

偽經『禪門經』の研究

千田 たくま

一 はじめに

『禪門經』は七世紀末から八世紀前半に、漢語(中国語)によって作られた經典とされ、いわゆる「偽經」または「中国選述經典」と呼ばれる資料の一つである。『禪門經』の研究は、その経題に「禪門」とあるところから、禪説の一つとして、矢吹慶輝氏が「禪要經訶欲品」や「禪法要解」といった禪觀經典と、『禪門經』の類似点を指摘したの(1)に始まり、ついで柳田聖山氏が、『禪門經』の全文を紹介するとともに、『禪門經』と禪宗との関連を検討した。(2)さらに柳田氏は、初期禪宗史研究の一つとして『禪門經』を取り上げ、『禪門經』と弘忍門下智詵一派の關係や、『禪門經』と『曆代法宝記』との關係について論を展開している。(3)柳田氏以後、『禪門經』は初期禪宗の教説と関連して考えられるようになるが、『禪門經』を主題として扱った研究は、管見の限りでは、岡部和雄氏が禪宗關係の偽經群を紹介する中で言及しているの(4)、猪崎直道氏が論文を発表しているのが見られる。(5)

このように研究論文は少ないのだが、『禪門經』の校訂は三本が見られる。『禪門經』校訂は、柳田氏がS五五三二を底本とし、『宗鏡錄』などに見られる引用文を対照としたのが始めである。柳田氏はその論文の注2に、『禪門經』

資料がS五五三二の他に、露九十五（北京本北八二三四）と鳥三十三（北京本北八二三五）の二本があることを指摘したが、残念なことに柳田氏の研究当時は、いまだ中国が敦煌文書を公開していなかったため、資料を見ることができなかった。また、鈴木大拙氏も『禪門經』の校訂をなしているが、鈴木氏の校訂は単体では発表されなかったようである。⁶⁾ 校訂時期は不明である。鈴木氏の校訂内容を読んでみると、その内容はほぼ柳田氏の校訂に共通しているため、鈴木氏もS五五三二に基づいて校訂をしていることになる。このほか猪崎氏が対照本を作っているが、猪崎氏の研究当時は、『禪門經』資料は、すでに敦煌文書中から上記三本と、それ以外にP四六四六が検出され、資料四本が知られていた。猪崎氏は資料の中でS五五三二を底本とし、他の三本を対照として附している。⁷⁾

このように『禪門經』は矢吹氏と柳田氏によって、大まかな思想的な位置付けがなされ、その校訂も三本が見られるのだが、『禪門經』の内容を解読した研究はほとんどなく、十分な検討がなされていない。この原因を考えてみると、その大きな原因に、『禪門經』の文章が難解で、意味の把握が困難だということがあげられる。実際、先学の校訂本のどれを読んでも、文章の繋がりが難解すぎて、内容を理解することは困難である。しかし我々はこの研究史を思い起こさねばならない。それは『禪門經』と同じく敦煌資料を扱った、敦煌本『六祖壇經』の研究史である。敦煌本『六祖壇經』は研究当初、資料が一本しか知られず、かつその敦煌本は、版本の『六祖壇經』と比べて、文意の通じない「天下の悪本」と言われたが、後に他の資料が検出されるに及んで、従来の敦煌本『六祖壇經』資料が、敦煌資料特有の誤字脱文の著しい、文脈が錯綜した資料であることが判明した。

これと同じように、『禪門經』も先学の校訂本の底本となっている、S五五三二が悪本で文脈が錯綜しているため、それに引きずられて校訂本の内容が難解になった、という資料論上の問題が予想される。そこで今回あらためて『禪門經』資料を比較してみると、推測通り従来底本となっていたS五五三二が、文字文脈の乱れた資料であることが判明した。

もちろん鈴木氏や柳田氏の当時は、政治的事情から、実見できる資料が悪本S五五三二のみであり、善本の策定そのものが不可能であったわけで、いかに禅学の泰斗といえども、悪本一本での校訂は苦難への挑戦であつたらう。しかし今、我々後学は、そのような先学の学問状況から解放され、先学が指摘していた資料四本を見ることができ、それ以外に今回もう一本、浙敦一八八（浙博一六三）が『禪門經』であることがわかり、影印ながら五本の資料を実見できる。そこで本研究では、これら資料五本を比較検討して、北八二二四を最良本と決定し、それを底本とする校訂本を作った。今回はこの新たな校訂本に基づいて、『禪門經』の内容を議論してみたい。議論の方向としては、すでに矢吹氏が指摘したように、『禪門經』を禅觀説の一つと捉え、『禪門經』の成立時期である七世紀末から八世紀始めの仏教教理と絡めながら、『禪門經』の思想的背景とその内容について考察する。ただし紙幅の都合上、考察検討のいくつかを省略しており、推論に飛躍があるかもしれないが、御寛恕願いたい。校訂については別に発表したと考えている。

本稿の進め方は、まず第二章で『禪門經』全体の構成を概観し、つぎに第三章で『禪門經』の由来と傾向を検討した上で、第四、第五、第六の各章で『禪門經』の内容を紹介していく。それでは始めに『禪門經』全体の構成を捉えてみよう。

二 『禪門經』の構成

『禪門經』は経題を「禪門經并序」と表記するごとく、その構成は『禪門經』の由来を説いた序と『禪門經』の本文とに大別される。序は『禪門經』の発見と流通の由来を説いたもので、次節にまとめて見る。本文はその内容から幾つかの分け方、いわゆる科文が想定されるが、便宜上、場面の切り替わりを判定基準として全体を三つに分科した。

すなわち序分、正宗分、流通分の三分科である。ここではその三分科に基づいて、『禪門經』それぞれの分科の構成がどのようなになっているかを見てみよう。

まず序分は經典の書き出しであり、『禪門經』の場面設定である。すなわち經典書き出しの定形句「如是我聞」等の六事からはじまり、大衆の仏への説法勸請があり、次いで「爾の時、衆中に一菩薩有り。名は棄諸蓋」と対告衆である棄諸蓋菩薩が出現して、仏との問答がはじまるまでである。問答形式として分類すれば二段に分けることができる。正宗分は『禪門經』の思想を説く主要部分であり、内容は後に検討していくが、その形式をみると、すべて棄諸蓋菩薩の問いに仏が答えるという問答形式となっており、形式から区分すると二段の問答が有ることになる。ただし、内容から判断すれば、最後の十一段と十二段は一続きの問答であるので、この最後の二段を合わせて正宗分の問答を全十一段に段分けしておく。流通分は經典の締めくくりとして序分の内容を受けており、棄諸蓋菩薩らが説法を聞いて悟りを得た喜びを述べて、仏が『禪門經』の流布普及と清淨護持を説く問答があり、「皆各歡喜、敬心奉行」して終わるまでが流通分であり、『禪門經』結びの段落である。

それでは以下、第三章で序を検討し、つぎに本文を、第四章で序分、第五章で正宗分、第六章で流通分と検討していく。

三 序 由来と傾向

先にも述べたように『禪門經』の序は、『禪門經』発見と流通の由来を述べたもので、それによると慧光という人物が、発心して高山高岳寺の寂和上から菩薩戒を授かり、そののち求法して『法華經』を転読したところ、仏道について疑団が生じた。そこで一切經を転読して疑団が解決できないものかと思ひ、龍福寺の一切經蔵に入ったところ

『禪門經』を発見し、その禪門の教えによって忽然と悟りを得た。そこで慧光は発願して『禪門經』を讀誦書写して、広く流通せしめたのだという。序に登場する固有名詞については、柳田氏の研究に詳しく、本研究では先学の成果を訂正するほどの資料や解釈は出てこなかったもので、柳田氏の論考に従い本稿の論考は省略する。

さて『禪門經』の内容を明らかにしようとする時、まずは個々の言葉の概念を規定していくことが要求される。そして概念を規定する場合、その歴史的背景と思想的系譜への理解がなければ、『禪門經』が持っていた時代的脈絡から外れた解釈に陥ってしまう。そこで『禪門經』を讀む前に、歴史的背景と思想的系譜を考察してみたいが、時代的背景については既に柳田氏の研究があり、またさきほど少し解説したのでひとまず置いて、ここでは思想的系譜について考えてみたい。

思想的系譜を考えるには、資料を通覧して語彙などから、資料全体の傾向を把握すればよいのだが、一見してそれを把握するには、わたくしの知識量は甚だ乏しい。そこでここでは作業仮説を立てるために、序を取り上げて、その思想的系譜を明らかにすることにより、『禪門經』全体の思想的系譜を想定することにする。そもそも序というものは、本文の内容を総括したものであり、その意味において本文の問題意識と結論が端的に表れているといえる。まして『禪門經』は、序と本文が同一人物によって作られたと予想され、その傾向は一層のことであろう。では『禪門經』の序の問題意識はどの辺にあるだろうか。序で明らかに示されているのは『法華經』への超克的姿勢である。その部分を見てみれば、慧光は龍福山において『法華經』を転じるが、序品第一の偈頌で、

「大通智勝仏は、十劫のあいだ道場に坐すも、仏法現前せずして、仏道を成ずるを得ず。十劫を過ぎるを以て、乃ち仏道を成ずるを得。」吾、即ち悲泣両涙して、胸を槌つて大哭す。吾、自ら恨むらくは多劫多生して諸悪業を造り、善知識に親近せず。弟子、今日、実に仏意を解せず。

と自らが遙か昔の前世から悪業を積み、仏教に親しんでいなかった故に、今まだ仏法の大意が解っていないことを嘆

き悲しみ、つづけて化城喻品第七の偈頌に、

「過去の諸仏。或いは六十小劫、結跏趺坐したまい、身心動ぜず。食頃の如しと為えり。或いは十劫のあいだ道場に坐したまい、而も成仏を得ざりしなり。」我、今坐禪して、何れの時にか悟りを得るか。

と過去の諸仏でさえ、永遠とも思える長い坐禪禪定を行つてゐるのに、いま私が坐禪禪定したところで、いつ悟りを得ることができると、慧光は疑問を生じる。そして一切経を転読せんことを發願して、一切経藏中から究竟頓教大乘の禪門を説く『禪門經』を得て、その教えによつて忽然と悟りを得る。このように序では、禪定と悟りすなわち三学の定慧の問題において、『法華經』の長久な時間的概念を否定して、『禪門經』の究竟頓教な大乘へ、という教判が意図されている。

『法華經』は『涅槃經』などとともに、一乘究竟説を代表する經典として重要視されたが、隋唐代の『法華經』の流行を決定付けたのは、隋初に天台智顛(五三八—五九七)があらわれて、『法華玄義』十卷、『法華文句』十卷、『摩訶止観』十卷の法華三大部(または天台三大部)を著わし、慧思(五一五—五七七)より伝わる『法華三昧』を實踐とする、仏知見の開示悟入の理論を大成したことによる。

『法華經』の流行は、例えば隋代の三論宗吉藏(五四九—六三三)などは「三論を講ずること一百余遍、法華は三百余遍⁽⁸⁾」といわれ、彼は『法華遊意』(大正藏三十四)を著わして、『法華經』を仏陀最後の「撰末帰本」の教えとしてゐる。そのほか法相宗では「三乘真実一乘方便」といつて、自派の立場を三乘説(別教)として、法華の一乘説(円教)とは対立するとされるが、基(六三三—六八二)は「妙法蓮華經玄贊」を著わして、『法華經』を最終教の中道教に配置しており、『法華經』の影響力をうかがわせる⁽⁹⁾。

このように隋唐代において、『法華經』は仏陀の知見を説いた、一乘究竟の教えとして重要視されていたが、一方ではまた劉宋の慧観(五世紀頃)が『涅槃經序』で二教五時を立てて、五時の四番目と五番目を「四は法華、彼の三

乘を会して、一極に同帰す。同帰教と謂う。五は涅槃、常住教と名づく。⁽¹⁰⁾というように、『涅槃經』こそが仏陀涅槃の最後の教えであり、究極の教えだと顯示する、涅槃宗の教判もあった。

涅槃宗は古くは光宅寺法雲（四六七—五二九）など知られているが、『禪門經』と同時代には、涅槃宗の法宝（八世紀頃）が法相宗の慧沼（六四八—七一四）と論争したことで知られている。⁽¹¹⁾重要なのは涅槃宗の教義が、智頭の教判にも影響を与えていること⁽¹²⁾で、『涅槃經』が、『涅槃經』と『法華經』を比べて、

是の經出世せば、彼の果実の如し。多所に利益し、一切を安樂す。能く衆生をして、仏性を見せしむ。法花中、八千の声聞、記前を得受して大果実を成ずるが如きは、秋收め冬藏するに、更に所作無きが如し。⁽¹³⁾

と『涅槃經』の優位性を主張しているのを、智頭は『法華文句』に

譬えば田家、春生えて夏長て、耕して種うえ耘りて治め、秋收め冬藏し、一時に穫刈するが如し。法華より已後、得道有る者を拮捨するが如きのみ。⁽¹⁴⁾

と解釈して、「春生夏長耕種耘治」する『法華經』の教えに、重要性を持たせながらも、得道者を拾い集める『涅槃經』の教えをも認めている。

この智頭の『涅槃經』への興味と教判は、天台二祖の灌頂（五六—一八三）になると、よりいっそう『涅槃經』へと向かい、灌頂は『涅槃經疏』、『涅槃經玄義』（大正蔵三三八）などを著わし、天台法華は如来藏仏性説へと傾いている。しかし天台の『涅槃經』への憧れは、天台再興の祖湛然（七二—七八）によって『法華經』へと引き戻される。彼は法華至上主義を目指し、さきの『涅槃經』と『文句』の文を

拮捨とは涅槃の文を指さす。涅槃は自ら指さして、八千の声聞は法華中において記前を得授し、秋收め冬藏するに、更に所作無きが如しと。故に知んぬ大獲は須らく法華に在るべしと。⁽¹⁵⁾

と解釈し直し、『涅槃經』の見性は『法華經』の力によるとして、法華円教の下に『涅槃經』を位置付け直した。⁽¹⁶⁾す

なわち唐代の法華解釈は、そもそも『法華經』が説示する授記思想と、長久な修行期間の概念の上に立った、法華三昧の理論であったが、それが『涅槃經』などの如来藏仏性説の影響から、衆生側が中心となった、現世即時的な開示悟入を指向する風潮に流れていったが、湛然の出現によって法華至上主義へと押し戻されたといえる。

『禪門經』は湛然出現以前の、『法華經』と仏性説の密接な時期に位置し、天台法華により構築された、仏知見の開示悟入の理論⁽¹⁷⁾と、長久な止観の修行体系を、仏性説の立場から、現世即時的禪定として解釈してくものと予想される。

次に『禪門經』の序を、禪定禪観という視点から眺めてみると、次のような言説に注目がいく、

「世尊よ、余の經中の如きは、或いは四禪十二観門を説く。云何が此の説は直ちに禪定を言いて、具さに説かざるや。」善男子よ、一切衆生は、根性差異たり。余の經中の如きは、浅近に説かんが為に、權に方便を立てて種々に教法す。此の禪要經は則ち是の如くならず。何を以ての故に。唯だ究竟頓教大乘を論じて、諸有数を破すのみ。故さらに浅近に説くの語を為さず。」

すなわち『禪門經』以外の他の禪観經典では「四禪十二観門」を説くが、この『禪門經』は「禪定空慧を究竟門と為す」のであって、その教えは「唯だ究竟頓教大乘を論ずる」のだという。ここに出る「禪要經」という語は、禪観經典を指す名称であり、「禪經」とも呼ばれる。そして『禪門經』においても、「禪要經」は一般名称として使われている。

「四禪」とはインド仏教以来の禪の分類法で、三界中の色界すなわち物質概念の世界についての禪定を、四つに段階分けしたものであるが、この四禪はすでに智顛の『摩訶止観』で「此等皆いまだ生死を免れず、即ち有漏を相と為す。」と批判されており、『禪門經』のこの部分は、先行する天台などの説を受け継いでいるといえる。

「十二観門」というのは聞き慣れない用語であり、その意味には

- (一) 「十二門禪」(四禪、四無量心、四無色定)と「觀門」の混同。
- (二) 智顛のいう「十二觀」。
- (三) 不淨觀や數息觀などの十二の觀法を指す。
- (四) 六根六境の「十二処」の觀門。

の四つが想定される。(一)ならば単純な間違いであり、(二)ならば『摩訶止觀』卷四にある説で、智顛は「初禪、欲界云々、因果合論すれば則ち十二觀有り」という。ただこの十二觀の具体的内容は明確にはわからない。⁽¹⁹⁾(三)は「坐禪三昧經」や「禪法要解」など、鳩摩羅什(三四四—四二三)訳系統の大乗禪觀を意識したもので、(四)は「陰持入經」や「道地經」など、安世高(二世紀頃)訳系統の小乗禪觀を意識していることになる。

『禪門經』の序では「唯論究竟頓教大乘」に続けて「破諸有教」と法数を破ることを言っているので、「十二觀門」とはさきの四禪と同じく色界を意識した禪觀であり、三科(五蘊、十二処、十八界)への禪觀、小乗禪觀を指していると考えられ、⁽²⁰⁾「四禪十二觀門」を破る『禪門經』の禪要とは、三科等のアビダルマ的な小乗禪觀を退けようとするものといえよう。すなわち「禪門經」の禪觀禪定とは、インド仏教より伝承されてきた、対象の構成要素についての段階的精神集中(禪觀による概念分析)から、禪定そのものに究竟の意味、すなわち仏位を見出した禪門であり、それが『禪門經』の究竟頓教大乘である。

以上の禪觀思想や法華解釈の流れを考慮すれば、『禪門經』の思想的背景は次のように推測される。すなわち『法華經』を代表とした大乘經典に見られる、超越的かつヒエラルキー的存在としての如来世尊を、『涅槃經』などの如来藏仏性(常住教)的立場から、衆生との相対的存在として読み直し、仏位に到る方法としての禪觀禪定を、智顛によって広まった法華主義に基づく大乘円頓の止觀や、インド仏教以来伝承される小乗禪觀を後景としながら、禪定そのものに仏位を見出す、独自の究竟頓教大乘の禪定を説かんとするものであると。

以下では、この仮説を手がかりとして、『禪門經』を天台の禪觀禪定と如来藏仏性説、そして『涅槃經』との関係に注目しながら、本文内容を読み説いていく。では序分から見ていこう。

四 序 分

序分はまず「如是我聞。一時仏住王舎城。普告大衆。我今往彼。尸陀林間。欲入涅槃。」と六事があり場面設定がなされ、この經典説法の時が仏陀涅槃の時であることが表明される。続いて仏にむかつて弟子たちが、仏法秘伝の要訣を敷教することを勧請し、それを受けて仏が説法をはじめ、聴衆中から棄諸蓋菩薩が出てきて対告衆となる。序分では仏と大衆、仏と棄諸蓋菩薩の二度の問答がなされるが、仏の説法の骨子は、一切衆生は無量劫より煩惱無明に繁縛せられ、邪見に随順して生死を輪廻してきたが、実はその同じ衆生の身中に、如来の真金藏も藏されている、ということである。真金藏の比喩は如来藏經系の有名な比喩で、真金藏とは如来藏仏性を指す。ただし『禪門經』ではより限定的に法身が想定されており、五蘊無常の虚妄の身としての自己の身体に、如来世尊の仏法の藏としての如来の法身があるとす。自己身中に法身が有るのであるから、禪定空慧によつて当に阿耨多羅三藐三菩提を得ることができると言うのである。

『禪門經』の序分は、説法の時期を涅槃時とすることや、真金藏の譬えが見えるところなどからすれば、『涅槃經』が意識されている。だが『禪門經』と『涅槃經』とで決定的に違うところもある。すなわち『涅槃經』が仏滅度以後の衆生が、未来において成道することの確約、悉有仏性であるのに対して、『禪門經』は悉有仏性を前提にして、現世においての衆生の成道を説くという違いである。ここに『禪門經』の時代的な特徴が現れているといえる。

さて序分では、対告衆である棄諸蓋菩薩やその他の衆生は、いまだ種々の疑団があつて、悟りに到達していないこ

とを悔やむ。序分に続く正宗分では、私は棄諸蓋菩薩との問答を通して、衆生を悟りに向かわしめていこうとする。そこでつぎに正宗分を見てみたいが、その前に序分でわからない語彙があるので、ここに提示して、諸賢の御教示を乞いたい。それは「正智如来」という如来の名号である。我蒙昧にしてこの如来の名号を知らず、不幸にして御縁を受くるに至らず。「正智」と「如来」の二つに区切ることも可能だが、文章が通じ難い。訓蒙を請う。

五 正 宗 分

さて正宗分は全てで十二段あるが、本稿では紙幅の都合上、適宜省略して検討する。第一段は、棄諸蓋菩薩「此の禪要門は何くよりか入る」と、入門を問うところから始まる。種々にある禅觀禪定の中で、どの禅法から入るのが、この禅門の要道かという問いかけである。そして「若し処る所有れば即ち衆生と名づく」と、種々の禅觀を行つてゐる間は、いまだ衆生であり、かといって「如し其れ無かりせば、云何が我をして、知見を得せしめん。」と、禅觀禪定の位次得果がなければ、どのようにして衆生に悟りを獲得させることができるのかと、選択的に疑問を投げかける。私は対して、「五蘊の窟宅」である衆生の身体を「禪定院と為して」、「四大の性は究竟本空なりと推す」のが諸仏如来の真見だという。すなわち衆生の身体を構成する五蘊四大は、仮に和合しているのであり、その性質が空であると知れば、それこそが如来の真見だ、ということである。「五蘊の窟宅を禪定院と為し」という発想は、『涅槃經』卷八如来性品十二の「衆生仏性は、五陰中に住す、若し五陰を壊せば、名づけて殺生と曰ふ。」といった概念に基づいていよう。⁽²¹⁾

第三段は、棄諸蓋菩薩が「禪定は摂想して而も無因果。善の修すべき悪の断すべきを見ず」と、禪定とは想を摂受するものであつて無因果であり、功徳を積んで善果を生むような、言ふなれば衆生(因)を成仏(果)させるような、

善因楽果（善果）は無いとする。対して仏は、「因果」であれば外道の空のごとく仏種を断つことになり、「無因果」であればこそ禅定解脱し、大果報を得るのだという。そして無因果によって大果報を得るとするその根拠を、「真如妙体、同於虚空、実性不空」すなわち真如の妙体は「空」であり、諸法の実性は「不空」であるからだという。

この問答で明確に定義しなければいけないのは、「無因果」と「空不空」の概念である。まず無因果というと、「撥無因果」すなわち「因果の否定」が思い起こされるが、撥無因果と無因果とは別の概念で、無因果とは「因縁を超えた」ことをあらわし、『涅槃經』に見られるように涅槃を指すことばである。⁽²²⁾ つぎに空というと、我空法空や内空外空内外空などの概念が思い起こされるが、空と不空が対で並べられる場合は、『勝鬘經』が如来蔵空智を空不空の二つの空に分けて、如来蔵の無常的領域と常住的領域を説明する、その空不空にあたる。⁽²³⁾ よってこの問答は、如来蔵仏性説を基礎として、諸法の空なることをあきらかにすることを説くものである。またこの第三段では、善悪の業縁は本来異なることはないが、同時には生起しない。ゆえに清淨觀行すれば行住坐臥すべてが、禅定三昧であるという。これは涅槃が因果応報を超えていることを受けて、成仏の原因を過去の業の善悪に帰するのではなく、現在の心身の状態に根拠づけようとするものである。

第四段は禅定と智慧の関係である。質問では、三昧の状態で智慧が起れば、それは三昧を乱すこと（覺觀）になるといわれる。ということは禅定と智慧は、相反する性質のものである。では本来の目的である智慧を導き出せないのに、なぜ坐禅をする必要があるのかと問う。仏は答えて、禅定しなければ、我見や妄念が喧動して善根を壊す（壊善根）。ひるがえって、禅定すれば身心が不動であり、諸妄念も止み悪業は生じなくなる。すると自然に善根から智慧の花が開き、無漏智の状態となる。ゆえに仏教の智慧には禅定が必修であり、悟性安禅してこそ無漏智なのだ。この段で注目したいのは「壊善根」と「覺觀」の二つの用語である。まず「壊善根」であるが、「壊善根」に似た用語に「断善根」というのがある。『禪門經』成立前後の時期は、法相宗の成立によって、この「断善根」の仏性問題

が喧しい時期で、「一分無仏性」すなわち一闡提は善根が断たれているので成仏できない、「断善根」ということが主張されていた。「禪門經」の「壞善根」もこの「断善根」のことかと思われるが、『禪門經』を仔細に読んでみると、禅定しなければ善根が壊れるということ、この場合の議論の論点は、禅定をするかしないかにあり、一分無仏性の問題ではなく、むしろ止観禅定の問題である。「覚観」は智慧が三昧を乱すことで、用語の概念としては特に問題はない。ただ「覚観」は旧訳であり、玄奘の新訳では「尋伺」と訳されることに、注目したい。⁽²⁴⁾すなわちこの「覚観」と「壞善根」の用語例から、『禪門經』は天台等の教理の影響が強く、法相教理の影響はあまり無いと考えられる。

第六段は現世での修行の期間についての問題で、仏陀でさえ六年間苦行をしても悟れず、そののち菩提樹下で座を為し、やっと悟りを得たというのに、現世の今生のわたくしが禅定を修学して、いったい何時に阿耨多羅三藐三菩提を得ることができるとかと質問する。仏は答えて、如来六年苦行の説話は、二乗の小見を破するための方便であり、汝も外にむかつて相を求めれば、数劫を経て悟ることは出来ないが、内において智慧を発すれば、直ぐに阿耨多羅三藐三菩提を得るのだという。理論的には第四段と同じである。

第六段で注意したいのは、質問文の「当得阿耨多羅三藐三菩提」と、解答文の「即得阿耨多羅三藐三菩提」との違いである。質問では「当」があり、解答では「当」がないのだが、この違いについて考えておきたい。「当」は義務当然または未来を表す補助詞副詞であるが、仏教的な文脈では「弥勒当来下生」や「必当作仏是名菩薩」と用いるように、未来に確約されたことをあらわす。すなわち『禪門經』の質問文にある「当得阿耨多羅三藐三菩提」とは、未来世に阿耨多羅三藐三菩提を得ることが約束された、すなわち当来必当の作仏の記別を授与された「授記」をあらわす。⁽²⁵⁾そのうえ『禪門經』の「当得阿耨多羅三藐三菩提」は、授記思想の肯定的意味が変転して、現世では成道できない、という否定的意味をあらわしている。それゆえ解答文では「当得」の「当」が「即」となって、「即得阿耨多羅三藐三菩提」と、今現在のこの身で成道するという文にかわっている。ここに『禪門經』の頓悟的な発想が見える。

第八段の問いは「曾て聞く、如来は道場に坐すと。道は何処にか在つて、近きとなすか遠きとなすか、而も見る可きか。」とある。この問いは仏陀観についてであり、すなわち「法華經」寿量品を中心として議論される、「開近遠」(また開迹顯本)の問題である。開近顯遠とは、垂迹の近仏を開いて本地の遠仏を顯わすといわれるが、その基本的な意味は、歴史的に、伽耶の菩提樹下の師子座(金剛座・寂滅道場)で成道し、衆生教化の旅を続け、拘尸那揭羅で八十入滅した近成短命の釈尊と、思想的に、久遠の往古にすでに成仏し、かつ未來永劫も耆闍崛山(靈鷲山・靈山)に住して、衆生を利益し続ける久遠実成の釈尊との、どちらに重点を置くかという問題であり、天台ではこれに三身説や過去仏との關係をからめて、複雑な仏陀観や法華經觀の議論が繰り広げられる⁽²⁷⁾。

『禪門經』の場合は、仏陀の二身説、色身と法身の問題である。すなわち仏道仏法の真理は、シャキヤムニがこの世ではじめて成仏し轉法輪したという史実において、真理は歴史上の釈尊その人の色身上にあるのか、それともシャキヤムニは仏陀として、常住不変(永遠不滅)な仏法の真理を、仮に人としての肉体で表現したのであつて、真理は仏陀永遠の法身にあるのか、との問題である。また仏陀説法その場(道場)に参じ、仏身仏法というものを現世の衆生が見ることができるとか、と質問しているが、この可視性不可視性の問題は、第七段ともかわる。仏の解答は「法身遍滿、仏土にあらざるなし……性空自離、すなわちこれ道場……道は身心にあり」と、法身はすべての世界に遍在しているので、いまの自己の身体で法身の空性を知れば、その現在の身心に道があるという。このような衆生の身に視点を置く立場は『涅槃經』に近いだろう。

第九段の問いは「禪門の秘要は為た一門あるのみか、為た是れ多門か。若し多有るとせば、法則ち二と為る。若し一と見れば、云何が無量無辺の衆生を容受して迫進せざらんか。」とある。この一門と多門の質問は、禪門を唯一の門とすれば、『法華經』譬喩品に「唯だ一門のみ有りて、而も復た狭小なり」と言うように、狭き門となり未來世にわたる無量数の衆生が入りきらない。かといつて禪門を多門とすれば、『法華經』方便品に「十方仏土中、唯だ一乘

の法のみ有りて、二も無く亦三も無し、仏の方便の説をば除く。」と言われる、究竟一乘の概念に反することになる、というのである。仏はまずこの禪門は一でも多でもないといい、「二徳」性徳と修徳の概念で応答する。すなわち一切衆生の性そのものは虚空であるが（性徳）、衆生それぞれの身心の六根に禪門があるので、禪定して塵勞を摂して（修徳）、無漏智と融合すれば不二門に入るのだという。このような禪門を説くところに、『禪門經』の時代的特徴がある。

第十一段は形式としては二つに分けられるが、一続きの内容であり、正宗分のまとめの段として、禪定修行の果位が説かれる。それによると、禪定を修習すればその福德は、世間の功德と比量すべきものでなく、たとえば大地が微塵に砕けたその数でさえ、比べることが出来ないほどの福德である。この経でわずかに「信心」を生じ、決定して疑わなければ、菩薩位に入っており、さらに久しく修行して、懈怠無き者は如来に等しく、無漏果を得るとある。修行の階位段階というのは、経論や学派によって説かれ方が異なるが、隋唐代に菩薩の階位としてよく知られるのは、法相などの四十一位と、天台華嚴の五十二位だろう。『禪門經』では十信第一の「信心」を生ずれば、菩薩位に入るとしており、十信を菩薩と見るのは、天台華嚴に準ずる。ただし十信第一の信心を生ずれば菩薩位に入り、そのち修行するだけで如来に等しいというのは、天台などが六根清浄の徳を得た、十信満位の相似即において見道位に達する、とする修道論からすれば、飛躍した論理である。

『禪門經』の論理とすれば、禪定して六根清浄であれば無漏智であるから、この禪門を信じる即ち十信のはじめ信心を起すだけで、諸仏禪要の門を知りすでに菩薩位にあり、禪定して六根清浄ならば無漏智であるから、修行の階位を超えて如来に等しい、すなわち頓悟なのである。

これで正宗分全十一段が終わった。正宗分全体を通覧してみると、その基本的な論理は、性空と相空で理解され、それを禪門によって体得しようとするものである。すなわち如来の法身は虚空であり、仏性は非相である。衆生の性

も本来は虚空であるが、衆生の場合には、邪見によって虚妄の相を生じ、五蘊六根などが相応しあつて業を造っている。そこで如来は衆生のために、頓教の禪門を善巧方便する。衆生はこの禪門を信じて、禪定して空性を悟れば、無漏智であるという。ここに正宗分は禪門とその功德を説き終わり、問答は流通分へと至る。

六 流 通 分

棄諸蓋菩薩は仏の接化によつて、曠劫の迷酔より今まさに醒悟して、歓喜踊躍する。仏もこれを喜び、我が願い満足せりという。そして仏は最後に、『禪門經』は不可思議で三世の諸仏もこの教えにより解脱したといい、この經典を侵毀誹謗する者は、如来の法身を壞す者であり無間地獄に墮し、この經中において信順心を生ずる者は、最上であり阿耨多羅三藐三菩提を得ると表明する。世尊が説法し終わると、無量の衆生が菩提心を發して、無生法忍を得る。諸天龍八部鬼神は歡喜して敬心奉行し、『禪門經』は大円団となる。

一般的に偽經も含めた大乘經典の流通分は、仏が經典の受持読誦と弘通を勧め、諸天人・阿修羅等が歡喜奉行して終わるので、『禪門經』の流通分もこれらの定型に従っている。

七 ま と め

序分から流通分までを通読したところで、『禪門經』の内容を判断すれば、その内容は序で提示した仮説と、だいたい合致することがわかる。すなわち『禪門經』は『法華經』や天台それに禪觀思想を背景にしながら、『涅槃經』などの如来藏仏性的立場から、修行者の性分を問わずに、すべての修行者を今生即今に究竟位に至ると見なすもので、

その意味で頓悟を主張した經典である。そして即身成仏の頓悟は、禪定によって仏位に入るもので、入定状態の限りにおいて、修行者菩薩は空性を顕わして無漏智であると意識されており、いわば天台の戒定慧三学円融觀と同じ立場に立つ。

そして仏位に入るための具体的方法である禪觀は、小乗禪觀や天台、大乘禪觀や好相行など、一切の觀法を虚妄と退け、衆生の四大五蘊の身体上の禪定で、直ちに如来空性の法身を見出すもので、すなわち衆生を正因として、禪定を縁因として、虚空法身を捉えようとしており、これは『涅槃經』に「正因とは諸の衆生を謂い、縁因とは六波羅密を謂う」(五三〇頁下)など見られるように、『涅槃經』の己の身体に仏性が有るのを了するという発想と一致する。

以上、『禪門經』の内容に付いて検討してきた。本稿は遡源的研究として『禪門經』の内容解明を目的としていたので、発展的研究には到らなかったが、柳田氏によれば『禪門經』を初めて引用する文献は、初期禪宗文献の『曆代法宝記』であり、その後、宋代の『宗鏡録』などにも引用が見られるという。そのほか沖本克己氏による、資料の計量的統計的な分析によると、『禪門經』は『金剛三昧經』や『法王經』との結合距離が近いことが指摘されている。⁽²⁸⁾

禪宗は当時最新の教えとして、頓悟・頓証を標榜したわけであるが、それはもはや従来の法華や涅槃の教説では、教理的正統性や整合性を保証しきれない、より直接的でインスタント化した成仏説であった。そこに『禪門經』のような衆生の身体に直ちに法身を見出す偽経が登場する要請があったのであり、経証として引用される所以があったといえよう。これら禪宗史における『禪門經』の影響については別の機会を待ちたいと思う。

- (1) 矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』第二部(一九三三年四月、岩波書店)二八九頁。
- (2) 柳田聖山『禪門經について』(『塚本善隆博士頌寿記念 仏教史学論集』一九六二年二月)。
- (3) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(一九六七年五月、法蔵館)第四章第八節「歴代法宝記」の構成——その二——三〇六一—三一九頁。
- (4) 岡部和雄『禪僧の注抄と疑偽教典』講座敦煌8『敦煌

仏典と禪」(一九八〇年十一月、大東出版社) 三六五—三七一頁。

(5) 猪崎直道「『禪門経』考」(駒沢大学大学院仏教学研究会年報) 三十一、一九九八年七月)、同「偽経『禪門経』とその思想について」(『印度学仏教学研究』四十七—二、一九九九年三月)。

(6) 鈴木大拙「禪思想史研究第三」(『鈴木大拙全集』三巻、一九六八年十月、岩波書店)「第二篇研究文献」三三—頁—三三五頁。

(7) 猪崎「『禪門経』考」、前掲。

(8) 「続高僧伝」十一(大正蔵五十、五一—四頁下)。

(9) 「妙法蓮華経玄賛」第二明経宗旨。此方先徳総判経論有其四宗。一立性宗。雜心等是。立五聚法有体性故。

二破性宗。成実論是。破法有体唯有相故。三破相宗。般若等是。破法相状亦成空故。四顕実宗。涅槃、華嚴、法華等是。顕於真実中道義故。此経即是第四宗也。」「教但三者。一多説有宗。諸阿含等小乘義是。雖多説有亦不違空。二多説空宗。中、百、十二門、般若等是。雖多説空亦不違有。三非空有宗。華嚴、深密、法華等是。説有為、無為名之為有。我及我所名為空故。」「大正蔵三十四、六五七頁上)。基や法相宗については、勝呂信静「窺基の法華玄賛における法華経解釈」(坂本幸男編「法華経の中国的展開」、平楽寺書店、一九七五年八月、第二判)、師茂樹「法相宗の「一乘方便」説再考——諸乘義林を中

心に——」(『印度学仏教学研究』四十七—一、一九九八年十二月)、吉村誠「唯識学派における「一乘」の觀念について」(『印度学仏教学研究』四十八—二、二〇〇〇年三月)、橘川智昭「慈恩教学における法華経観」(『仏教学』四十四、二〇〇二年十一月)など参照。

(10) 「三論玄義」「四者法華、会彼三乘、同帰一極。謂同帰教。五者涅槃、名常住教。」「大正蔵四十五、五頁中)。同時代の劉虬(四三八—四九五)にも同じ教判が見える、『大乘義章』巻一、大正蔵四十四、四六五頁上。

(11) 法宝の教説については、浅田正博氏によつて石山寺を中心として多くの研究がある。共同研究「『一乘仏性究竟論』における問題点とその検討」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三十四、一九九五年、以後続く)や「法宝の「一乘仏性」教学の特色」(『仏教学研究』五十三、一九九七年二月、以後続く)などを参照されたし。

(12) 布施浩岳「涅槃宗之研究」(一九七三年七月復刊、国書刊行会。原書、一九四二)参照。

(13) 「涅槃経」巻九、如来性品四之六(大正蔵十二、四二〇頁上)。

(14) 「法華文句」巻十、分別品(大正蔵三十四、一三七頁上)。もしかしたら智顛の脳裏には、「涅槃経」名字功德品末尾の「譬如農夫、春月下種、常有希望。既收果実、衆望都息。善男子。一切衆生亦復如是。修学余経、常懐

滋味。若得聞是大般涅槃、希望諸經有滋味悉皆永斷。是大涅槃能令衆生度諸有流。(中略)譬如耕田秋耕為勝。此經如是諸經中勝。」(大正藏十二、三八五頁上)なども、想定されていたのかもしれない。

(15) 『法華文句記』卷十上(大正藏三十四、三四一頁下—三四二頁上)。この教判は『法華玄義釈籤』で『法華為大収、涅槃為拈収』(大正藏三十三、八二三頁下)と整理される。後世ではこれをうけて『法華大収教、涅槃拈収教』といわれるようになる。

(16) 安藤俊雄氏などによると、湛然は『法華經』を解釈するのに『起信論』を取り入れて真如隨緣説を援用しているようで、ここに如来藏仏性から真如隨緣への思想的転回または混合があるのかもしれない。安藤俊雄『天台性具思想論』(一九七三年十二月、法蔵館)、日比宣正『唐代天台学研究——湛然の教学に関する考察——』(一九七五年七月、山喜房仏書林)、田村完爾『天台智顛・妙楽湛然両師における本仏觀の側面』(『大崎学報』一五九、二〇〇〇年三月)。

(17) 仏知見の開示悟入の理論とは、『法華經』方便品に見られる「世尊が衆生をして仏知見の開示悟入せしめんがために出世した」という説に対して、天台智顛などが『法華文句』卷四上などで解釈するところの、仏身と説法の関係を指す。

(18) 『摩訶止観』卷三上(大正藏四十六、二二三頁下)。

そのほか卷四下(四十八頁上)では、四禪は決定の一心に収斂されている。

(19) 『摩訶止観』卷四、第六方便章「初禪為攀上勝妙出。欲界為厭下苦危障。因果合論則有十二觀。」(大正藏四十六、四十八頁中)。湛然の「止観輔行伝弘決」(大正藏四十六、二七六頁下)の当該部分も見てみたが、いまひとつ意味がわからない。御教授を願う。

(20) 「十二觀門」は言葉の雰囲気からすれば、智顛の「十二觀」に近似しているが、「十二觀」の具体的内容が不詳なので、どうしようもない。

(21) 『涅槃經』「迦葉菩薩、復白仏言、世尊、若無殺者、应当無有、不善之業。仏告迦葉、実有殺生。何以故。善男子、衆生仏性、住五陰中、若壞五陰、名曰殺生。若有殺生、即墮惡趣。」(大正藏十二、六四九頁下)。

(22) 『禪門經』では「無因果」に似た表現として、後の段に「仏性非相、無有因縁」とある。よって「無因果」は「無為」と同じで、*asambhava*と思われる。『涅槃經』に見られる「無因果」と「涅槃」の関係とは「善男子、是生死法、悉有因果。有因果故、不得名之、為涅槃也。何以故。涅槃之体、無因果故。師子吼言、世尊、夫涅槃者、亦有因果。如仏所説、從因故生天、從因墮惡道、從因故涅槃、是故皆有因。如仏往昔、告諸比丘、我今當説、沙門道果。言沙門者、謂能具修、戒定智慧。道者、謂八聖道。沙門果者、所謂涅槃。世尊、涅槃如是、豈非果耶。

云何説言、涅槃之体、無因無果。仏言、善男子、我所宣説、涅槃因者、所謂仏性。仏性之性、不生涅槃。是故我言、涅槃無因、能破煩惱、故名大果。不從道生、故名無果。是故涅槃、無因無果。」(大正藏十二、七八四頁上)など。

(23) 『勝鬘經』卷四、空義隱覆真実章「世尊、有二種如來藏空智。世尊、空如來藏、若離若脫若異一切煩惱藏。世尊、不空如來藏、過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。」(大正藏十二、二二二頁下)。

(24) 覺・尋は *vikāra*、觀・伺は *vicāra*。「覺觀」は『摩訶止觀』に既に見られ、新訳以後、潜真の『菩提心義』(八世紀末)などにも見えているので、用語として「覺觀」のほうが定着していたのかもしれない。

(25) すでにこの『法華經』の「當得阿耨多羅三藐三菩提」

の「當」について論じた文を、天台の注疏類中に見ただが、うっかり典拠を失念してしまった。ご存じの方があれば、御教示を願う。

(26) 田村芳朗氏によると『法華經』の仏身觀は「久遠の釈迦という具体性に富んだ仏陀觀が、『法華經』の趣旨であつた」ため法身思想は強くないという。田村芳朗「法と仏の問題——仏身論を中心として」『平川彰還曆記念論集 仏教における法の研究』(一九七五年十月、春秋社)三七九頁—三八九頁。

(27) 坂本幸男編『法華經の中国的展開』(一九七五年八月、平樂寺書店)三—四十一頁、參照。

(28) 沖本克己『MENSURA ZOLLI——禪文献の計量語彙論的研究の試み』(『禪文化研究所紀要』十九、一九九三年三月)。