

初期禪宗に於ける本覚的思惟

——『大乘起信論』と初期禪宗の立場——

井上克人

本稿は、初期禪思想に見られる起信論的思想の展開を、初祖達摩からいわゆる南北両宗の対立まで跡付けてみようとするものである。

北宗の歴史と教説に就いて、従来は圭峰宗密（七八〇―八四一）の著述である『禪源諸詮集都序』や『禪門師資承襲圖』、『圓覺經大疏鈔卷三之下』などに依るか、或いは『六祖壇經』などを典拠として、いわゆる「南頓北漸」という枠組で南宗の立場から北宗禪を排撃することに終始していた嫌いがあった。しかし今世紀初頭、敦煌文献の発見を機として初期禪宗の実態が明らかとなり、宇井伯壽、鈴木大拙、柳田聖山、田中良昭諸氏に代表される、原資料に基づく初期禪宗の本格的研究が開始され、現在に至っている。勿論、本稿ではそれらの諸研究を逐一縷説することは出来ないが、それらの諸成果の上に立って、とくに『大乘起信論』との関わりに焦点を絞り、初期禪思想に見られる本覚的思惟を検討してみたい。

一

「本覚」という語は、古来、「一味真実無相無生決定實際本覚利行」を説く北涼失訳『金剛三昧經』が初出であるとき

れ、禪宗初祖、菩提達摩の「二入四行論」も、「金剛三昧經」の「入實際品第五」の理入と行入の説に依拠したものであるとされてきたが、水野弘元氏により、本經は、新訳すなわち玄奘訳の「末那」の語と、同じく玄奘訳（貞觀二十二年、六四八年）「般若心經」の般若呪が用いられていること、しかも新羅の元暉がこれに注釈を加えた「金剛三昧經論」一卷を著す六六五年前後まで、この經に就いて言及した者がいなかったこと等の理由から、本經は六五〇年〜六六五年の凡そ数十年間に中国で成立した唐代初期の偽經であることが明らかとなり、本經と達摩の「二入四行論」の立場が逆転し、本經の一部が達摩の禪法に基づいて作成されたものであることが判明したのである。⁽¹⁾

以上のことから、「本覚」の語が最初に現われるのは、田村芳朗氏の指摘の如く、「大乘起信論」であり、「金剛三昧經」中に見られる本覚の語はその応用であるということになる。

さて、この「大乘起信論」は、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵（四九九〜五六九）が梁の太清四年（五五〇）に一巻本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、六九五〜七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。この点に就いての検討はここでは差し控えることにして、次に、「起信論」に於ける重要なキーワードである「本覚」の語義を明確にしておきたい。

二

「本覚」という語は、「起信論」正宗分第二段解積分の第一章顯示正義第二節心生滅門で詳しく論じられる。少し長い引用しておく。

心生滅者、依如来藏故有_レ不生滅心。所謂、不生不滅與_レ不生滅和合、非_レ非_レ異、名爲_レ阿黎耶識。

此識有_二種義、能攝_一一切法、生_一一切法。云何爲_二。一者覺義、二者不覺義。

所_レ言覺義者、謂_二心體離念、離念相者、等_二虚空界、無_レ所_レ不_レ徧、法界一相、即是如来平等法身。依_二此法身_一說名_二本覺_一。何以故。本覺義者對_二始覺義_一說、以_二始覺者即同_二本覺_一。

始覺義者、依_二本覺_一故而有_二不覺_一、依_二不覺_一故說_レ有_二始覺_一。

又、以_レ覺_二心原_一故名_二究竟覺_一。不_レ覺_二心原_一故非_二究竟覺_一。此義云何。

如_レ凡夫人_一覺_二知前念起惡_一故、能止_二後念_一令_二其不_レ起、雖_レ復名_二覺_一、即是不覺故。如_二大乘觀智、初發意菩薩等_一覺_二於念異_一、念無_二異相_一。以_レ捨_二麤分別執著相_一故、名_二相似覺_一。如_二法身菩薩等_一。覺_二於念住_一、念無_二住相_一、以_レ離_二分別麤念相_一故、名_二隨分覺_一。如_二菩薩地盡_一滿_二足方便_一、一念相應、覺_二心初起_一、心無_二初相_一。以_レ遠_二離微細念_一故、得_レ見_二心性_一、心即常住、名_二究竟覺_一。是故、修多羅說、若有_二衆生_一能觀_二無念_一者、則爲_レ向_二佛智_一故。又、心起者無_レ有_二初相_一可_レ知、而言_レ知_二初相_一者、即謂_二無念_一。是故、一切衆生不_二名爲_レ覺_一、以_レ從_二本來念念相續_一、未_二會離_レ念故、說_二無始無明_一。若得_二無念_一者、則知_二心相生住異滅_一、以_二無念等_一故。⁽²⁾

要約すると次のようになろう。

心の本性すなわち心真如は、それ自体心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このような煩惱に覆われた真如が「如来藏」と呼ばれるのである。従って如来藏とはそれ自体真如でありながらも、無明によってそのままのかたちでは現われていない「在總位の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するのではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来藏なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。水波の比喩で云えば、水はどこまでも水であることを止めずにさまざまな波となって波立っているものであり、逆に

云えば波がいかように波立っついでいようと水の水としての在り様は何等変わることがないと同様である。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの）であるのに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であつて、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、食欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、我々のあらゆる経験を内に摂め取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてもくるのである（生一切法）。これが阿黎耶識の「蔵」の意味である。

同時に、この阿黎耶識には「覚」と「不觉」の二義があるという。

覚とは「心體離念」なることを謂い、自性清浄なる般若智のことである。この離念の相たるや虚空界に等しく、無所不遍にして法界一相、如来平等法身なる心真如である。この心真如なる覚が「本覚」と称せられるのは、「始覚」（目覚め）という事実があるからである。煩惱に覆われた凡夫が仏道に精進し、修行実践をする過程で、本ヨリ已來……心縁ノ相ヲ離レタル一心・真如に今漸くにして目覚める（漸悟）ということがあるからである。ということは、裏を返せば、始覚があれば当然不觉という事実もあるわけで、この不觉が始覚を経て本覚に帰入合体するのである。従つて本覚とは、心真如（法身）が本体論的視座から見られるのに対し、現象的側面から見られた場合に名付けられたものと解せられよう。言え換えれば、真妄和合識（阿黎耶識）に於ける一心、無明の相を離れざる覚性、すなわち如来蔵ということになる。

ところでこの本覚には「隨染本覚」と「性淨本覚」の二種がある。長いので以下引用は控えるが、前者は、本来不生不滅にして自性清浄なる本覚をば生滅妄染の法に隨動するものとして見る場合を謂い、別言すれば、無明煩惱との關係に於いて力を發動する本覚の根源的働きを現わす。それに対して、後者は、生滅去來の相を絶する本覚の体を現わす。更に隨染本覚には二種の相があり、一つは「智淨相」、もう一つは「不思議業相」である。智淨相は、煩惱に染汚せられ

ている本覚が、煩惱を離脱し、本来清浄なる本覚に還歸する相のことである。これを法蔵（六四三―七二二）の「義記」では「本覺隨染還淨之相」と釈している。すなわち、「法力熏習ニ依リ、如実ニ修行シテ、方便ヲ満足スルガ故ニ、和合識ノ相ヲ破シ、相統心ノ相ヲ滅シ、法身ヲ顯現シテ智ガ淳淨トナル」のである。次に不思議業相とは、逆に本覚から煩惱に働きかける場合であり、本覚本然の性功德が発現する相を謂う。この性功德は不斷に衆生の機根に應じて利益を得しめ、利他の救済活動をするのである。

さて次は覚それ自体を表す「性淨本覚」であるが、これは四種の明鏡に喩えられる。「如実空鏡」「因熏習鏡」「法出離鏡」「縁熏習鏡」である。

第一の如実空鏡とは、覚真如にはもともと煩惱がないこと、煩惱が本来空であることを謂う。本覚は在纏位の煩惱の中にあつても、煩惱がまったくの空で、煩惱に染汚されることはなく、清浄なる明鏡の如き智慧を意味する。そこでは最早「一切ノ心ト境界トノ相ヲ遠離シ、法ノ現スベキ無キ」を謂う。

第二は因熏習鏡であるが、因とは覚真如が諸々の因となつて縁起の世界の諸法を現出することであり、熏習とは覚真如が内より内熏として衆生に働きかけ、衆生として始覚の智を成就させることを意味する。つまり覚は本覚として煩惱の中にありながらも、それに染まることなく、無量の性功德を具えていることを示している。このように本覚は一切諸法を顯現しつつも自ら顯現した諸法によって汚されることがないのは、あたかも清浄な鏡が穢されたものを映し出しながら鏡それ自体は自ら映し出したものによって汚されることがないのと同様である。こうした自性清浄なる覚真如が内より衆生に熏習して、菩提心を起こさしめるわけである。

第三の「法出離鏡」とは無明煩惱から離脱した覚そのものを鏡に喩えたもので、先の智淨相に対応する。煩惱礙・智礙を出離して、阿黎耶識の和合相を離脱することによって純粹清浄なる智慧が顕わとなるのである。

第四の「縁熏習鏡」は、覚真如としての仏陀が外から衆生に縁となつて働きかけ、衆生に始覚を起こさせる、外縁の

活動を謂う。法出離と縁熏習とは、出纏の本覚の体と相を示したものであり、前者が智淨相に対応していたのに対し、後者は不思議業相に相当する。

更に言えば、第二の因熏習鏡は真如の内熏を示し、第四の縁熏習鏡は真如の外熏を表わしてもいる。つまりこの二鏡は、真如がもつ根源的な働きを示したものであるのに対し、第一の如実空鏡と第三の法出離鏡とは、覚真如体相・性徳を示したものと云えよう。また前二者は在纏位の本覚を示し、後二者は出纏位の本覚を示したものである。

さて次は「不覚」であるが、不覚とは「如実ニ真如法ノ一ナルヲ知ラザル」こと、すなわち無始なる無明の妄念を謂うのであるが、この念も自相が無いので、「本覚ヲ離レザル」ものである。従って「本覚ニ依ルガ故ニ、シカモ不覚有リ」と云われる。また「不覚ニ依ルガ故ニ始覚有リ」と説かれるのは、不覚の妄念が実際にあればこそ、そこからの目覚めも起こってくるわけであり、「妄ニ起淨之功有リ」という「義記」の説明もこの点を示すものであろう。このように不覚によって覚が顕われるのは、不覚が真如によって生起し、真如と別体ではないことによる。「義記」はこの消息を「初ニ覺ニ依リテ迷ヲ成シ、後ニ迷ニ依リテ覺ヲ顯ス」と示している。

しかし、こうした不覚の現実から始まり、始覚を通じて本覚に目覚め、真如に帰入合体するといった時間的プロセスは、それ自体無時間的にして先時間的なる真如覚体の根源的動性に他ならないことはとくに銘記しておくべき点であろう。

さて、以上が「大乘起信論」に於ける本覚に関する部分の概略であるが、後の検討に於いて欠くべからざる重要な個所として、「心真如門」の冒頭部分も挙げておきたい。

心眞如者即是一法界、大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依_二妄念_一而有_二差別_一、若離_二心念_一則無_二一切境界之相_一。是故一切法、從_レ本已來、離_レ言說相、離_レ名字相、離_レ心緣相、畢竟平等。無_レ有變異、不可_レ破壞、唯是一心、故名_二眞如_一。——（以下略）——

つきつめて云えば、「大乘起信論」は煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた生滅心を透かして、それ自体不生不滅なる心の根本に目覚めることを促す自覚の思想であって、内容的には絶対的一元論の立場である。しかもその一元論が「真妄和合」「非一非異」といった、いかなれば矛盾的相即の論理、すなわち如来蔵の思惟を展開しているところにその哲学的特色が見られるのである。

ところで禅の語録には「起信論」に説かれる心真如が大きな役割を占めて導入されている。このことは誰もが認めるところであるが、殊に初期の禅思想では「起信論」のもつ本覚的、如来蔵的思惟が殆どそのままのかたちで取り込まれている。以下ではそれがどのような仕方で展開されていたかを順を追って跡付けながら検討を加えていきたい。

三

禅宗初祖、菩提達摩の禅法を伝える唯一の資料として重視されるものに、弟子曇林の撰した「二入四行論」がある。その冒頭の理入を説く部分に次のような文章がある。

理入者、謂籍教悟宗、深信含生凡聖同一真性、但為客塵妄覆、不能顯了。若也捨妄歸真、凝住壁觀、自他凡聖等一、堅住不移、更不隨於文教、此即与理冥符、無有分別、寂然無為、名之理入。

まず教を藉りて宗を悟り、含生の凡聖が同一の真性を持っており、ただ外来の妄念に覆われてその真性が顕現できないでいることを確信せよ、と云う。この「含生凡聖同一真性、但為客塵妄覆、不能顯了」という言葉は、「大般涅槃經」の「一切衆生悉有佛性、煩惱覆故不能得有」（師子吼菩薩品 第二十三之一）に基づいていることは明らかである。同一真性は仏性とも如来蔵とも解せられる。妄を捨てて真に帰し、身心を統一して壁の如く寂靜そのものの境地を得れば、自他の区別はなくなり、凡聖も等しく一なるところに安住して動揺することがなく、文字言語による教えに依らないならば、暗黙のうちに真性と一つに冥符し、分別も最早働くことなく、寂然無為の悟りの境地に至る、と云うのである。

「壁觀」の語は曇林の序が初出であり、道宣の『統高僧伝』卷十六にも引用されているが、達摩の禅法を一語で示すものとして広く知られている。宗密の『禪源諸詮集都序』にも、

達磨以壁觀教人安心、云外止諸緣、内心無喘、心如牆壁、可以入道、豈不正是坐禪之法。⁹⁾
と紹介されている。

ところでこの「凝住壁觀」とは、心を壁の如くに保つて外的な妄念を寄せつけず、本来清浄なる般若の智慧を發露せしめる瞑想法を謂うが、「但為客塵妄覆、不能顯了」という説示の根本には、本来もともと客塵偽妄の寄りつきようのない、自性清浄なる心を強調する意図が看取される。「妄を捨て、真に歸す」ということも、達摩の立場からすれば「巧偽」に過ぎず、そもその初めから捨て去るべき妄も無ければ、歸入してゆくべき真も無く、心は本来カラツとしていて、まさに「廓然無聖」、如何なる客塵偽妄も寄りつきようがないというのが真意であろう。真を求めて妄を除こうとする分別を達摩は悉く拒絶する。妄も元をただせばそれ自体真に他ならないことを、妄を透かして看よと云うのである。ここに達摩の壁觀がもつ真妄和合の構造、すなわち起信論的思考が容易に看取されよう。ただ、彼より後の真諦三藏(五五四年)が訳した『起信論』を用いることは考えられない。

次に達摩の法を嗣いだ第二祖慧可(四八七―五九三)の場合はどうであろうか。

慧可の思想を知る上で重要な資料となるのは『統高僧伝』第十六に見られる向居士への返書、『少室逸書』第一篇雜錄第二の八十一―九十節、『宗鏡錄』第九十七卷の文、『少室逸書』第一篇雜錄第一、『安心法門』、それに淨覺の『楞伽師資記』慧可伝の文などである。¹⁰⁾このうち『統高僧伝』第十六の、向居士に宛てた慧可の返書は次のようなものである。

說「此眞法」皆如實、與「眞幽理」竟不殊。

本迷「摩尼」謂「瓦礫」、豁然自覺是眞珠。

無明智慧等無異、當知萬法即皆如。¹¹⁾

ここに云う摩尼、眞珠は眞如仏性を意味し、それに迷うから瓦礫だと思いが、豁然と目覚めてみればそれが眞珠すなわち眞如そのものに他ならなかったことに気付く。無明も智慧も本来異なるものではなく、万法は皆眞如そのものだと知るべきだ、と云うのである。ここにもやはり真妄和合の構造が見られる。

では眞如に就いての慧可の考えはどのようなものであったか。『少室逸書』第一篇雜錄第一の十七節(以下、『鈴木大拙全集』第二巻に収録された「達摩遺文二篇につきて」の分節番号に依る。)には、次のようにある。

問、何名「佛心」。答、心無「異相」。名作「眞如」。心不可改。名爲「法性」。心無「所屬」。名爲「解脱」。心性無碍。名爲「菩提」。心性寂滅。名爲「涅槃」。¹²⁾

ここでは仏心が眞如、法性、解脱、菩提、涅槃によって理解され、眞如を心に即して捉えようとするところに特色がある。このように心に即して眞如を捉える思想は、『起信論』の先に引用しておいた、

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、の句や、更には

心眞如者即是一法界、大總相法門體。所謂心性不生不滅。

の句に示されている思想と符合するものであろう。

さて三祖僧璨の思想を窺うものとしては、「信心銘」や『楞伽師資記』僧璨伝に引用されている仙城慧命の『詳玄賦』に対する注釈の『詳玄伝』に依つて知ることができるが、善悪、彼此、真俗といった対立するものの融会円融が説かれ、「一即一切、一切即一」とか「信心不二、不二信心」といった表現にも見られるように、彼の思想の特色は「起信論」というよりも華嚴思想や維摩の不二法門が背景にあると云えよう。また、「信心銘」にある「萬法一如、……萬法齊觀、歸復自然」という句は粉れもなく老荘的な萬物齊同の思想を踏まえていることは注目に値する。

次に第四祖道信(五八〇―六五一)であるが、彼の思想は『楞伽師資記』道信の条に依つて窺い知ることができる。

この浄覚の撰になる本書は、開元四年（七一六）頃に成立した初期禅宗史書の一つであり、坐禅を「楞伽經」の自覚聖智や独一静処に依って説明したものであるが、注意してよいのは、本書を貫く思想が般若主義であって、楞伽主義ではないことである。浄覚が達摩の「二入四行論」を継承しつつ、僧肇の遺著をも尊重し、更に「維摩經」等の般若系の思想を受け継いでいったという事実は、初期禅宗の成立そのものが、そうした般若思想の修行による実践化の展開であったことを示しており、このことは銘記すべき点であろう。そうした特色をもつ本書は、また同時に「起信論」を頻繁に引用するのである。

さて道信であるが、まず注目されるのは

坐時当覚、識心初動、運運流注、隨其來去、皆令知之、以金剛惠徵責、猶如草木無所別知。知所無知、乃名一切智。此是菩薩一相法門。⁽¹³⁾

という句である。これも先に引用した「起信論」心生滅門の、

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。

という句を踏まえていることは明らかである。ところで道信禅の特色を示すのは「五門の説」であるが、それを述べるに先立って彼は、「智敏禅師訓」を引用している。

又古時智敏禅師訓曰、学道之法、必須解行相扶。先知心之根源及諸体用、見理明淨、了了分明無惑、然後功業可成。一解千從、一迷万惑。失之毫釐、差之千里。此非虚言。⁽¹⁴⁾

智敏禅師が如何なる人物であったかは不明であるが、ここに引かれている言葉は、敦煌資料にある「澄心論」の冒頭部分とほぼ同文である。この「澄心論」は初期禅宗の綱要書の一つで、延寿の「宗鏡録」卷一〇〇には、「智者大師与陳宣帝書」として首尾の部分が引かれていることから、本来は天台智顛の作品であったらしい。⁽¹⁵⁾

それはともかく、ここでとくに留意したい点は、「先知、心之根源、及諸体用」という言葉である。心の根源とは衆生の心の主体たる心真如、すなわち自性清淨心を指し、こうした心の根本を知ることが修道の本体であるとするのである。しかもその体用とは、一心とその働きを示している。心をこのように体用の概念で捉えるのは、まさしく起信論的発想であって、因に、やはり「澄心論」に見える「定慧雙修」という言葉も、のちに「六祖壇經」や「神會語録」等に於いて「定は體、慧は用」というように、定慧の関係を体用概念に依って説明する先駆的な用法であることは注意されてよい。たゞ、「定慧雙修」とか「澄心」という表現からも窺われる如く、慧能以後に見られる定慧一等の考えには及ばないことも留意すべき点ではあろう。

さて、この道信による智敏禅師の引用文に現われた「心之体用」は、彼の五種の禅法において具体化される。

一者知心体。体性清淨、体与仏同。二者知心用。用生法宝、起作恒寂、万惑皆如。三者常覚不停。覺心在前、覺法無相。四者常觀身空寂。内外通同、入身於法界之中、未曾有礙。五者守一不移。動靜常住、能令学者明見仏性、早入定門。⁽¹⁶⁾

道信のこの五種の教説は、のちに北宗や南宗の禅に大きく発展する重要な契機を含んでおり、とくに五門の構想は、のちに触れる神秀の「大乘無生方便門」では五種の大乗經典に依る裏付けを以て、一種の唯心哲学の体系を形成するのである。

ところで道信の五門の教説の中でもとくに彼の禅法の特色としてまず挙げられるのは第五の「守一不移」の実践である。例えば鈴木大拙、関口真大両氏はともにこの守一不移を以て道信禅の中心に置いて見ている。⁽¹⁷⁾しかしながら、守一の説は道信自ら「諸經の觀法は、備さに多種有るも、傳大師の説く所は、独り守一不移を挙ぐ」と述べているように、傳大士（四九六―五六九）に依るものであり、古くは維祇難訳の「法句經」や竺法護の「普曜經」卷六、更には葛洪の「抱朴子」その他の道家の書にも見えているようである。⁽¹⁸⁾また先に触れた達摩の理入説にも「堅住不移」という語があったことも忘れてはなるまい。ともかく守一とか不移は古くからある瞑想の常套であった。

以上のことから、守一不移を以て道信禪の独創とするには問題があるようである。むしろこの五門はやはり文献の上から並列的に見られるべきものであり、しかもそれ以上に、先に挙げた智敏禪師訓の引用といい、また、五門説を述べるに先立って「無量寿経云、諸仏法身入一切衆生心想、是心是仏、是心作仏。当知仏即是心、心外更無別仏也。」⁽¹⁹⁾という「観無量寿経」からの引用といい、それらと合わせて検討すべきであろうと思われる。⁽²⁰⁾「澄心論」原文では「心之體性」とあるのを智敏禪師訓では、「心之體用」と変えられ、心の体と用が強調されており、「観無量寿経」では、諸仏の法身が一切衆生の心想に入るからして、この心が即ち仏に他ならず、心の外に更に仏が無いことが述べられている。このように心の体と用との関係を根本に踏まえて五種の禅法を論じているのであって、五種のうち第一、第二が心の体と用に就いての理解になる。第一は、心の体はその体の本性として清浄であって、清浄なる体と仏は本来同一であることを謂うのであり、これは自性清浄心、如来蔵の思想を示している。第二は、心の用、すなわち心の働きが、法宝を生ずることであり、起動し造作する我々凡夫の世界も、本来恒に寂靜そのものであって、如何なる煩惱・惑業も皆真如に他ならないと云うのである。この心の体用を踏まえた上で、更に具体的実践として第三の常覚不停、第四の常観身空寂、第五の守一不移が説かれるのである。要するに、心の体と用の関係こそが道信禪の思想的根幹にあるものであって、それは取りも直さず、起信論の真妄和合、如来蔵の思想そのものを表わしていることは論を俟たない。

さて、次に第五祖弘忍(六〇一―六七四)の場合はどうか。弘忍の思想を知る手懸りとなる資料としては「修心要論」がある。これは弟子たちが彼の禅法を纏めたものであり、別名「最上乘論」、「一乘顕自心論」とも云われる。弘忍の基本思想は

欲知三法要。守心第一。此守心者。及是涅槃之根本。入道之要門。⁽²¹⁾

とある如く、「守心」であった。これは道信が取り挙げた「守一不移」の禅法を更に一層押し進めた立場である。この守心の説は「宗鏡録」第九十七巻に弘忍大師の言として次のように引かれている。

第五祖弘忍大師云、欲知法要、心是十二部經之根本。唯一乘法、一乘者一心是。但守一心、即心真如門。一切法行、不出自心。唯心自知、心無形色。諸祖只是、以心傳心。達者印可、更無別法。又云、一切由心、邪正在己。不思一物、即是本心。唯智能知、更無別行。⁽²²⁾

要するに「心」こそ十二部經の根本であり、一乘法とは一心に他ならず、その一心を守ることが「起信論」にいう「心真如門」であると云う。更に「修心要論」の冒頭には、修道の体に就いて「本来清浄、不生不滅、無有分別。自性圓滿、清浄之心。」⁽²³⁾と述べ、そうした自心の本来清浄なる心を如何に知るかという問に対して「十地論云」として次のように説いている。つまり衆生身中には金剛仏性が具わっており、それは日輪(太陽)のように体明円満にして広大無辺であるが、仏性が五陰の重雲に覆われるのは、あたかも瓶内の灯光が照すことができなると同様であり、更に、日光が現われぬのは雲霧に覆われているためであるのと同様に、自性清浄心も、煩惱妄念の重雲に覆われているために見えるだけであって、ただひたすら心を守ることによって妄念は生ずることなく、涅槃の法日が自然に顕現すると云うのである。つまり心を守るとは、本来清浄なる自己のありのままの本心に常に目覚めていること、更に云えば、元來煩惱・妄念などのない心をそのままに守り続ける自覚聖智を謂うのである。かくして四祖道信の禅法では心の体と用をその基本に置いて考えられていたのが、弘忍では体用概念を用いる考え方は殆ど見られず、もっぱら体のみを強調し、その体としての心を守ることが行法の根本とされたのである。冒頭でも触れたが、達摩の理入の立場と、そして今述べた弘忍の守心説を基礎にして伝説というかたちで作られた「金剛三昧経」には、「守一者守一心如」とあり、守一とは一心の「如」なることを守ることであり、それが如来禅に入る所以であると説かれている。⁽²⁴⁾この一心の如とは自性清浄心を指すことは明らかであり、これがやがて自性開頭の頓悟禅へと発展していくことになるのである。

四

さて、五祖弘忍の法嗣、大通神秀（六〇六？～七〇六）に代表される北宗禅では、起信論的思惟がどのように展開されているか、それを次に見ていきたい。

北宗禅というのは、主として洛陽や長安などの北地で教化された神秀門下の禅を謂うが、しかしこの「北宗」という名称は、いわゆる北宗の人々が自ら名乗ったものではなく、玄宗の開元二〇年（七三二）に至って、曹溪慧能（六三八～七二三）の法を嗣いだ荷沢神会（六七〇～七六二）が宗論を挑み、達摩の仏教の正系を継承するのは慧能であって、北宗はその傍系に過ぎないと批判したことから始まる。そしてこの北宗の禅法は先述の道信の五門説や弘忍の守心説が発展したものであり、更に当時長安で一世を風靡していた華嚴教学の精緻な構想を取り入れたものである。

神秀の禅法を知る資料としては、敦煌出土本『観心論』と『大乘無生方便門』が挙げられる。『観心論』の中心的立場は「了心」であろう。その中で、仏道を求めるに当たって最も重要な修法として「観法惣攝諸行。名爲最要」と述べ、続けて次のように説いている。

法之根本也。一切諸法。唯心所_レ生。若能了_レ心。則萬行俱備。猶如_レ大樹。枝條及諸花菓。皆悉因_レ根。截_レ樹者。存_レ根而活。生_レ長大樹_レ者。棄_レ根而死。若了_レ心修_レ道。則省_レ力而易_レ成。不_レ了_レ心而修_レ道。乃費_レ功夫。而無_レ利益。故知一切善惡。皆由_レ自心。心外別求。終無_レ是法。⁽²⁵⁾

了心とは、自心を了見すること、つまり自心を覚することであり、弘忍の守心説に含まれていた自覚的な契機を一層深めて直接に主張したものと見てよい。

また、この自心を二種に分けて次のように説明する。

於_レ中了_レ見自心。有_レ二種差別。云何有_レ二種。一者淨心。二者染心。其淨者。卽は無漏眞如之心。其染者。卽是有

漏無明之心。此二種心法。自然本來俱有。雖_レ假_レ緣合。亦不_レ相生。淨心恆樂_レ善因。緣體常思_レ惡業。若眞如自覺。不_レ受_レ所染。則稱_レ之爲_レ聖。逐能遠_レ離諸苦。證_レ涅槃樂。維染造_レ業。受_レ其纏覆。則知_レ爲_レ凡。於是沈_レ淪_レ三界。受_レ種種苦。何以故。由_レ彼染心。障_レ眞如體_レ故。⁽²⁶⁾

つまり自心には淨心と染心の二種があり、前者は眞如の心、後者は無明の心を謂う。心には元來この二種が具わっているが、眞如を自覚し、染心に染まることがなければ聖人となり、諸々の苦を遠離して何ものにも捉われない自由を得るが、逆に染心に随って業を造ってしまうと、その染心によって本来の淨心が覆われ、眞如の体を障げてしまうと云うのである。そしてこの説示の経証として挙げられるのが、弘忍の『修心要論』にも「十地論云」というかたちで引用されていた「衆生身中。有_レ金剛佛性。猶如_レ日輪。體明圓滿。廣大無邊。只爲_レ五陰重雲所_レ覆。如_レ瓶内燈光。不_レ能顯了。」という文句である。更に引き続いて、「涅槃經云」として、「一切衆生。皆有_レ佛性。無明覆故。不_レ得_レ解脫。」という有名な言句を経証として挙げていることからみて、神秀が心の本体を眞如、自性清淨心とし、それを覆い隠す妄心を凡夫とする考えを持っていたことが明らかとなる。このように一心を淨心と染心の二側面で捉える見方は、恐らく「起信論」、とくに華嚴宗の法蔵が「義記」巻中で、

眞如有二義、一不變義、二隨緣義。⁽²⁷⁾

と述べた、眞如の不變と隨緣の考え方に基づくものと思われる。達摩より弘忍に至るまで、このように心眞如をいわゆる不變と隨緣とに分けて考えることは殆ど無かつたと云ってよい。勿論彼らは「起信論」に立脚しながら、心眞如と心生滅の相即關係を踏まえ、眞妄和合の構造を彼らなりに的確に捉えてそれぞれの禅法を打ち出してはいるが、「守一」といい、「守心」といい、どちらかと言えば、帰入合体すべき心の体の方に重点が置かれていた。ところが神秀に至ってはなる程「了心」を説く点からみて基本的には変わらないものの、心を二種に分け、いわば眞如を不變と隨緣とに分けて考える傾向が生まれて来たことは注目ししよう。それはやはり当時の教学思潮と無関係ではない。⁽²⁸⁾天台宗の荆溪湛然

(七二一―七八二)の『金鐘論』にも、華嚴経や起信論の影響が強く見られ、

萬法是真如、由不變故、眞如是萬法、由隨緣故。⁽²⁹⁾

とあるように、真如と方法、不變と隨緣との相即關係が簡潔に説かれている。これは「起信論」の心真如と心生滅の融即の關係、真妄和合の構造、つまり真如の体用關係の發展形態と云つてよく、先述の道信の五門説の場合もそうであったが、七、八世紀には、それまでも少なからず經論に取り入れられていた体用概念がそれまでもままして広く瀾漫していたことが窺われる。また、『楞伽師資記』の神秀の條下に「我之道法、愍念攝体用兩字」⁽³⁰⁾とあるところからみても、このことは認められよう。

このように神秀がとくに体用の論理に精通していたことは、やはり敦煌資料『大乘無生方便門』の次の言葉にも看取できる。

體用分明。離念名體、見聞覺知是用。寂而常用、用而常寂。即用即寂。離相名寂、寂照照寂。寂照者因性起相、照寂者攝相歸性。舒則彌論法界、卷則總在於毛端。⁽³¹⁾

因に、体用概念を寂と用の対概念で捉え、「即用即寂」とする理解は、ずっと古く僧肇(三七四―四一四)の時代にも見られた。湯用彤は「魏晉より南北朝を通じて、中國の學界には異說繁興、爭論雜出し、表面上複雑をきわめたが、要するにその争うところは體用觀念を離れなかつた。玄學と佛學とはひとしく無を貴び有を賤む立場にたち、無を本とし、萬有を末とした。本末とは體用の謂にはかならぬ。般若の七宗十二家は要するにみなこの問題を研究したのである」とし、「肇公の學は一言もつて蔽えば即體即用にはかならぬ」ことを指摘しているが、⁽³²⁾実際には「肇論」には体と用の対概念は見当たらず、『般若無知論』の「用即寂、寂即用、用寂體一、同出而異名」「言用即同而異、言寂即異而同」⁽³³⁾とあるだけである。しかし当時、体と用の概念は使われていないものの、それに相当する思惟は既に現われていたのである。⁽³⁴⁾ところでこの「大乘無生方便門」は別名「大乘五方便」とも呼ばれ、次の五門を立てている。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の五門がそれで、それぞれ「大乘起信論」、「法華經」、「維摩經」、「思益經」、「華嚴經」に依つて説明している。ここでは「起信論」に依る第一の總彰佛體に就いて見てもみよう。

是沒是佛。

佛心清淨、離有離無、身心不起常守眞心。

是沒是眞如。

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。⁽³⁵⁾

つまり仏心は清淨にして有無の対立を離れ、身心不起ならば眞心を守ることができる⁽³⁶⁾と云う。そして心不起が心眞如、色不起が色眞如であり、心眞如によって心解脫が成り立ち、色眞如によって色解脫があつて、心色俱に離れたところに「無一物」の境涯が開かれ、それが即ち「大菩提樹」であるという。ここで重要なのは「心不起」の概念である。「心不起」とは、次に「佛是西國梵語、此地往讎名爲覺」と続けて「所言覺義者、(爲)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。於此法身說名本覺。」⁽³⁷⁾「覺心初起、心無初相。遠離微細念、了見心柱、性常住、名究竟覺。」という「起信論」の本覚の定義をそっくり引用したところからわかるように、「離念」の立場を表わすことは云うまでもない。ただ、ここで注意したいのは、この「心不起」つまり「離念」の立場が、それ自身「無一物」の境涯であり、しかもただの無一物ではなく、「是大菩提樹」であることを認めている点である。言い換えれば、のちに慧能の偈と対比せられ、神秀の偈として伝えられる有名な「身是菩提樹、心如明鏡臺」の句にもあるように、「明鏡台」にも比せられる如く、万物を直ちに照らし出す働きを大菩提樹に看取している点である。そして先の引用にもあるように、「離念是體、見聞覺知是用。」というように体用概念、つまり本体とその作用との關係で理解されるようになり、それがまたやがて定慧の關係として捉え直されていくことになる。

かくして、北宗禅の特色は、一言を以てすれば「離念」の立場であり、これはややもすれば寂靜主義になりかねない。そしてそれを徹底的に批判したのが次に述べる荷沢神会（六七〇―七六二）である。

五

敦煌資料の一つに、『菩提達摩南宗定是非論』がある。これは開元二〇年（七三二）前後、滑台の大雲寺で神会が北宗を批判し、その代表者である山東の崇遠と対論した記録である。崇遠が神会に質問する。「もともと慧能禪師と神秀禪師とは五祖弘忍禪師の同門ではないか。同門である以上、その禅法も違いはなからう」と。それに対し、神会はこう答えている。

答、今言不同者、爲秀禪師教人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證。――（略）――此是愚人法。――（略）――是故經文、心不住内、亦不在外、是爲宴坐。如此坐者、佛即印可。從上六代已來、皆無有一人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證。是以不同。³⁶

神会は見事に北宗の弱点を衝く。「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證」の四句は、彼が北宗の禅法を要約したものである。つまり神会が北宗一派を排撃するのは、その禅法が守一的、靜觀的、凝住的であり、いわば漸修による方便説であつたからである。それに対して神会自ら標榜する南宗は単刀直入に見性を了し、段階的な漸次的昇進を要しない頓悟的般若主義であつた。彼が開元六年（七一八）以後、南陽の龍興寺に住していた頃、道俗を集めてその授戒の席で説法した記録が、『和尚頓教解脱禪門直了性壇語』（以下「壇語」と記す。尚、胡適校『神会和尚遺集』には「南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語」とある。）として、敦煌資料に残っている。その中で神会は次のように述べている。

知識。一切善惡。總莫思量。不_レ得_レ凝_レ心住。亦不_レ得_レ將_レ心直視。心墮_レ直視住。不_レ中_レ用。不_レ得_レ睡眼向下。便墮_レ（睡）眼住。不_レ中_レ用。不_レ得_レ作意攝心。亦不_レ得_レ遠看近看。皆不_レ中_レ用。經云。不觀是菩提。無_レ憶念故。卽是自性空寂。

――（中略）――

住_レ心看_レ淨。起_レ心外照。攝_レ心内證。非_レ解脱心。亦是法縛心。不_レ中_レ用。³⁷

これは先に触れた神秀の「觀心論」にある、自心の淨心と染心の二種の説を真向から否定するものである。神会によれば清淨と汚染、善心と悪心という区別そのものが既に拭うべからざる汚染であつた。煩惱に覆われた心の汚れを取り払い、ひたすら清淨なる心を内觀してそこに心を留めるならば、そのこと自体が既に一つの拘束とよわとなるからである。

のちの圭峰宗密（七八〇―八四一）も『円覺經大疏鈔卷三之下』で神秀とその門下の北宗禅の教説を「拂塵看淨」と評し、次のように説明している。

拂塵者、卽彼本偈云、時時須拂拭。莫遣有塵埃。是也。意云、衆生本有覺性、如鏡有明性、煩惱覆之、如鏡之塵。息滅妄念、念盡卽本性圓明、如磨拂塵盡鏡明。卽物無不極。³⁸

こういう北宗の立場に対し、宗密は続けて批判する。北宗は所詮は「染淨緣起之相」を明らかにしただけに過ぎず、本性もとより明淨なること、妄念は元來存在しないことを知らず、「悟既に未だ徹せず、修、豈に眞に稱はんや。修、眞に稱はずんば、多劫何をか證せん」と。

神会の「壇語」にも、

無住是寂靜。（寂靜）體卽名（爲）定。（從）體上有自然智。能知本寂靜體。名爲慧。此是定慧等。³⁹

とあるように、神会によれば、達摩の禅は、離念の行としての坐禅（定）から本覚（慧）へという段階的方便（始覺門）を主張しているのではなく、それ自体空寂な心の本体に、もともと「自然知」、「本知」が具わっていて、その働きは、最早目標とすべき対象を予想するものではなく、ソレ自ら知り、ソレ自ら見るものであつた。言い換えれば、達摩の説く「壁觀」も、定慧一等、体用同時の立場に立脚するものであつて、払拭すべき塵埃偽妄ははじめから無いのであ

る。北宗がもつばら「離念」を説くのに対し、南宗が「無念」を主張するのもそうしたところに依る。

しかしながら、南宗からする北宗批判は、確かに北宗のもつ弱点を衝いてはいるが、一面からすると、南宗の立場の宣揚に急なあまり、北宗がもつ頓悟的な側面を看過し、歪曲していることも否定できない。北宗禪に於いても、離念はもとより妄念を静めて心の動きを止め、単なる無意識状態になることは解していない。むしろ妄念を離れた本来清浄なる心のままに目覚めていることを狙ったのである。このことは神秀一派が所依とした「起信論」の本覚思想が示すように、むしろ当然のことである。北宗が説く定より慧への方便も決して定を離れて別に慧を立てるものではない。むしろ定と慧の関係をあくまで「起信論」の立場を踏まえつつ、非一非異とすることによって、それぞれの本質を体用関係に於いて明らかにしようとしたに過ぎない。いわゆる東山法門の創始者と称せられる道信の「守一不移」の実践も、弘忍の「守心」も、ともに般若智としての清浄心を守るということ、つまり行道によって常にそれに目覚めていること、目覚めつづけることによってそれを発露せしめることを強調したのであった。神秀以後の北宗の禅法も、その立場を繼承しながら、当時長安で一世を風靡していた華嚴教学に則り、精微な構想にまで発展させたものなのである。自心の清浄と汚染を説く神秀に対し、神会は「一切善惡。總莫思量。」というように真向から批判するが、神秀の主張する「心不起、身不起」の立場も、既に言及したように、畢竟「無一物」の境涯なのであって、更に云えば、「心不起」が実際にはどのようなものであったかの具体的内容について、同じく敦煌出土本「大乘北宗論」一卷⁽⁴⁾には、次のように説明されている。すなわち、布施心、持戒心、忍辱心、精進心、禪定心、智慧心、天堂心、慈悲心、清浄心、観喜心、饒益心、廣大心、空無心、正直心、眞正心、大乘心、菩薩心、菩提心、解脱心、涅槃心、起こさないことが「心不起」なのである。つまり、このような善心を起こすことも真実の立場ではないというのが北宗の禅法なのであり、ましてや、慳貪心、觸犯心、殺害心、懈怠心、散亂心、愚癡心、地獄心、毒害心、穢觸心、瞋恨心、劫奪心、狭身心、見取心、邪曲心、顛倒心、聲聞心、凡夫心、煩惱心、繫縛心、生死心のような悪心を起こしてはならないのはなおさらのことである。つまりここでは善心も悪心ともに分別心として退けられるのであって、まさに神会が主張した「一切善惡、總莫思量」こそが北宗の強調するところなのである。従って一般によく云われる如く、直観的な悟り（頓悟）を主張した南宗に対し、北宗は段階的な修行を経て、徐々に煩惱を取り払っていつて漸く悟りに至る修行（漸修）を説いたとする理解は早計に過ぎよう。むしろ北宗禪は「起信論」や華嚴哲学を常に念頭に置きながら、真妄和合、定慧の非一非異、ひとことで云えば如来藏の思惟を押し進めたのである。そうした意味で、北宗禪は「本証妙修」をその禅法とする本覚門に立つと云える。

しかし他面、北宗が、今述べた如く、悟りをば到達すべき未来の目標として見ていたのでは断じてないとしても、「守一」といい、「守心」といい、「了心修道」といい、常にそれに狙いをつけている以上、やはり目的論的「二元性」がつきまとうのも事実である。明鏡台にも比せられる清浄なる心を守り、絶えずそれに目覚めていなければならぬ。そのためには「時に須らく拭拭し、塵埃有らしむること莫れ」という。こうした「拂塵看浄」の禅法はどこか法縛の嫌い無しとしない。

ところで敦煌出土本「北宗五方便」第三號本の冒頭に、看浄禅注意事項として四句十聯が掲げられている。十聯それぞれ最初の句は「向前遠看、向後遠看、兩邊遠看、向上遠看、向下遠看、十方頓看、間處觀看、靜處細看、行住等看、坐臥等看」となっており、「看」の実践が重んじられている。しかし注目したいのはこれら十句それぞれのあとに共通に続く「不住萬境、覺身直照、當體分明。」の三句である。覚体たる清浄心は萬境に住しないと云うものであろう。無所住にして有無の相を離れ、身心ともに起こることなく、まさしく「無一物」の境涯である。しかも神秀はこの「無一物」を「是大菩提樹」と見たのである。神秀の偈として伝えられる有名な「身是菩提樹、心如明鏡臺」もこうした消息であらう。しかもその明鏡臺が、「覺身直照」にして「當體分明」だと云うのである。覺身をして直に照らさしめるのである。「看」とはそうした當體分明なるを看するのである。同じく第三號本第一部「第一 愍章 佛體。亦名離念門。」第二節には、

所言覺者、爲身心離念。離念是道。

身心離念、返照熟、看清淨法身、得入佛道。身心離念、著力硬看、清淨本覺、得入佛道。身心離念、虛空功德、清淨微塵、等目端正。⁽⁴²⁾

とある如く、「看」の一字は北宗の禪法の眼目であり、かくして「妄念を覺し、身心を透かして、本覺に達せん」とするのが北宗の基本的立場なのである。曰く、

覺妄念、透身心、達本覺。覺妄念是始覺、透身心是本覺。始覺是佛道、本覺是佛體。⁽⁴³⁾

これはまさに「起信論」の「始覺」と「本覺」を踏まえて説示されたものであるが、やはり「達本覺」の語が示すように、どこかにまだ目的論的・二元性の残滓が払拭されていない面があることは否めない。妄念と本覺とが両立しているのである。たしかに「大乘起信論」そのものがこうした二元論的側面をもつものであることは否定できないが、しかし先述した如く、内容的には絶対的・一元論の立場であったことは忘れてはなるまい。南宗は「起信論」のもつこの絶対的・一元論をしっかりと捉え、それを深化徹底せしめた点にその独自性をもつ。それが先に見た、空寂の心の本体上に自然知があるという思想である。自然知とは、いわば煩惱と悟りが対立する以前の根本知である。直照なる明鏡台を曇らせることのないように看じていた北宗にとって、明鏡台は常に看じていくべき目標物であり、明鏡台に対していつも看じている自己がこちら側にいる。それとは対照的に、南宗は自ら明鏡に成り切ってしまうのである。成り切ったところでは最早明鏡台も台に非ず、台身なき明鏡の直照あるばかりである。これが、ソレ自ら知りソレ自ら見る本知に他ならない。

定慧の関係も、北宗と南宗では理解の仕方が違ってくる。そもそも定と慧とは心理的にも論理的にも二つに区別して考えられてはならないものであろう。それはいわば一つのものの両面であって、いずれか一方を主とすべきものではない。北宗も、先述の如く、定と慧をそれぞれ独立させて考えていたわけではない。いわば両者を矛盾的相即という関係で捉え、禪定を通じて智慧を發露せしめるという仕方理解していたのである。ところが慧能以後になると、そうした考えを翻転させ、定慧を禪定と智慧ではなく、真如そのものの体と用として捉え直したのである。定を真如の体に相應させ、慧を用に対応させて、体の外に用なく、用の外に体なしということを標榜したのである。普通、体用概念で最も陥り易い誤解は、元來一体不二なるものを知的分析上二つに分けて考えられているに過ぎないことは了解しつつも、本体を見るにはその作用をいったん停止してから、つまり定に入ってからでないとその清淨なる本体を経験出来ないとする考えである。「拂塵看淨」の立場はその好例である。そうした立場からは、例えば「維摩經」にいう「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」という理解は出て来ようがない。慧能や神会は、はっきりと定慧の同一不可分なることを主張したのである。慧能は「壇經」で次のように云う。

善知識、我此法門、以定慧爲本。大衆、勿迷言定慧別。定慧一体不二。定是慧體、慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定。若識此義、即是定慧等學。諸學道人、莫言先定發慧、先慧發定各別。作此見者、法有二相。口說善語、心中不善。空有定慧、定慧不等。若心口俱善、内外一如、定慧即等。自悟修行、不在於諍。若諍先後、即同迷人。不斷勝負、却增我法、不離四相。善知識、定慧猶如何等。猶如灯光。有灯即光、無灯即闇。灯是光之體、光是灯之用。名雖有二、體本同一。此定慧法、亦復如是。⁽⁴⁴⁾

定慧を灯とその光に喩えるのは、真如と方法を水波の比喻で説明する仕方と同様、よく行われる。また神会の「壇語」では定慧の一体性の理解が一段と明瞭になってくる。

拈法師問、云何是定慧等義。

答曰、念不起、空無所有、即名正定。以能見念不起、空無所有、即名正慧。若得如是、即定之時名爲慧體、即慧之時即是定用。即定之時不異慧、即慧之時不異定。即定之時即是慧、即慧之時即是定。即定之時無有定、即慧之時無有慧。何以故。性自如故。是名定慧等學。⁽⁴⁵⁾

定と慧の同一性が実際にはどう働くかに就いては、『神會錄』の中の神會と王維との間で交わされた問答に於いて明瞭に認められる。

王侍御問、作沒時は定慧等。

和上答、言、定者、體不可得。所言、慧者、能見不可得體、湛然常寂、有恆沙巧用、即是定慧等學。

衆起立、禮前。澄禪師諮王侍御云、惠澄與會閑梨、剛證不同。王侍御咲謂和上言、何故不同。

答、言、不同者、爲澄禪師先修定、得定已後發慧。會即不然。正共侍御語時、即定慧俱等。是以不同。

侍御言、閑梨只沒道不同。

答、一纖毫不得答。

又問、何故不得答。

答、今實不可同。若許道同、即是答語。⁽⁴⁶⁾

更にまた、『壇語』では、維摩の「不捨道法而現凡夫事」という有名な句の解として、やはり灯光の比喻で以て説かれている。

經中不捨道法。而現凡夫事。種種運爲世間、不於事上生念。是定慧雙修。不相去離。定不異慧。(慧)不異定。如世間燈光不相去離。即燈之時光家體。即光之時燈家用。即光之時不異燈。即燈之時不異光。即光之時不離燈。即燈之時不離光。即光之時即是燈。即燈之時即是光。定慧亦然。即定(之)時は慧體。即慧之時是定用。即慧之時不異定。即定之時不異慧。即慧之時即是定。即定之時即是慧。即慧之時無有慧。即定之時無有定。此即定慧雙修。不相去離。後二句者。是維摩詰默然直入不二法門處。⁽⁴⁷⁾

要するに定慧一等とは、宗密の言葉を以てすれば「無住體上自有本智」(『圓覺經大疏鈔』卷二之下)ということであり、これはのちに神會の禪を受けた華嚴の澄觀(七三八―八三九)が、まだ皇太子であった順宗に仏教の本質を問われ、た際に答えた句、「無住心體靈知不昧」(澄觀「心要」(答順宗心要法門))につながり、更には澄觀の弟子であった宗密の「知之一字衆妙之門」もこれを受けるものである。今挙げた澄觀の「心要」は、『景德傳燈錄』では卷三十に「五臺山鎮國大師澄觀答皇太子問心要」と題されて掲載されているが、とくに留意したいのは、「無住心體靈知不昧」の句の少し後に出てくる「一念不生、前後際斷、照體獨立、物我皆如」の四句である。すなわち、一念不生なれば、前際(過去)とか後際(未来)とかいった時間的位相は断せられ、あらゆる時間以前の真如覺体は自ら独立自全として照り輝き、物我ともに如そのものになると云うのである。最後の二句は、同じく卷三十に収録されている「牛頭山初祖融禪師心銘」の中の「靈知自照、萬法歸如」にも通じるところであろう。

ところでこの四句のうち「照體獨立」の一句は、『神會錄』第八節にある張説(六六七―七三〇)との間で交わされた次の問答を踏まえている。少し長いが重要な個所なので全文を引用する。

張燕公問、禪師日常說無念法、勸人修學、未審無念法有無。答曰、無念法不言有、不言無。問、何故無念不言有無。答、若言其有者、即不同世有。若言其無者、不同世無。是以無念不言有無。問、喚作是沒物。答、不喚作勿。問、異沒時作勿生。答、亦不作一物。是以無念不可說。今言說者、爲對問故。若不對問、終無言說。譬如明鏡、若不對像、鏡中終不現像。爾今言現像者、爲對物故。所以現像。問曰、若不對像、照不照。答曰、今言對照者、不言對與不對、俱常照。問、既無形像、復無言說、一切有無皆不可立。今言照者、復是何照。答曰、今言照者、以鏡明故、有自性照。若以衆生心淨、自然有大智慧光、照無餘世界。問、既若如此、作沒生時得。答、但見無。問、既無、見是物。答、雖見不喚作是物。問、既不喚作是物、何名爲見。答曰、見無物、即是眞見、常見。⁽⁵¹⁾

ここでも無念が明鏡に喩えられているが、神會の独創は、物を映さぬ時の鏡こそ、鏡本来の優れた働きを發揮する(萬像不現其中、此將爲妙)⁽⁵²⁾という発想である。引用文中では「今言對照者、不言對與不對、俱常照」、「今言照者、以鏡

明放、有自性照」という言句がそれに当たる。つまり物を映す映さぬに拘らず、常にそれ自らで照り輝いている明鏡そのものの働きである。こうした「自性ノ照」を受けて、宗密も「中華伝心地禪門師資承襲図」の中で、より鮮明に次のように述べている。

真心本体有二種用、一者自性本用、二者隨縁応用。猶如銅鏡、銅之質是自性体、銅之明是自性用。明所現影、是隨縁用。影即對縁方現、現有千差、明即自性常明。明唯一味、以喻心常寂是自性体、心常知是自性用、此能語言能分別動作等、是隨縁応用。

もっぱら対象的なものに関わる「隨縁ノ応用」とは區別された「自性ノ本用」、言い換えれば、ソレ自体ニ於イテ先ナルモノ、真如そのものの性起の働きがここでは見事に説示されている。

しかし翻って考えてみると、こうした自性そのものの働きは、神秀を初めとする北宗一派にも既にあった考えである。先に神秀の禪法に就いて述べた際に触れておいたように、「離念」の立場が「無一物」でありながら、それが明鏡台にも比せられるべきものであり、また「北宗五方便」第三號本冒頭で、看淨が「不住萬境、臺身直照、當體分明」であつたことは改めて銘記すべきであろう。

六

さて、以上見てきたように、慧能、神会に代表される「本知」の立場は、「起信論」にいう「本覚」を一層深めたものであり、北宗が「起信論」を所依として展開していた阿黎耶識的、如来藏の思惟から、その目的論的・二元性の残滓を払拭し、究竟覚たる心真如の根源的な働きを体用關係に基づいて前面に押し出してきた立場であると云つてよい。ひとことと云えば、南宗は北宗禪に対決するかたちを取りながら、實際のところは、北宗禪の背後にもともとあつた般若智を一層鮮明に浮上させて来たものなのである。一般に「南頓北漸」という理解が根強くあるが、内実は決してそう単純に

割り切れるものではなく、微妙なところで触れ合うのである。じじつ、澄観は、神会の弟子として南北両宗の立場を十分知り尽くした上で、尚かつ「華嚴經隨疏演義鈔」卷八に於いて、「故南北宗禪、不出頓教也。」（正蔵三六一六二b）と述べ、南北両宗ともに頓教であるとしているのである。宗密は「圓覺經大疏鈔」で頓教を論ずるにあたり、澄観の「演義鈔」の一文を全面的に引用しながら、神会の北宗排撃の毒氣に当てられたためか、北宗を漸修主義と看做し、頓悟主義から外すしたものであろう。しかし考えてみれば、いわゆる頓悟を前提としない漸修などあり得ないし、あつたところでそんなものは禪ではない。北宗も粉れもなく頓悟の立場なのである。しかしその頓悟をあくまでも如来藏的、本覚的思惟に依拠しつつ、行道としての禪定を固持していたところに北宗の特質がある。敢えて云えば、北宗は、先にも述べた如く、「本証妙修」の立場である。それに対し、南宗は、北宗がもっていた本覚思想を「本知」として捉え直すことによつて、絶対的な空寂の本体に帰入合体し、透徹した一元論の立場を貫くものとはなつたが、それがやがて「正念相統」を軽んじ、平俗な日常性にいわば胡座をかいて、そこにのみ仏性の全体作用を見ようとする危険性を孕むものとなる。馬祖道一（七〇九―七八八）やその法系の洪州禪がそれである。馬祖の「即心即仏」、「平常心是道」、降つては臨済義玄（？―八六七）の「仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困來即臥。」みな然りである。これらの言詮は、「覚」の立場に立って表明されているのであつて、それはそれで大らかな現実肯定として優れた側面があるものの、ややもすれば「只沒禪」（そのまま禪）に墮しかねない。神会の本知を更に徹底させて「自性ノ本用」として捉え直し、それを、対象的なものに関わる「隨縁ノ応用」から區別することによつて禪と華嚴の哲学を総合しようとした宗密からすれば、このような洪州系の禪は「本知」をまったく理解せず、もっぱら隨縁の応用にのみ着目し、それがそのまま自性の本用であるかのように看做したところに大きな誤りがあるとするのである。

こう見てくると、神会の「本知」も、つまるところは「自覚」に他ならず、自覚である以上、禪定を通じて自性に目覚めるといふこと、いや自性が目覚めるといふこと、すなわち「見性」を俟つということが必要になつてこよう。この

ように、北宗禪と南宗禪を隔てる境界線は、そう単純には引かれないものなのではなからうか。

註

- (1) 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」、『駒沢大学研究紀要』一三三号、三三一―五七頁。
- (2) 田村芳朗「鎌倉新仏教思想の研究」(平楽寺書店、一九八八年)、三七三頁。
- (3) 平川彰編「大乘起信論」(『佛典講座』22、大蔵出版、一九七三年)、九五頁、一〇二頁、及び一〇五頁以下。
- (4) 今津洪嶽編「佛教大系」(『佛教大系刊行会編、仏教書林中山書房、一九七七年)、一三三頁。
- (5) 同書、一五一頁。
- (6) 同書、同頁。
- (7) 平川「大乘起信論」(前掲書)、七一頁以下。
- (8) 柳田聖山編「達摩の語録」(『禪の語録1』、筑摩書房、一九六九年)、三二頁以下。
- (9) 鎌田茂雄編「禪源諸詮集都序」(『禪の語録9』、筑摩書房、一九七一年)、一一六頁。
- (10) 宇井伯壽「禪宗史研究」(岩波書店、一九六六年)、五七頁。
- (11) 「続高僧伝」卷十六(大正五〇・五五二b)
- (12) 鈴木大拙「禪宗史研究第二」(『鈴木大拙全集』第二卷、岩波書店、一九八〇年)、一四四頁。
- (13) 柳田聖山編「初期の禪史I」(『禪の語録2』、筑摩書房、一九七一年)、一九九頁。
- (14) 同書、二二五頁。
- (15) 同書、二二一頁。及び関口真大「達摩大師の研究」(春秋社、一九六九年)、二四八頁。鈴木、前掲書、二二四頁。
- (16) 柳田、前掲書(『禪の語録2』)、一二五頁。
- (17) 鈴木、前掲書、二四〇頁。関口真大「禪宗思想史」(山喜房佛書林、一九六四年)、七七頁以下。
- (18) 柳田、前掲書、二三四頁以下。詳しくは柳田聖山氏の註釈を参照されたい。
- (19) 同書、二二五頁。
- (20) 鎌田茂雄「宗密教學の思想史的研究」(東京大学出版会、一九七五年)、四四七頁。
- (21) 鈴木、前掲書、三〇五頁。
- (22) 正蔵四八―九四〇c。尚、「萬法歸心録卷下」(続蔵一―二―一九―五、四一九ab)も参照。
- (23) 鈴木、前掲書、三〇三頁。
- (24) 正蔵九―三七〇a。
- (25) 「鈴木大拙全集」別巻一(岩波書店、一九七一年)、五九二―五九三頁。
- (26) 同書、五九四―五九五頁。
- (27) 今津、前掲書、九九頁。
- (28) 鎌田、前掲書、四五八頁。
- (29) 正蔵四六―七八二c。
- (30) 柳田、前掲書、三二二頁。
- (31) 宇井、前掲書所収「第八、北宗殘簡」、四五二頁。及び、鈴木「禪宗史研究第三」(『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、一九八〇年)、一七二頁。
- (32) 湯用彤撰「漢魏兩晉南北朝佛教史」上冊(中華書局出版、一九五五年)、三三三頁。
- (33) 塚本善隆編「盛論研究」(法蔵館、一九八九年)、三五―三六頁。
- (34) 島田虔次「體用の歴史に寄せて」(塚本博士頌壽記念「佛教史學論集」所収、同記念会刊行、一九七一年)、四二六頁。
- (35) 鈴木、前掲書(全集三)、一六九―一七〇頁。
- (36) 胡適校敦煌唐寫本「神會和尚遺集」(胡適記念館)、二八五頁以下。
- (37) 鈴木、前掲書、三二一頁以下。
- (38) 鎌田、前掲書所収、參考資料(一)、三三〇頁以下。
- (39) 鈴木、前掲書、三二一頁。及び胡適、前掲書、二二七頁。(一)は胡適本。
- (40) 宇井、前掲書、四四七頁。
- (41) 鈴木、前掲書、一九〇頁。
- (42) 同書、一九一頁。
- (43) 同書、同頁。
- (44) 興聖寺本「六祖壇經」第十三節(『禪家語録I』世界古典文学全集36A、筑摩書房、一九八四年)、一〇三頁。

- (45) 鈴木、前掲書、二六〇頁。
 (46) 同書、二六八頁以下。
 (47) 同書、三二二頁以下。
 (48) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、一九七八年）、二〇九頁、及び四九九頁参照。
 (49) 東吳・釈道原著『景德傳燈錄』（中文出版社、二二五頁）。
 (50) 同書、卷三十、二二二頁。
 (51) 鈴木、前掲書、二五〇―二五二頁上段（石井本）（傍点引用者）、胡適、前掲書、一一五―一一六頁、及び四四三―四四四頁も参照。
 (52) 鈴木、同書、二七〇頁。胡適、同書、一四〇頁。
 (53) 鎌田、前掲書（『禪の語録9』）、三三二―三三六頁。