。各各至心。令知識得頓悟解脫。」³²

明示されないものの、下線部が第二節の冒頭で引いた『起信論』のAの文章の下線部aの「等虚空界。無所不遍。法界一相。卽是如來平等法身。依此法身説名本覺」を下敷きにしたものであることは明らかであろう。つまり、神會は「無念」を基礎づけるために二箇所『起信論』を依用するのであるが、そのいずれもが既に北宗禪で重視されていた文章なのである³³。これは決して偶然ではない。つまり、北宗禪での『起信論』依用に基づいて「無念」を自らの思想を象徴するスローガンとすることを思い立ったのである。

神會は、幼くして神秀に師事したといわれており、また、曹溪の慧能(638-713)の門下に移った後も、受戒のために北遊している³⁴。そうした間に何らかの形で北宗禪の教説に接し、『起信論』のこれらの文章を知ったのであろう。

しかし、『起信論』のこれらの文章が神會に與えた影響はこれに止まるものではなかった。北宗禪では、Bの文章は「離念」に至る修行法としても注目されていたが、それと全く同様に、神會はこの文章から「無念」に至る修行方法を導き出しているのである。

神會は、その著作でしばしば独自の修行法に言及しているので、それらを以下に列挙しよう。

「知識。非用心時。若有妄起。思憶遠近。不須攝來。何以故。去心既是病。攝來還是病。去來皆是病。經云。諸法無來去。法性遍一切處。故法無去來。若有妄起。即覺。覺滅即是本性無住心。有無相遣。境地俱亡。莫作意。即自性菩提。若微細心。即用不著。本體空寂。無有一物可得。是名阿耨菩提。維摩經云。從無住本。立一切法。菩薩光戒光。亦復如是。自性空寂。無有形相。」(『壇語』)³⁵

「諸知識。若在覺地者。心若有念。即便覺照。若也起心即滅。覺照自亡。即是無念。是無念者。無一切境界。如有一切境界。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。」(『雜微義』)³⁶

「神足師問。眞如之體。以是本心。復無青黃之相。如何可識。答曰。我心本空寂。不覺妄念起。若覺妄念者。覺妄自俱滅。此即識心者也。問。雖有覺照。還同生滅。今說何法得不生滅。答曰。只由心起故。遂有生滅。若也起心既滅。即生滅自除。無想可得。假說覺照。覺照已滅。生滅自無。即不生滅。」(『雜微義』)³⁷

「又有理義釋云。先世罪業者。喻前念起妄心。今世人輕賤者。喻後念齊覺。後覺爲悔前妄心。若前心既滅。後悔亦滅。二念俱滅既不存。即是持經功德具足。即是阿耨多羅三藐三菩提。又云。後覺喻輕賤者。爲是前念起妄心。若起後覺。亦是起心。雖名作覺。覺亦不離凡夫故。喻世人輕賤也。」(『雜微義』)³⁸

これらの下線部が全く同じ修行法について語ったものであり、しかも、先の『起信論』のBの文章の下線部bの「覺知前念起惡故。能止後念令其不起。雖復名覺。即是不覺故」や下線部cの「覺心初起。心無初相。以遠離微細念故。得見心性。心即常住。名究竟覺」を下敷きにしたものであることは明らかであろう。特に上に掲げた二番目の例では、『起信論』と同じく、その修行の結果が「無念」だとされ、更に『起信論』の代表的教説の一つである「一行三昧」へと接續されていることを知ることができるのである(二重下線部を参照)。

先に掲げた『二入四論長卷子』『楞伽師資記』などの記述によると、初期の禪宗の修行法としては、『起信論』の文章Bの下線部cと同様、何ら

かの思念が起こった場合、それが起こるところを觀ずると、結局のところ不起であることが分かり、やがて「悟り」に至ると考えられていたようである。ところが神會の説明では、前の瞬間に思念を起こしたら、次の瞬間でそれに氣づくことで思念を解消し、氣づきの心もなくなったら「無念」であり、「悟り」であると言っており、むしろ下線部bに近いものとなっている。『起信論』の下線部bは、「凡夫」の修行の説明であって、前の瞬間に「妄」（悪・妄心・妄念）を起こしても、次の瞬間で氣づいて起こらなくさせるのは、結局は「不覺」であるとされるが、神會はそれを改めて、前の瞬間の「妄」も次の瞬間の「氣づき」（覺）も滅すれば「悟り」であるとし、「菩薩地盡。満足方便」の人の説明である下線部cと同様に、それが「無念」に他ならないとしたのである。

既に指摘したことであるが³⁹、神會の教説には北宗禪のそれを焼き直しただけのものが多い。この場合もそうで、従來から北宗禪で重んじられていた『起信論』の文章に基づき、「悟り」の境地を示すものとして用いられていたAの文章からは「無念」という概念を導出し、修行法を示すものとされていたBの文章に基づいて、新たな修行法を提起したのである。神會の主張は、一見したところではいかにも新しそうに見える。それゆえ、神會を禪宗史における革命家と見做す胡適のような見解も出てくるのであるが⁴⁰、その思想の實質は北宗禪とほとんど相違がなかったという點は注意されなければならない。北宗も神會も同じ東山法門の傳統に依據しているから、これはむしろ當然と言えよう。

この神會の主張は、その後、「荷澤宗」の後繼者をもって任じた圭峯宗密に繼承されたが、宗密は單にそれに止まらず、『起信論』を大々的に用いることで多くの新たな主張を展開した。最後に、『起信論』が宗密に與えた影響を検證しておこう。

四 圭峯宗密による荷澤説の繼承と展開

圭峯宗密が承けた禪の系統については大きな問題があるが、少なくとも本人がそれを「荷澤宗」と信じていたことは疑いようがない。実際のところ、彼は荷澤神會の説に基づいて禪を理解し、荷澤禪を初期禪宗各派の中で最も優れたものと位置付けていたのである。

よく知られているように、宗密は『禪源諸詮集都序』において、思想と修行法に基づいて禪を「息妄修心宗」「泯絶無寄宗」「直顯心性宗」の三種に分類し、荷澤宗を洪州宗と同じく「直顯心性宗」に配屬させているのであるが、彼によれば、荷澤宗の思想と修行法は以下のごとくであるという（冒頭に「二云」というのは、直顯心性宗の第二番目のものという意味。下線部の番號は、下の箇條書きの番號に對應する）。

「二云。¹諸法如夢。諸聖同説。故妄念本寂。塵境本空。空寂之心。靈知不昧。卽此空寂之知。是汝眞性。任迷任悟。心本自知。不藉緣生。不因境起。知之一字。衆妙之門。²由無始迷之故。妄執身心爲我。起貪瞋等念。若得善友開示。頓悟空寂之知。知且無念無形。誰爲我相人相。覺諸相空。心自無念。³念起卽覺。覺之卽無。修行妙門。唯在此也。故雖備修萬行。唯以無念爲宗。⁴但得無念知見。則愛惡自然淡薄。悲智自然增明。罪業自然斷除。功行自然增進。既了諸相非相。自然修而無修。煩惱盡時。生死卽絶。生滅滅已。寂照現前。應用無窮。名之爲佛。」⁴¹

これによれば、宗密は荷澤宗の主張を次のように理解していたことが知られる。

1. 元來、空寂の心には「靈知」が備わっており、對象を待たずに働く。
2. 無始の迷いのために妄念を起こしているが、空寂の「靈知」を「頓悟」すれば、空を悟り、心は「無念」となる。
3. もし妄念が起こったら、それに気づけば消滅する。色々な修行があるが、これが最も重要なものであるから、「無念爲宗」と言われる。

4. 「無念」の知を得れば、自然に修行が進み、やがて「悟り」に至る。

3で示されている修行法が荷澤神會が『起信論』に據って唱えたものであることは先に論じた通りである。また、神會が『起信論』の説に基づいて「無念爲宗」を説いたり、「無念」がそのまま「悟り」であるとする主張を行っていたことも既述のごとくであるから、3・4はその継承と言える。宗密は神會の著作をよく読んでいたはずであるから、明言しないものの、當然のことながら、これらの説が『起信論』に基づくものであることを知っていたはずである。

もっとも、神會が『壇語』において『起信論』の「向佛智」を「佛智」に改め、「無念」を直ちに「悟り」と等値しようとしたのに對して、宗密の説明では、頓悟によって「無念」を得た後(2)、次第に修行によって境地が高まって「悟り」に至る(4)と述べられており、この點では一致しない。つまり、ここでは、いわゆる「頓悟漸修」に言及されているわけであるが、これは1・2で提起される「(靈)知」とともに宗密が荷澤宗の特色として特に強調するところのものである。

この二つの思想は、確かに神會の著作に認めることができる。例えば、「頓悟漸修」については『定是非論』に、

「遠法師問。如此教門。豈非是佛法。何故不許。和上答。皆爲頓漸不同。所以不許。我六代大師。一一皆言。單刀直入。直了見性。不言階漸。夫學道者。須頓見佛性。漸修因緣。不離是生而得解脫。譬如其母。頓生其子。與乳漸養育。其子智慧。自然增長。頓悟見佛性者。亦復如是。智慧自然漸漸增長。所以不許。」⁴²

などに見えるし⁴³、「(靈)知」も『雜徵義』に、

「但一切衆生。心本無相。所言相者。竝是妄心。何者是妄。所作意住心。取空取淨。乃至起心求證菩提涅槃。竝屬虛妄。但莫作意。心自無物。即無物心。自性空寂。空寂體上。自有本智。謂知以爲照用。故般若經云。應無所

住而生其心。應無所住。本寂之體。而生其心。本智之用。但莫作意。自當悟入。努力。努力。」⁴⁴

などと説かれている（ここで神會が『金剛經』を引いて、その言葉を獨自に解釋することで「(靈)知」の教證としている點は注意を要する）。

従って、宗密が神會の説を正しく繼承していることは間違いないのだが、非常に興味深いことに、彼はこれらを『起信論』によって基礎づけようと試みているのである。先ず、「頓悟漸修」については『裴休拾遺問』において次のように述べている。

「洪州常云。貪嗔慈等皆是佛性。有何別者。如人但觀濕性始終無異。不知濟舟覆舟功過懸殊。故彼宗於頓悟門。雖近而未的。於漸修門。有誤而全乖。牛頭已達空故。於頓悟門而半了。以忘情故。於漸修門而無虧。北宗但是漸修。全無頓悟。無頓悟故。修亦非眞。荷澤則必先頓悟。依悟而修。故經云。若諸菩薩悟淨圓覺也。以淨覺心。取靜爲行。由澄諸念。覺識煩惱動等。此頓悟漸修之意。備於一藏大乘。而起信圓覺華嚴是其宗也。若約各爲一類之機。善巧方便。廣開門戶。各各誘引。重生生之習種。爲世世之勝緣。則諸宗所説。亦皆是諸佛之教。諸經論具有其文也。」（『中華傳心地禪門師資承襲圖』⁴⁵

洪州宗は「頓悟」であるが「漸修」を理解せず、牛頭宗は「頓悟」は不十分であるが「漸修」は完璧、北宗は「漸修」のみで「頓悟」がないとした上で、兩者を備えるのが荷澤宗で、これは『起信論』『圓覺經』『華嚴經』の説と合致するというのである。荷澤宗のみが「頓悟」と「漸修」の兩者を完備し、それが『起信論』等と一致するという點は、彼にとって、荷澤宗が他派に優越する重要な根據となると考えられたのである（この文章において、『起信論』等のどこが「頓悟漸修」を説くものであるかについて全く言及されていない點は注意すべきである）。

一方、「(靈)知」については、『禪源諸詮集都序』の「顯示眞心即性教」において次のように述べている。

「三。顯示真心卽性教直指自心卽是眞性。不約事相而示。亦不約破相而示。故云卽性。不是方便隱密之意。故云顯示也。。此教説。一切衆生皆有空寂真心。無始本來性自清淨不因斷惑成淨。故云性淨。寶性論云。清淨有二。一自性清淨。二離垢清淨。勝鬘云。自性清淨心。難可了知。此心爲煩惱所染。亦難可了知。釋云。此心超出前空有二宗之理。故難可了知也。明明不昧。了了常知下引論説。……問。上旣云性自了了常知。何須諸佛開示。答。此言知者。不是證知。意説眞性不同虛空木石。故云知也。非如緣境分別之識。非如照體了達之智。直是眞如之性自然常知。故馬鳴菩薩云。眞如者。自體眞實識知。華嚴迴向品亦云。眞如照明爲性。……」⁴⁶

即ち、ここでは、荷澤宗の説く「(靈)知」の正統性を證するものとして、『起信論』や『華嚴經』の文章が教證として掲げられていることが知られるのである。

「(靈)知」を認めるか否かも、他派に對する荷澤宗の優越性の主張と直結する。宗密は、『裴休拾遺問』において、「(靈)知」を透明な摩尼珠が黒色を現ずる場合に擬えて、禪宗各派の相違を次のように述べている。

「若不認得明是能現之體。永無變易反明荷澤認得也。但云黑等是珠誤。。或擬離黑覓珠北宗。。或言明黑都無者誤。。皆是未見珠也誤。」⁴⁷

要するに宗密は、禪宗各派で「(靈)知」をよく辨えているのは荷澤宗だけだというのであり、先の『禪源諸詮集都序』の文章に據れば、それが『起信論』の説と一致するというのである⁴⁸。

先に引いた『定是非論』の文章による限り、荷澤神會の段階で「頓悟漸修」の教學的根據が特に考えられていたようには見えない。恐らく、それは修行上の實感として主張されたに過ぎなかったであろう。一方、「(靈)知」では、上述のように『金剛經』を教證として挙げている例が見られるものの、『起信論』や『華嚴經』が取り上げられることはなかった。つまり、宗密は、神會の主張を承け継ぎつつも、それを大いに發展させ、荷澤宗の思想と修行法の全てが『起信論』や『華嚴經』に基づくものであるかのごとくに説くに至ったのである。

この理由は容易に推測できる。よく知られているように、宗密は、『禪源諸詮集都序』において、いわゆる「教禪一致」を主張し、「禪」だけで

なく「教」も、「密意依性説相教」「密意破相顯性教」「顯示眞心卽性教」の三種に分ち、次のような「教」と「禪」の對應關係を説いている⁴⁹。

| 教 | 禪 |
|----------------------------|--------------------|
| 密意依性説相教 (解深密經・瑜伽論・唯識論等) | 息妄修心宗 (北宗・保唐宗等) |
| 密意破相顯性教 (般若經・中論・智度論等) | 泯絕無寄宗 (石頭宗・牛頭宗) |
| 顯示眞心卽性教 (華嚴經・圓覺經・起信論等) | 直顯心性宗 (洪州宗・荷澤宗) |

宗密に據れば、荷澤宗は「直顯心性宗」に屬すから、その教證は、「密意破相顯性教」に屬する『金剛經』では都合が悪い。何としても「顯示眞心卽性教」に屬する『華嚴經』『圓覺經』『起信論』等の經論でなくてはならなかったのである。先に引いた『裴休拾遺問』において、具體的な經文を擧げることなく、それらの經論の説が荷澤宗の「頓悟漸修」に一致するとされていたのは、それがいわば、論ずるまでもないア＝プリアリな前提だったからであろう。

そもそも宗密がこのような對應關係によって「教禪一致」を主張せんとした理由は、一つには、禪宗各派を序列化するところにあつたと考えることができる。禪宗各派に特徴的な思想と修行法を敘述することはできても、その間に序列を付けることはできない。なぜなら、それは特色であっても優劣ではないからである。ところが、このような對應關係を想定すれば、「教」については華嚴宗の教判等を應用することで正しく優劣をつけることができるから、「教」によって對應する「禪」の優劣を論じうることになるのである。このことを宗密は『禪源諸詮集都序』において次のように述べている。

「但對詳禪之三宗教之三種。如經斗秤。足定淺深。先敍禪門。後以教證。禪三宗者。一息妄修心宗。二泯絕無寄宗。三直顯心性宗。教三種者。一密意依性說相教。二密意破相顯性教。三顯示真心卽性教。右此三教。如次同前三宗。相對一一證之。然後總會爲一味。」⁵⁰

つまり、「教禪一致」の重要な契機そのものが、當時、必ずしも「禪」の主流とは言いがたいものとなっていた荷澤宗の正統化にあったのである。そして、ここで注意すべきは、この「教禪一致」という發想そのものが『起信論』に基づいて唱えられたものであったということである。宗密は次のように言っている。

「七。法義不同。善須辨識者。凡欲明解諸法性相。先須辯得法義。依法解義。義卽分明。以義詮法。法卽顯著。……故馬鳴菩薩。以一心爲法。以眞如生滅二門爲義。論云。依於此心。顯示摩訶衍義。心眞如是體。心生滅是相用。只說此心不虛妄故云眞。不變易故云如。是以論中一一云心眞如心生滅。今時禪者多不識義。故但呼心爲禪。講者多不識法。故但約名說義。隨名生執。難可會通。聞心謂淺。聞性謂深。或却以性爲法。以心爲義。故須約三宗。經論相對照之。法義旣顯。但歸一心。自然無諍。」（『禪源諸詮集都序』）⁵¹

宗密は、「密意依性說相教」「密意破相顯性教」「顯示真心卽性教」というように、「教」を「相」「性」「心」等によって分類するわけであるが、これらを理解するには、先ず「法」と「義」の別を知らねばならないという。ここで用いられる「法」や「義」は、その後『起信論』の一節が引かれるように、もともと『起信論』の用語に他ならない。更に宗密は、禪者は「法」（＝「心」）のみを重んじて「義」を輕んじ、一方、講者は「法」を知らずに「義」を説くため、「名」に囚われて「心」と「性」を正しく理解できないと言い、禪の三宗に經論を對照させることで「法」と「義」が明らかになり、全てが「一心」に歸着して諍いはなくなると述べている。

以上に論じたように、宗密の禪宗觀は、ほぼ全面的に『起信論』に據っ

ているが、こうした姿勢の基礎となっているのが、次のような經論観である。

「三。經如繩墨。楷定邪正者。繩墨非巧。工巧者必以繩墨爲憑。經論非禪。傳禪者必以經論爲準。中下根者。但可依師。師自觀根。隨分指授。上根之輩。悟須圓通。未窮佛言。何同佛見。」(『禪源諸詮集都序』)⁵²

「經」を「繩墨」とし、禪者も經論に準據すべきだと主張する宗密の經論観が、先に述べた禪宗のそれと全く異なるものであることが知られよう。従って、こうした經論観に基づいて「教禪一致」を説き、それによって荷澤宗の正統性を強調しても、インド的束縛から脱し、經論の説も自らの禪體驗に従屬させようとする禪宗の人々にとっては何の意味も持たなかったであろう。

そもそも宗教の意義は、その教えによって人々が救済されているかどうかにかこそ求められるべきであろう。そうした點を深く考慮することなく、禪宗各派の思想と修行法を整理して、それを經論に基づいて序列化することにどのような意義があるというのであろうか。そのような不毛な議論を乗り越えて、實存的問題の解決のみに集中したところに禪宗成立の意義があったのではないのか。「荷澤宗」を標榜しつつも、宗密の在り方は禪宗の基本的立場そのものを否定するものであったと言わざるを得ない。

むすび

以上、『起信論』の依用を巡る初期禪宗の動きを辿り、以下のようなことを明らかにした。

1. 慧可の門下や東山法門では、自己の思想を表現するに当たって、それに合致する經論の一節を「名言」「箴言」のように引用することがしばしば行われていたが、それがどの經論からの引用であるかや、その經論の思想そのものに關心が拂われることはなかった。

2. 中原に進出した東山法門（＝北宗）では、社会的要請に應えるため、積極的に經論を教證として引用するようになった。『起信論』も取り上げられたが、それは従来から禪宗内で行われてきた思想や修行法と一致する記述があったため、權威づけに用いられたのであって、それらの文章はやがて「心觀釋」の對象とされるようになった。
3. 荷澤神會は、北宗を激しく批判したが、多くの點でその思想をそのまま承継していた。『起信論』に關しても、北宗によって取り上げられた文章をそのまま用いて、そこから「無念」というスローガンを導出したり、新たな修行法を提示するなどして革新性をアピールした。
4. 荷澤宗を標榜する圭峯宗密は、神會を承けて、『起信論』による自宗の正統化を一氣に推し進めた。即ち、「三宗」と「三教」の對應による「教禪一致」という枠組みを『起信論』によって構想し、荷澤宗を頂點とする禪宗各派の序列化を行うとともに、「頓悟漸修」「（靈）知」といった荷澤宗に特徴的な説もすべて『起信論』によって基礎づけようとした。

以上を綜合すると、禪宗の基本的立場は、自分の禪體驗を絶対視し、經論の説をそれに從屬させようとするものであって、『起信論』についてもその線に沿って用いられてきたと言える。ところが宗密は、この關係を百八十度轉換した。彼は、『起信論』等に基づいて「教禪一致」を主張し、これによって劣勢に立たされた荷澤宗を再興しようとしたのである。彼の主張は明らかに禪宗の傳統からの逸脱であり、従って、少なくとも禪宗の内部では大きな力を得ることはなかった。實際のところ、その後、禪宗の主流となったのは、宗密が最も嫌った洪州宗＝馬祖禪であったが、彼らは宗密の主張を全く意に介することはなかったのである。

結局のところ、馬祖禪の興隆は、この點においても東山法門本來の傳統に復するものであったと言えるが、そこに至る過程で、環境の變化等によって經論觀に動搖が生じ⁵³、北宗において「心觀釋」を生じ、また、宗密のような思想を生んだということは、禪の確立が決して容易ではなかつ

たことを示すものである。そして、その過程において『起信論』が大きな影響力を持ったということは、『起信論』そのものの成立問題に対しても大きな問題を投げかけるものであると言えよう。

【注】

1 管見の及ぶ範囲で先行研究を掲げれば、以下の通りである。

A. 本論文のテーマを扱ったもの

鎌田茂雄「中國禪思想形成の教學的背景—大乘起信論を中心として」(『東洋文化研究所紀要』49、1969年、後に『宗密教學の思想史的研究』〈東京大學出版會、1975年〉に収録)

沖本克己「『大乘起信論』と禪宗」(平川彰編『如來藏と大乘起信論』春秋社、1990年)

井上克人『大乘起信論』の研究(關西大學東西學術研究所研究叢刊15、2000年)

B. 本論文が取り上げた問題を扱ったもの

粟谷良道「神會における無念の思想」(『宗學研究』26、1984年)

竹内弘道「神會と宗密」(『印度學佛教學研究』68、1986年)

西口芳男「念起即覺考」(『禪文化研究所紀要』24、1998年)

滝瀬尚純「神會の無念について」(『印度學佛教學研究』52-2、2004年)

吉田叡禮「神會の自然地・無師智について」(『禪學研究』87、2009年)

これらの中で、鎌田氏や沖本氏の研究は、その表題にも拘わらず、實際には、如來藏等の「『起信論』的思考」と禪宗との関係を論じたもので、本拙稿にとっては、ほとんど採るべきところはない。これに對して西口氏の所論は、問題意識や用いる資料等において本拙稿と重なる點が多々見られるが、私見によれば、氏の論致には、

1. 北宗禪における『起信論』利用や『二入四行論長卷子』との關係等を考慮に入れていない。
2. 神會が作り上げた北宗觀の影響を強く受けている。
3. 宗密の神會理解が正しくないとする前提に立って資料を解釋している。

等の問題点があるように思われる。

- 2 柳田聖山『達摩の語録』（筑摩書房、1969年）32頁。
- 3 同上。
- 4 同上。
- 5 なお、これらの經典の出據については、拙稿「『二入四行論』の成立について」（『印度學佛教學研究』55-2、2006年）129-130頁を参照。
- 6 前掲『達摩の語録』108頁。
- 7 こうしたことは『二入四行論』や『長卷子』以外では、『觀心論』や『修心要論』などについても當て嵌まる。『觀心論』に比して『修心要論』の方が引用が多いのは、あるいはその成立がやや遅れることを暗示するのも知れない。
- 8 慈愍三藏慧日の歸朝は719年、普寂の寂年は739年であり、その批判対象は普寂を中心とする神秀門下であったと考えられる。慈愍は『觀心論』を見ており、それを批判対象としたようである。慈愍三藏の禪宗批判については、拙稿「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」（『東洋學論叢』25、2000年）を参照されたい。
- 9 従って、これまでしばしば行われてきたように、法系によって南宗と北宗を分かつような立場を筆者は取らない。
- 10 柳田聖山『初期の禪史 I』（筑摩書房、1971年）63頁。なお、これは、『起信論』の次の二つの文章からの引用と認められる。

「心眞如者。卽是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念。則無一切境界之相。是故一切法從本已來。離言說相。離名字相。離心緣相。畢竟平等。無有變異。不可破壞。唯是一心。故名眞如。」（大正藏 32、576 上）

「復次眞如自體相者。一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛。無有增減。非前際生。非後際滅。畢竟常恒。從本已來。性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故。遍照法界義故。眞實識知義故。自性清淨心義故。常樂我淨義故。清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法。乃至滿足無有所少義故。名爲如來藏。亦名如來法身。」（大正藏 32、579 上）

- 11 前掲『初期の禪史 I』331頁。これは次の二つの『起信論』の文章からの引用と認められる。

「是故一切法從本已來。離言說相。離名字相。離心緣相。畢竟平等。無

有變異。不可破壞。唯是一心。故名眞如。」(大正藏 32、576 上)

「證發心者。從淨心地。乃至菩薩究竟地。證何境界。所謂眞如。以依轉識。說爲境界。而此證者。無有境界。唯眞如智名爲法身。」(大正藏 32、581 上)

- 12 前掲『初期の禪史 I』167 頁。
- 13 前掲『初期の禪史 I』408-415 頁。
- 14 この「心觀釋」は、荷澤神會以降は概ね衰えたようであるが、神會にもわずか一箇所ではあるが、「理義釋」と呼んで、これを行った例が見られる(その本文は、本拙稿の第三節で引用されている)。
- 15 柳田聖山『初期の禪史 II』(筑摩書房、1976 年)143 頁。
- 16 入矢義高『馬祖の語録』(禪文化研究所、1984 年)42 頁。
- 17 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、1996 年)17 頁。
- 18 智詵撰『般若心經疏』については、程正「智詵撰『般若波羅蜜多心經疏』の譯注研究」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』65、2007 年)143 頁を参照。ただし、「心生故即種種法生。心滅故種種法滅」とする。『頓悟要門』については、平野宗淨『頓悟要門』(筑摩書房、1970 年)7 頁を参照。ただし、『頓悟要門』は、この句を『楞伽經』のものとして引いている。ここからも、彼らが『起信論』の教學に無關心であったことが知られる。『延陵録』については、大正藏 48、386 中を参照。ただし、「心生種種法生。心滅種種法滅」とする。
- 19 大正藏 32、576 中 - 下。
- 20 「大乘五方便」系の諸本の性格とテキストの變遷、その意味等については、拙稿「大乘五方便の諸本について一文獻の變遷に見る北宗思想の展開」(『南都佛教』65、1991 年)、ならびに、拙稿「『大乘五方便』の成立と展開」(『東洋學論叢』37、2012 年)を参照。
- 21 前掲の拙稿、「『大乘五方便』の成立と展開」を参照。
- 22 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』(岩波書店、1968 年)167-172 頁。
- 23 これを最初に區別したのは宇井伯壽氏の『禪宗史研究』(岩波書店、1935 年)のようであるが、そこでは文章の途中に「第一」を補って區分を示すに止めている。鈴木氏は、これを承けて、冒頭部に「序章」という名稱を與え、更に第一章の開始部分も移動させている。しかし、『大乘無生方便門』のテキストそのものには、第一章と第二章、第二章と第三章、第三章と第四章の區切り等は明示されるものの、いわゆる「序章」と第一章との區切りは示されていない。また、いわゆる「序章」を第一章から別出すること

は、このテキストの冒頭に「第一總彰佛體。第二開智慧門。第三顯示不思議法。第四明諸法正性。第五自然無礙解脫道」とその構成を掲げているのにも合致しない。

- 24 「三六」は不明である。これについて印順氏は異本にある「三點」を採用し、梵字の「冠」(イ)を示し、「大般涅槃」「究竟圓滿」の意味だと解しているが(拙譯『中國禪宗史—禪思想の誕生』山喜房、1977年、179頁)、恐らくは、「六識」「六根」「六境」の「十八界」を指し、禪體驗において主観と客観の別が消失した境地をこのように呼んでいるのであろう。
- 25 ここに見るように、「大乘五方便」系の諸本には、しばしば、萬法を「色」と「心」によって代表させる記述が認められるが、恐らくは、これも『大乘起信論』の次の文章に觸發されたものであろう(二重下線部参照)。
「復次。顯示從生滅門即入眞如門。所謂推求五陰。色之與心。六塵境界畢竟無念。以心無形相。十方求之。終不可得。」(大正藏 32、579 下)
- 26 前掲『達摩の語録』175頁。
- 27 前掲『達摩の語録』85頁。
- 28 私見によれば、『二入四行論』は、達摩というよりは、むしろ慧可の著作と認めるべきものである(前掲「『二入四行論』の成立について」を参照)。慧可の生歿年は不明であるが、534年に北魏が東西に分裂した後、鄴で布教活動を開始し、574年の北周武帝の破佛の後まで活動を續けたようである(拙稿「慧可と『涅槃論』(下)」〈『東洋學研究』38、2001年)を参照)。恐らく、『二入四行論』は比較的早い時期の著作であろうから、6世紀前半の成立と見てよい。そして、その『二入四行論』に對して慧可の弟子たちが段階的に増廣を加えたものが『二入四行論長卷子』であって、恐らく、その最新の層は東山法門が興起する直前の6世紀末にまで降るのであろう。一方、『大乘起信論』の成立時期は不明であるが、最古の註釋書として曇延(516-588)や慧遠(523-592)のものが知られているから、6世紀中葉に北地で成立したと見て大過ないようである。『二入四行論長卷子』の新しい層は、『起信論』以降の成立と見られるが、慧可の弟子たちは遊行と頭陀行に明け暮れ、教學への關心は希薄であったし、破佛以降は活動の場を南方に移したため、『起信論』の存在には氣づかなかつたのであろう。
- 29 前掲『初期の禪史I』249頁。
- 30 二重下線部は、注25で掲げた『起信論』の文章に基づくが、このような斷章取義的な引用は、先に言及した「心生種種法生。心滅種種法滅」にも認

めることができる。また、『起信論』に特有の用語を使用した例として以下のものを挙げるができる。

「然則心有生滅。法無去來。無念則境慮不生。無作則攀緣自息。或始覺以滅妄。或本覺以證眞。其解脫在於一瞬。離循環於三界。」（前掲『神會和尚禪話録』113頁）

- 31 前掲『神會和尚禪話録』12頁。
- 32 前掲『神會和尚禪話録』10頁。
- 33 もっとも、神會が「無念」を基礎づける際に、常に『起信論』を用いているというわけではない。既に粟谷良道氏が指摘しているように、『壇語』においては、『維摩經』の「不観是菩提。離諸緣故。不行是菩提。無臆念故」（大正藏14、542中）、「常求無念實相智慧行」（同上、554中）等の一節も引かれている（前掲「神會における無念の思想」180頁）。粟谷氏は、これによって「神會が無念を述べる場合の典拠は『維摩經』である」と主張するのであるが、これらの經文は『起信論』によって「無念」という概念を導出した後に、それを補強するために用いたに過ぎないであろう。
- 34 北宗批判を展開する前の神會の傳記については、前掲『禪宗史研究』198-210頁、拙稿「東山法門の人々の傳記について（下）」（『東洋學論叢』36、2011年）116頁等を参照。
- 35 前掲『神會和尚禪話録』13頁。
- 36 前掲『神會和尚禪話録』73頁。
- 37 前掲『神會和尚禪話録』72-73頁。
- 38 前掲『神會和尚禪話録』78頁。
- 39 拙稿「南宗禪の誕生」（高崎直道・木村清孝編『新仏教の興隆』春秋社、1997年）116頁。
- 40 胡適『神會和尚遺集』（胡適記念館、1968年）59頁、90頁等を参照。
- 41 鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』（筑摩書房、1971年）95頁。
- 42 前掲『神會和尚禪話録』30頁。
- 43 ここからすると、『壇語』の「佛智」が「向佛智」の寫誤である可能性も考えねばならないであろう。
- 44 前掲『神會和尚禪話録』119頁。
- 45 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」（『禪學研究』60、1981年）97-98頁。
- 46 前掲『禪源諸詮集都序』131-132頁。ここに引かれる『起信論』と『華嚴經』

の文は、それぞれ大正藏 32、579 上、大正藏 10、162 下の取意と見られる。

47 前掲「眞福寺文庫所藏の『裴休捨遺問』の翻刻」92 頁。

48 しかし、このように説明するのであれば、禪の各派の中で、荷澤宗のみが「(靈) 知」を説くことの正当性が問われざるを得なくなる。そこで宗密は、『禪源諸詮集都序』において次のように主張している。

「既馬鳴標心爲本源。文殊揀知爲眞體。如何破相之黨但云寂滅。不許眞知。説相之家。執凡異聖。不許即佛。今約佛教判定。正爲斯人。故前敍西域傳心。多兼經論。無二途也。但以此方迷心執文。以名爲體故。達磨善巧。揀文傳心。標舉其名心是名也。默示其體知是體也。喻以壁觀如上所敍。令絕所緣。絕所緣時。問。斷滅否。答。雖絕諸念。亦不斷滅。問。以何證驗。云不斷滅。答。了了自知。言不可及。師即印云。只此是自性清淨心。更勿疑也。若所答不契。即但遮諸非。更令觀察。畢竟不與他先言知字。直待他自悟。方驗眞實是。親證其體。然後印之。令絕餘疑。故云默傳心印。所言默者。唯默知字。非總不言。六代相傳。皆如此也。至荷澤時。他宗競播。欲求默契。不遇機緣。又思惟達磨懸絲之記達磨云。我法第六代後。命如懸絲也。。恐宗旨滅絕。遂言知之一字衆妙之門。任學者悟之深淺。且務圖宗教不斷。」(前掲『禪源諸詮集都序』141 頁)

つまり、實は、「(靈) 知」は六代の祖師たちが相承してきたものなのであるが、彼らはそれについて公言しなかっただけであるという。そして、荷澤神會がそれを明言するようになったのは、彼の時代になると、禪宗内にいろいろな分派が生じたため、正しい教えを明らかにする必要が生じ、敢えて言挙げせざるをえなくなったのだというのである。

49 前掲『禪源諸詮集都序』85-132 頁。

50 前掲『禪源諸詮集都序』85 頁。

51 前掲『禪源諸詮集都序』65 頁。ここに引かれる『起信論』の句は、大正藏 32、575 下にある。

52 前掲『禪源諸詮集都序』54 頁。

53 東山法門の中原への進出は、戒律觀にも大きな影響を及ぼしたが、結局のところ、馬祖禪の成立によって元來の立場に立ち返ることになった。その變化の過程は、本拙稿で論じた經論觀と正しくパラレルな関係にあることが知られる。戒律觀の變化については、拙稿「『戒律』から『清規』へ—北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本佛教學會年報』74、2008 年度)を参照されたい。

**The Relationship between Early Chan Buddhism
and the *Awakening of Faith in the Mahayana*
— In the Case of the Northern School, Heze Shenhui,
and Guifeng Zongmi**

IBUKI Atsushi

In this essay, I tried to explain the outline of the quotations of the *Awakening of Faith in the Mahayana* in early Chan texts and its influences on early Chan Buddhism according to time series.

In most early Chan Buddhism, they occasionally quoted useful short phrases from Sutras and Shastras without regard to its context and accuracy, because their central concern was to attain enlightenment, and they had no interest in the doctrines or theories of Sutras and Shastras. But, in the Northern School which went up to two capitals (Chang'an and Luoyang) many changes had occurred, and their quotations became long and accurate from necessity of promulgating their faith to intellectuals. And, they increasingly had to emphasize that the enlightenment is beyond all words. It was their contradictory attitude to Sutras and Shastras that produced the style of radical reinterpretation of Sutras and Shastras, and the *Awakening of Faith in the Mahayana* became one of the main subjects of the reinterpretation. The reason was that they found out similar practices with themselves in the *Awakening of Faith in the Mahayana*, not that they felt the attraction of its doctrines or theories.

Heze Shenhui, who criticized Northern School, actually inherited many of their thoughts. It is similar for the quotations of the *Awakening of Faith in the Mahayana*, and he thought out new practices and proposed the idea of “wunian (no-thinking)” based on the sentences which had been quoted in Northern School.

Guifeng Zongmi, who recognized himself as the heir of Shenhui, asserted the convergence of Chan and the Teachings by adopting the doctrines or theories of the *Awakening of Faith in the Mahayana* in whole. However, his attitudes to Sutras and Shastrs deviated from the framework of Chan thought, so we can't regard him as a Chan Master.

伊吹敦氏の発表論文に対するコメント

朴 在 顕*

(韓国 東明大学校)

「初期禪宗と『大乘起信論』」(以下「この論文」と略稱)は『起信論』が初期禪宗の形成過程に非常に多大な影響を及ぼしたという事実を一目瞭然に考察したものである。禪の修行者自身の禪體驗を優位に置きながら、經論上の根拠を失わないという禪宗の緊張感を示していただいているという点で、この論文は印象的である。

この論文では、東山法門の場合は「社會化」および禪體驗に權威を付與する過程で、神會の場合は無念を正統化する過程で、そして宗密の場合は(靈)知と禪教一致の正統性を主張する過程で、それぞれ『起信論』が大いに影響を及ぼしたという事実を論究している。このような論旨を簡略に整理してみれば次のとおりである。

- ① 東山法門(北宗禪): 禪宗の社會化(佛教としての正統化)、禪體驗に權威を付與する過程。
- ② 神會: 無念の正統化の過程。
- ③ 宗密: (靈)知と禪教一致の正統化の過程。

このように論文の内容を整理し、論評者が最初に思い浮かべた疑問がある。この論文の冒頭に指摘しているように、この論文の問題意識は「初期の禪宗で……『起信論』は、いったいどうして重んじられたのであろうか」という点である。特に註釋(1)で初期禪宗と『起信論』の關係に對する従來の議論がある程度進められたという点を認めながらも、『起信論』が初期の禪宗史において果たした重要な役割を十分には解明しえてい

*박재현 (パク・ジェヒョン)。東明大学校人文社会学部教授。

ないように思える」と強調している。

この論文の問題意識によれば、結局ここでのキーポイントは單純に初期禪宗と『起信論』が相當に關連があるという事實を示すところにあるというよりは、初期禪宗でなぜ『起信論』が重視されたのか、その「理由」を明らかにするところにあると言えよう。ところで上で整理した三點で、初期禪宗で『起信論』が重視された「理由」になりうるのか疑問である。數多くの經論の中で、なぜよりによって『起信論』でなければならなかったのかに對する説明が見られないためである。

上の三點で共通して發見される要素は正統性（orthodoxy）である。もし『起信論』が初期禪宗で偶然に採擇されたのではないならば、初期禪宗の禪體驗に正統性を付與できた『起信論』の經論上の地位や理論的特徴があるのではないかと思う。初期禪宗、東山法門、神會そして宗密がなぜわざわざ『起信論』を選擇したのか、著者の説明を伺いたい。

次にお聞きしたいのは、初期禪宗という名稱が意味する基準と範圍に對してである。一般的に、初期禪宗に對する研究はだいたい達磨から第五祖弘忍までの時期と人物、禪籍をその對象にしていると承知している。論文の「はじめに」の末尾でも同じように「先ず、初期禪宗における經論の位置づけを確認した後に、北宗禪、荷澤神會、圭峯宗密を順次取り上げ、『起信論』が用いられた理由、それが彼らに與えた影響を明らかにして行くことにしたい」とあった。ここでは初期禪宗の範圍を北宗禪以前までとして見ているようである。

ところが、この論文の題名は「初期禪宗と『大乘起信論』」で、宗密まで議論の對象に含めている。それだけでなく論文の相當部分を神會と宗密に對する議論に割いている。このように論文の題名と構成を念頭に置かならば、著者は圭峯宗密までを初期禪宗の範圍に入れて見なければならぬようだ。初期禪宗の時代を定める「基準」と「範圍」に對する著者の意見を伺いたい。

次に本文の細かい内容と関連して著者の意見をお聞きしたい。「一 初期禪宗における經論の位置づけ」は初期禪宗と經論の關係を概括的に要約した部分と見られる。論文の構成上、北宗禪以前の時期に對して説明しているようでありながら、また必ずしもそれだけでもないようである。

ここでの最後の部分を見ると、「『名言』『箴言』としての片言隻句の斷章取義的引用」をし、「自らの修行體驗や禪體驗が經論の教説に對して優位にあることに變わりはない」と総評している。その一方で引き続きまた「『起信論』こそは、……その教説が初期禪宗史の展開に極めて大きな影響を與えたことが知られる」とした。

この二種類の陳述は一見矛盾したもののように見える。この陳述内容が、北宗禪以前から北宗禪の時代と神會・宗密を経る中で『起信論』の影響力が次第に大きくなったという意味なのか、そうでなければ北宗禪以前から宗密に至るまでの全時代にかけて『起信論』が非常に大きな影響を與えたという意味なのか明らかではない。

また、初期禪宗では禪體驗も重視し『起信論』の影響も大きかったという意味なのか、そうでなければ表面的には禪體驗を重視したように見られるが實は『起信論』の影響を受けたという意味なのか、あるいは『起信論』の影響を受けたが禪體驗が優先であったという意味なのか、少々紛らわしい。著者の追加説明を通じて、本論評者の文章理解力の不足を補っていただければと思う。

最後に、この論文の末尾で宗密と『起信論』の關係について扱っている。宗密の哲學形成に『起信論』がいかなる影響を及ぼしたかについては、Peter N. Gregory が *Tsung Mi and the Sinification of Buddhism* (Univ. of Hawaii Press, 2002) で内容の濃い議論をしたことがある。この部分で Gregory の研究成果に對する言及がない點は少々意外である。また、ここで論者は「『起信論』が宗密に與えた影響を検證」と述べたが、内容的には小題目のように「荷澤説の繼承と展開」に焦點を合わせている。こ

れにより「『起信論』が宗密に與えた影響」に對しては省略して処理した
ようである。このように処理した理由について意見をお聞きしたい。

(翻訳担当 水谷香奈)

朴在顕氏のコメントに対する回答

伊 吹 敦

(日本 東洋大学)

初めに、朴在顕先生が私の拙い論文に對して忌憚のないご意見をお寄せ頂いたことに心からの感謝の気持ちを申し述べたいと思います。忌憚のない意見の交換は、お互いの考え方の違いを理解し、より高い共通認識に至るために不可欠の要素です。ですので、私も自分の考え方を素直に述べさせて頂きたいと存じます。

朴先生のコメントはいくつかの問題提起から構成されていますが、混乱を避けるために、本拙稿が問題にしている時代を特定する、つまり、「初期禪宗」という言葉の意味する範囲を明確化するところから始めたいと思います。

先ず注意しなくてはならないことは、「初期禪宗」という言葉は、「中期禪宗」や「後期禪宗」に對するものではないということです。近代になって、敦煌文書を初めとして多くの新出資料が発見されると、従来、伝えられていたものとは全く異なる禪宗の状況が明らかになりました。つまり、本當の歴史が後世の禪宗教團によって隠蔽されていたのです。そして、それと同時に新出資料に基づいて禪宗史を新たに再構成する必要が出てきました。そうした中で、研究対象となる時代を呼ぶために用いられるようになったのが、この「初期禪宗」という言葉なのです。

では、なぜそれが馬祖や石頭以前となるのかといえば、初期に多数存在し、消長を繰り返した禪宗各派の中で最後の勝者となったのが彼らだからです。禪宗の世界を制覇した彼らは自らを正統とする言説を流布させ、それが社會に認められることで、結果として、それ以前の歴史や彼らに至る思想的展開は隠蔽されていきました。これが新出文獻の多くが馬祖

や石頭以前のものであり、彼ら以前を「初期禪宗」と呼ぶ理由なのです。

私の考えでは、このように「初期禪宗」を規定することは、柳田聖山先生の名著『初期禪宗史書の研究』によって確立された考え方であり、既に世界の共通認識となっていると思います。中国の楊曾文先生が神會の著作を「早期禪宗の珍貴資料」と呼んだり、亡くなったジョン・マクレー (John McRae) 先生が *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* において、普寂の弟子までを含めて敘述しているのも全く同じ考え方に基づくものであると理解しています。

朴先生は、「達摩から第五祖弘忍までの時期」を「初期禪宗」と規定しています。あるいは韓国では、このような認識が広く行われているのかも知れませんが、私は、この時代区分には同意できません。というのは、この時代区分は、恐らく、六祖慧能によって禪宗史に革命的な變化が起きたという認識に基づくものであろうと推測されるからです。しかし、私に言わせれば、これこそ後世の禪宗教團によって歴史を隠蔽するために作られた神話の最たるものなのです。もちろん、この神話そのものは慧能の弟子の神會が言い出したものです。ですが、それを既成事実化し、自分たちの正統化と權威付けに用いたのは、ほかならぬ馬祖や石頭だったことを忘れてはなりません。

この問題以外にも朴先生はいくつかの疑問を提起されていますが、その中には誤解に基づくものも多いように思われます——これは私の書き方が上手でない、あるいは翻訳上の問題などが絡んでいるかも知れません。

先ず、先生は、私の論文について、「禪の修行者自身の禪體驗を優位に置きながら、經論上の根據を失わないという禪宗の緊張感を示した」と述べていますが、私はそのようなことを言おうと思ったことは一度もありません。そうではなくて、「禪宗においては、經論はもともと大した意味を持っていないが、何らかの理由によってある經論が取り上げられると、それが契機になって、その經論が禪宗や禪思想の展開に大きな影響を與える場合がある」ということを『起信論』を例に論じたにすぎません（これと

同様のことは、『楞伽經』や『金剛經』についても言えますが、ここでは省略します)。つまり、私がこの論文で一番言いたかったのは、初期の禪宗では、經論を用いても、それをまともに理解しようとはしていなかったということ、そして、そこに禪宗の特質と意義があるということ、更に、そのところが理解できず、經論によって禪を基礎付けようとした宗密は、自身、荷澤宗を標榜してはいるが、その思想はもはや禪宗とは言えないものだという事です。

北宗禪の人々は、自らの禪體驗と一致する描寫があったために、『起信論』の一節を取り上げました。その時、『起信論』の理論や體系は全く彼らの念頭にはなかったのです(ただ、『起信論』が非常に有名で高い評價得ているという認識はあったはずです)。ですので、朴先生は、「數多くの經論の中で、なぜよりによって『起信論』でなければならなかったのかに對する説明が見られない」、あるいは、「初期禪宗の禪體驗に正統性を付與できた『起信論』の經論上の地位や理論的特徴があるのではないか」という意見を述べておられますが、先生の理解は、私の論文が、むしろそういった考え方を否定するところに成立しているという點を見落としているのです。そして、こうした批判や疑問の根柢には、上に述べたような誤解、つまり、初期禪宗において「禪體驗」と「經論上の根據」とが緊張關係にあったことを示すところに本拙稿のテーマがあるとする誤解があるのではないかと思います。

また、朴先生は、コメントの終わりのほうで、經論の「名言」「箴言」としての片言隻句の斷章取義的引用、あるいは「自らの修行體驗や禪體驗が經論の教説に對して優位にある」とする敘述と、『起信論』こそは、……その教説が初期禪宗史の展開に極めて大きな影響を與えた」とする敘述との間に矛盾がある、あるいは兩者の關係が明確ではないと指摘されています。あるいは論文の全體構成が散漫で、意圖が十分に傳わりにくかったかも知れませんが、私の基本的な考え方は上に述べたとおりですので、そのようにご理解いただきたいと存じます。

更に、朴先生は、コメントの最後で、筆者がピーター・グレゴリー (Peter Gregory) 先生の著書に言及しておらず、また、宗密の思想における『起信論』の位置づけを十分に行っていないという批判を述べておられます。これは一應もつともな意見ですが、もともと筆者の力に餘る問題ですし、本拙稿のテーマに直結する問題でもありません。先に述べましたように、宗密の思想は、基本的には「禪」とは言えないものです。ですので、ここでは荷澤神會との関係において言及するだけで十分だと考えたのです。

以上で、おおよそ朴先生の疑問や批判のお答えできたのではないかと思います。この回答に対して新たな疑問や問題点などがございましたら、また、忌憚のないご意見を頂けたらと存じます。