

『大乘無生方便門』と神会

中 島 志 郎

一 問題の所在

荷澤神会は、滑台大雲寺の無遮大会(730～732?)で、神秀門下の普寂一派を「北宗」と呼んで、六祖神秀、七祖普寂の伝法批判を開始(『定是非論』)し、恵能六祖説を宣揚した。

神会は神秀、普寂の批判を通して六祖恵能を宣揚して南宗と称し、神秀の一門を北宗と評して、南宗禪の事実上の起点と理解されてきた。

本稿の課題は北宗系文献『大乘無生方便門』(以下『無生方便門』)の教説が、神会に及ぼした影響を見いだすことにあるが、この点には、すでに伊吹氏論文が、『無生方便門』の二乗批判と神会の北宗批判の類似(影響関係)をすでに指摘している(伊吹[1997]p316⁽¹⁾)。

ただ、『無生方便門』成立と『五方便』諸本への展開は複雑で、その性格はいまだ見極め難い。本稿は現存最古形と目される『無生方便門』(韓[2018]所収本)を取り上げ、神会の教説との影響関係を考える。神会の画期性とはなにか、それは神会のみならず北宗の実際も再認識させることになる。神会は東山法門の古層と云うべき『無生方便門』の基本原理を継承し、それを根拠に普寂(北宗)の坐禅修道を批判したという、新たな提案が可能である。

以下、神会の北宗批判の教説を手掛かりに『無生方便門』と神会の教説との突合を通して影響関係を検討しよう。

二 神会の北宗批判

神会のいわゆる「北宗批判」は、神秀(606?-706)、普寂(651-739)、降魔蔵禪師(生

2 『禪學研究』第100號, 2022年3月

没年不詳)を相手取る、南北二宗の分岐点と理解されている。その批判内容は多岐にわたるが、問題とするのは何より教義批判として定型化している「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證」の成句の意味するところである。この成句は神会 47 から 49 歳ころの『菩提達摩南宗定是非論』『直了性壇語』『南陽和尚問答雜徵義』(以下各々『定是非論』『壇語』『雜徵義』)の各所に見いだせる。

「住心看淨、凝心入定、攝心内證、起心外照」の成句についていま四例を挙げて提示しよう。

(一)『壇語』(15)(720?)

本体空寂、從空寂体上起知、善分別世間青黄赤白、是惠。心不隨分別起、是定。

只如凝心入定、墮無記空。出定已後、起心分別、一切世間有為、喚此為惠。經中名為妄心。此則惠時則

無定、定時則無惠。如是解者、皆不離煩惱。住心看淨、起心外照、攝心内證、非解脫心、亦是法縛心、不中用。 (『壇語』(15)pp84-89、楊本 p9-10 参照)

参考『壇語』13 知識一切善惡、総莫思量。不得凝心住、亦不得將心直視心。…不得作意攝心、亦不得遠看近看。皆不中用。『壇語』p70-72 も一切善惡、総莫思量から四句を敷衍している。

(二)『定是非論』 開元 20(732)

遠法師問、未審能禪師與秀禪師是同学不? 答、是。又問、既是同学、教人同不同? 答言、不同。又問、既是同学、何故不同? 答、今言不同者、為秀禪師教人『凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證』。緣此不同。

遠法師問、何故能禪師不『凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證』 何者是能禪師行處? 和上答、此是調伏心。遠法師問、応不凝心入定、不住心看淨、不起心外照、不接心内證? 和上答、此是愚人法。離此調伏不調伏二法、即是能禪師行處。是故經云、心不住内、亦不在外、是為宴坐。如此坐者、⁽²⁾私則印可。

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。

(楊本 pp29-30、韓[2013]p301)

「為秀禪師教人「凝心入定…」以下四句を云うが、普寂と同世代の神会が、

戦略的に神秀に遡及して言及したのであり、批判の直接の対象は、依然、普寂であり、降魔禪師である。

『定是非論』続き、次段「我六代大師、一一皆言『單刀直入、直了見性』、不言階漸。」と云う。前段の六代嗣法は、伝衣説をはじめ、北宗嗣法の不当性を批判する。即ち、

遠法師問如此教門、豈非是仏法？何故不許？和上答、皆為頓漸不同、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。夫学道者須頓見仏性、漸修因縁、不離是生而得解脱。譬如其母、頓生其子、與乳漸養育、其子智恵、自然增長。頓悟見仏性者、亦復如是、智恵自然漸漸增長。所以不許。 (楊本 p30)

『定是非論』の続き、

(三) 『定是非論』

遠法師問、嵩岳普寂禪師、東岳降魔蔵禪師、此二大徳、皆教人坐禪、凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証、指此以為教門。禪師今日何故説禪、不教人坐、不教人凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証。何名坐禪。

和上答、若教人坐 (教人) 凝心入定、住心看浄、起心外照、摂心内証、此是障菩提。今言坐者、念不起為坐。今言禪者、見本性為禪。所以不教人 坐身、住心、入定。若指彼教門為是者、維摩詰不応訶舍利弗宴坐。 (楊本 p30、『壇語』 p225 参照)

⁽³⁾ 普寂、降魔蔵を名指して批判し、両者の「坐禪」が「凝心入定」以下四句を以て菩提を障えること、坐禪を排してそれに替える新しい坐禪定義(念不起為坐。今言禪者、見本性為禪)を提示している。神会が南宗禪の立場を鮮明に表明したとして、先学が神会の画期性を見る一段で、その後の南宗禪の坐禪定義となる。

(四) 『南陽和尚問答雜徴義』

答曰、今言不同者、凝心取定、或有住心看浄、或有起心外照、或有摂心内証、或有起心觀心而取於空、或有覺妄俱滅、不了本性、住無記空。如此之輩、不可具説。

(楊本 p76)

或は『雜徴義』26に

4 『禪學研究』第100號, 2022年3月

若有坐者、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內証者、此是障菩提、未與菩提相應、何由可得菩提。解脫菩提若如是、舍利弗宴坐林間、不應被維摩詰訶。(楊本 pp81-82)

以上、神会『壇語』『定是非論』『雜微義』にそれぞれ「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心內証」が北宗批判の成句として提示される。この四句は神会の普寂批判であり「坐禪批判」と一体である。

上記『定是非論』に、

為秀禪師教人 凝心入定、住心看淨…。あるいは 遠法師問、嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師、此二大德、皆教人坐禪、凝心入定、住心看淨…。(楊本 pp29-30)

と云うように神秀と、普寂、降魔藏の違いはあれ、凝心入定以下の四句はいわば坐禪の属性であって、坐禪を勧めることの批判である⁽⁴⁾。

神会は四句批判を通して普寂の坐禪「端坐正道」を否定し、自ら坐禪を「今言坐者、念不起為坐。今言禪者、見本性為禪。」(楊本 pp30-31)と定義した。

従来、この坐禪批判(坐禪否定)と再定義を南宗の無修証主義への決定的な転換点と理解して来たが、しかし、それは「坐禪否定」を直ちに「禪定否定」と同視したためであり、その「坐禪否定」説が看過したのは、「端坐作功夫」ではない禪定の存在であった。神会の禪定は『維摩經』をしばしば援用するように坐禪批判と一体であり、確かに「身儀」としての坐禪は解体しているが、禪定自体が消滅しているのではない(後述)。

「凝心入定、住心看淨」の坐禪批判『楞伽師資記』道信章でも、守一不移を『維摩經』によって「攝心法」と呼ぶなど、すでに神会の坐禪批判に該当する教理が見られる。『楞伽師資記』道信章は、「初学坐禪」(柳田〔1972〕p248, p255)と云う一方で、坐禪に収斂できない「一切處解脫(歷緣対境止観)」の教義も混在している(拙稿 2021a)。筆者はそれを東山法門の古層⁽⁵⁾と呼ぶ。

三 神会の教説と『無生方便門』

しかし、本稿の課題は神会四句の坐禪批判そのことよりも、この批判を構築する神会の論理と『無生方便』との影響関係であって、そこに神会の北宗批判

の当否も意図も解明する鍵があろう。つまり、先の諸本に見られる四句批判も四句成語の坐禅批判に止まらない幾つかの「北宗批判」の論点が伏在している。即ち、無念、解縛、調伏不調伏、定恵定義等が神会独自の教説となって「北宗批判」を展開するのである。だがなぜ、坐禅批判に収斂するのか、『無生方便門』の二乗批判を指摘した伊吹の指摘も、まだ十分ではない。坐禅批判の意味は何か、翻って『無生方便門』にあって、二乗批判とはいかなる意味を持っているのか。以下、北宗批判のいくつかの鍵語を手掛かりに、『無生方便門』と神会の影響関係を考えて見よう。

1 無念と離念

「無念為宗」という無念は神会教説の根本概念であり、随所に多様な比喻をもって示される。『無生方便門』「離念之体」と神会「無念之体」の異同を考えておく。

冒頭、(一)『壇語』(15)に引いた

本体空寂、従空寂体上起知、善分別世間青黄赤白、是恵。心不隨分別起、是定。<中略>に続く一段で、

真如は無念之体、以是義故、故立無念為宗。善見無念者、雖具見聞覺知而常空寂。即戒定恵学一時齊等、萬行俱備。 (『壇語』 pp84-91、楊本 p10)

本体空寂、空寂体上より知起り、善く世間青黄赤白を分別するは、是れ恵なり。心の分別起つに随わざるは是れ定…善く無念を見る者、見聞覺知を具する雖も常に空寂。即ち戒定恵学、一時齊等、万行俱備す。(『壇語』 p159 注)

上の『壇語』(15)に一致する一段が『雜徴義』(20)嗣道王問にも見いだせる。⁽⁶⁾

同所では真如無念の体用一如無差別をいい、真如と念(無念)の体用関係に説き及ぶ。

また『壇語』(21)では「真無念」を明かして、

但不作意、心無有起、是真無念。畢竟見不離知、知不離見。 (『壇語』 p110)

『雜徴義』(5)「侍郎問」不作意即是無念、無念体上自有智命。(楊本 p119, 『壇

語』p112)も同様である。⁽⁷⁾

「不作意、心無有起」が真無念である。その無念の体上に智の作用が生まれる。ただ見不離知、知不離見というも、真如無念(空寂之体)と知(有本智)との体用に帰するのであり、体用不離一体のことである。しかも、善分別世間青黃赤白、是恵。心不隨分別起、是定。という定(常空寂)恵(有見聞覚知)関係でもある。そもそも『壇語』(15)にいう、真如という無念の体を根本にして、「空寂体上に本智がある」「真如(寂滅の体)と本智の用」といっても、「念は真如の用」(『雜徵義』20 楊本 p79)であり「真如は念の体」であるから、真如無念の体用不二一体があるばかりで、それは語を替えれば心不起(定)と善分別(恵)の定恵関係でもある。ただ真如無念体用一如の用たる恵とは、『壇語』も『雜徵義』も共に「若し無念を見れば、見聞覚知を具すと雖も、而も常に空寂なり」(無念即本智)という恵に帰着する。「本空寂体上、自有般若智能知」『雜徵義』(楊本 p67)とも云われる般若智の作用と云うことで、真如空寂の体を根本として、無念と恵を体用関係で説くところに、空寂体と本智用、定恵(体用)等、上の『壇語』にいう、善見無念者、雖有見聞覚知、而常空寂(無念を見るものは見聞覚知は作用しているが、常に空寂)である。

『定是非論』に云う、

見無念者、六根無染。見無念者、得向仏知見。見無念者、名為実相。…中道第一義諦。
…恒沙功德一時等備、…能生一切法。…能撰一切法。⁽⁸⁾ (楊本 p39)

『小品般若波羅蜜經』を承けて「心若有念起、即便覚照。見無念者、六根無染」以下、見無念の同義語が列挙されるが、『定是非論』の無念と六根無染も、真如無念不二という空寂の体と本智(恵)の用が一如であること、その定恵も、淨心と六根無染の関係といえよう。⁽⁹⁾

神会も「無念」を「般若波羅蜜」と等値し、知恵のはたらきを強調した(孫 2018/ 邦訳 p265)というが、『頓悟無生般若頌』の六根無染、定恵之功(『壇語』p152)というのも別ではない。

見無念者、六根無染を例に取ると、六根無染は『無生方便門』第一総彰仏体の染浄二法界に云う五陰十二処十八界に意が同縁しなければ五処解脱、一切処解脱(浄法界)という浄法界の見聞覚知が相応する。

浄法界の法界一相と十八界の舒卷関係(能生一切法と能摂一切法とも)が、六根無染の十八界の光景であることは『無生方便門』の基本原理である(後述)。

『雑徴義』(22)には、

元思直問曰、真如之体不可得、名之空。以能見不可得之体、湛然常寂、而有恒沙之用、故言不空。 (楊本 p82、『壇語』注 p163)

「真如之体、不可得空」とその体を見る処に「体湛然常寂にして用あり、不空という」真如と無念、常寂の体、恒沙の用、空と不空、定恵等、畢竟『壇語』「善見無念者、雖具見聞覚知而常空寂」の関係を指しているのは同様である。それは定恵等と表現を変えても 同様の論理構造である。

『壇語』14には、

無住是寂浄、寂浄体即名為定。従体上有自然智、能知本寂浄体、名為恵。此是定恵等。 (楊本 p80、『壇語』p73)

と、寂浄の体は定、体上の智(恵)が寂浄の体を知る、これが定恵等であるとは、即ち定恵の同一体からする体用の関係が不可分一体なのは当然であろう。体用一体ゆえ定恵等が定といえ定、恵といえ恵である。それが北宗(二乗)では定時無恵、恵時無定、定恵等は実現できないのである。

以下、神会の他の著述にも、語彙を変えつつ、同様の論理は維持されている。⁽¹⁰⁾

『五方便』の中でも表現は多様であるが、『五方便之諸経要抄』を参考に引いておくと、

所以言大定者、五根与塵合時、意識不与五識同縁。五識無分別則是定。定則智、智則是成所作智。智中含恵故名大定。大定塵不碍根、根離染、則是大恵。所以言大恵者、五塵与根合時、由心離念、五識不生。不生是恵、恵則無碍恵、恵中含定、故名大恵。

韓[2018]p220

『五方便』別本の援用は本稿では慎重であるべきだが、六根、六塵、心(離念)

と五識(不生)等々、『無生方便門』の基本原理解(東山法門の古層)を共有する
共通性が認められる点で参照は可能であろう。⁽¹¹⁾

では神会「無念之体」と『無生方便門』「離念之体」は相違するか

神会の「無念」を検討した。「無念是真如之用、真如は無念之体(故立無念為宗)」真如は体、無念は用という真如と無念の体用関係として定式化されるのであり、真如も無念も語彙は種々に交換されるが、体用関係が不二一如を意味することは一貫している。無差別の真如無念からする体用関係であり、

(一) 即戒定惠学一時齊等、萬行俱備。

しかもそれは定惠関係でもあり、定惠一等(三学齊等)を意味する。

では『無生方便門』の教説と如何なる関係にあるか、『無生方便門』の基本原理解を整理しておく。『無生方便門』第一綵彰仏体の冒頭に菩薩戒、真如、法界一相、十八界と云った基本原理解が提示され、五処解脫・一切処解脫が説かれる。即ち、

菩薩戒是持心戒、以仏性を戒性。心警起即違仏性、是破菩薩戒。護持心不起、即順
仏性、是持菩薩戒。 韓[2018]p114

この一段は『無生方便門』が道信以来の東山法門の古層を留める根拠ともなる戒体(戒性)護持を「順仏性」とする「三学一時齊等」の原形を暗示する(後述)。体用論からする体は戒体であり仏性(戒性)であり、それは定惠の体用論とも別ではない。これは東山法門、つまり禪宗の特徴的な菩薩戒観といえ、戒定惠学一時齊等の原形を記録しているというべきで、後の『五方便』諸本では削除されてゆくのは、深意ありといえる。⁽¹²⁾

『無生方便門』第一綵彰仏体(1-1)の続き、

是没是仏? 仏心清浄、離有離無。身心不起、常守真如。

韓[2018]p115、印順[1971]p141/ 邦訳 178

是没是真如? 心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脫、色真如故、色解脫。
心色俱離、即無一物、是大菩提樹。 韓[2018]p115-6

真如は心色(身心)の不起において心色(身心)の解脱を実現する。心色俱離はそのまま無一物、大菩提樹である。

続いて 法界一相と十八界法界の染浄関係、即ち「離念之体」と「根塵之用」の体用関係が明かされる。

法界一相、於十八界中有二。一染一浄、先染後浄。眼見色意識同縁知、眼等五根依塵、五処起染、即一切処染、一切処染是染法界、是衆生界。 韓[2018]p117

法界と十八界は展撰(舒卷)関係でもあり、十八界は染浄の二界に分かれる。五陰十二処十八界に意が同縁(p220)して働けば染法界となる。五処起染、一切処染が染法界、衆生界である。⁽¹³⁾

対して『無生方便門』の浄法界とは、

浄法界者、於離念中、眼見色不分別、即於眼処得解脱。余四亦同。五処解脱、即一切処解脱。一切処解脱即一切処浄、即是浄法界、是仏界。離念相者、等虚空界、無所不遍、属自、法界一相、属他。 韓[2018]p116-7

染浄とは、心(意)起不起の関係であるから、浄でいえば、離念(念不起)の体から、不作意の用(見聞覚知)が展開する。根塵が働いても(眼見色)、不分別であれば眼処に解脱を得る(離念中に眼、色を見て分別せず、即ち眼処に解脱を得る)のであり、五根は同様にして五処に解脱を得る、一切処解脱という。即ち『無生方便門』の浄法界の光景である。

念起の見聞覚知(染法界)、念不起の見聞覚知(浄法界)の相違が染法界(衆生界)と浄法界(仏界)を分かち。念起と念不起の相違が染浄二法界となり、念と見聞覚知はまた体用論理に還元される。その体用論理とは、『無生方便門』に続けて、

体用分明?離念是体、見聞覚知是用、寂而常用、用而常寂。即用即寂。離相名寂、寂照照寂。…舒則弥淪法界、卷則惣在於毛端。吐納分明、神用自在。⁽¹⁴⁾

韓[2018]p118、柳田[1972]p317 注参照

この離念是体、見聞覚知是用、あるいは法界一相と十八界の展撰(舒卷)関係の一如、真如と無念の体用関係は、『無生方便門』第一総彰仏体に限らず、『無

生方便門』五門全体、そして『五方便』諸本を通底する基本原理である。

神会の「無念」を想起しよう。この体(離念、念不起)用(見聞覚知)関係が、「浄法界者、於離念中、眼見色不分別」の一切処解脱を導くのであるが、神会の云う無念とは、繰り返すが、

『壇語』11 但不作意、心無有起、是真無念。

『壇語』15「真如は無念之体、以是義故、故立無念為宗。善見無念者、雖具見聞覚知而常空寂」

『雜微義』嗣道王問 所言念者、是真如之用。真如者即是念之体…若言無念者、雖有見聞覚知、而常空寂。(楊本 p79)

『定是非論』 見無念者、六根無染。 (楊本 p39、『雜微義』楊本 p74 も同)

『雜微義』 能見無念者 六根無染… 見無念者、能生一切法。見無念者、能攝一切法⁽¹⁵⁾
(楊本 p74)

等々、無念の語義を構築しつつ無念と恵を体用関係で説くが、神会の定恵等学というのも、即定の時是れ恵の体、即恵の時是れ定の用なりと云う、この場面では定恵の体用関係であり、それを支える真如無念の体用論理と相まって、その無念の故に見聞覚知は作用しているが、常に空寂が実現される(『壇語』(15)善見無念者、雖具見聞覚知而常空寂)。それが神会「無念為宗」の内実と云える。そしてこの教説は、『無生方便門』「離念名体、見聞覚知是用」という体用論理と共に「於離念中、眼見色不分別、即於眼処得解脱」という浄法界の光景と別の論理ではないのである。⁽¹⁶⁾

2 『無生方便門』の二乗批判

神会の北宗(普寂)批判とは、『無生方便門』第二開智恵門の二乗批判(二乘人在定不聞、出定即聞。在定無恵)の援用であるという伊吹の指摘だが、

その指摘を具体的に補説しておきたい。『無生方便門』のいう「二乗」とはなにか。

『無生方便門』第二開智恵門に三種人(凡夫、二乗、菩薩)を立て、三者の相

違を問題としている。即ち、

問、有幾種人、開得智恵門。答、有三種人。是誰？凡夫、二乗、菩薩。凡夫有声即聞、無声声落謝、不聞。二乗有声、無声、声落謝、不聞、不聞。菩薩有声無声、声落謝、常聞。
韓〔2018〕p121-122、及び柳田〔1972〕p316 参照

第二智恵門を開くに、三種人(凡夫、二乗、菩薩)の相違がある。凡夫、二乗、菩薩はそれぞれ智恵門を獲得できる(開得智恵一門)が、自ずと智恵の階層を分かたず。凡夫は声あれば聞き、声なくば聞かず、二乗は常に聞かず、菩薩は声あるも無くも、声消えるも常に聞く。菩薩を最高の境位として、二乗を定義するのが上記の一節である。そのうち特に二乗と菩薩の優劣対比が『無生方便門』の課題となる。⁽¹⁷⁾

第二開智恵門の続き。二乗人の恵とは、

問、三人一種、開得智恵一門。縁何没二乗人、貪著禪味、墮二乗涅槃。

韓〔2018〕p121

二乗人、開得恵一門、是恵。於耳根辺証得聞恵。昔所不聞、而今得聞、聞已心生歡喜、歡喜即動、畏動執不動。滅六識、証空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞、不聞。貪著禪味、墮二乗涅槃。
韓〔2018〕p122

菩薩と二乗の相違でいえば、二乗人の恵は、耳根を例にとれば、聞かざるところを今聞いて、歡喜を生ずる。この恵を得て歡喜すればすでに心動じ、動を畏れて不動に執する。ついに六識を滅して、空寂涅槃を証する。つまりそれが常に聞かずということだ。それゆえに禪味に執着して二乗の涅槃に墜ちるのだ。対して菩薩の恵門は、

菩薩開得恵門、聞是恵。於耳根辺、證得聞恵。知六根本來不動、有声無声、声落謝、常聞。常順不動修行、以得此方便正定、即得円寂、是大涅槃。涅槃經云、不聞聞、不聞不聞、聞聞。
韓〔2018〕pp121-122

※『涅槃經』は光明遍照高貴徳王菩薩品第十之一の句(北 21、T12p491a)

菩薩の知恵門は同様に耳根に聞恵を得るが、凡夫二乗に優れる菩薩は六根の

本来不動を知って、いかなる声も「常聞」である。菩薩は恵を基礎として常に不動に従って修行する、この正定によって円寂を得る、それが大涅槃である。此の方便正定を得るから円寂、大涅槃を獲得するのである。

『無生方便門』第二開智恵門は自らを最高位の菩薩位に位置づけ、さらに『無生方便門』は二乗と菩薩の相違を邪定正定として論じている。

『無生方便門』の別所では、

問、是没是邪定正定。(答)二乘人有定無恵、名邪(定)。菩薩有定有恵、名正。

韓[2018]p123

問、是没是邪定正定。(答)二乘人滅六識、證空寂涅槃、是邪定。菩薩知六根本來不動、有聲無聲、聲落謝、常聞、是正定。

韓[2018] p123、p169、(印順[1971]邦訳、p184 参照)

菩薩の開智恵門は、邪定に対する正定である。二乗に定あって恵無く(邪定)、菩薩は定恵俱にある(正定)、それが正邪の関係である。その開智恵門である「方便」が理解できなければ、正定も邪定に落ちる(若不得此方便、正定即落邪定)。

『無生方便門』は「邪定正定」を問うて、二乗人は「出定即聞、在定不聞。二乘人、在定無恵」、有定無恵であり「六識を滅して、空寂涅槃を証する」から邪定である。(無恵であり、常に不聞である)

方便定恵の智恵門を開けない二乗は邪定に落ちる、一方「菩薩は六根本來不動を知って、常に聞く(聞不動)」これが定恵俱にあって、六根本來不動を知って常に聞く正(定)である。

凡夫、二乗に対して菩薩は有聲無聲、聲落謝常聞という位にあるが、それはそのまま「一切處解脱」浄法界・仏界の立場、俱二辺、離二辺 厭不厭の不厭の『無生方便門』の立処でもある。

「知六根本來不動」とは 第一総彰仏体の念不起、意不同縁見聞覚知の云うところと語彙は違えど、浄法界の体用、定恵の關係に等しい。⁽¹⁸⁾

「邪定正定」が、二乘人滅六識、證空寂涅槃と、菩薩知六根本來不動、有聲無聲、聲落謝、常聞と端的に対比されたが、この邪正は二乘人有定無恵名邪(定)

と菩薩有定有恵名正(定)なのだが、解縛という関係として、やはり『維摩経』が無恵方便縛、有恵方便解と無方便恵縛、有方便恵解として定式化している。この解縛もまた『無生方便門』の主題であった。

『無生方便門』第二開智恵の別の一段では、上来の論議を総括して、『維摩経』によって解縛の問題を方便の有無、恵の有無をととして二乗批判を詳論する一段がある⁽¹⁹⁾。

『維摩経』の無方便恵縛、有方便恵解。無恵方便縛、有恵方便解とは何か。

『大乘無生方便門』第二開智恵門に云う、

出定心散、説法無定、水(不)潤名乾恵定、是聞不聞。 韓〔2018〕p122

二乘人出定即聞、在定不聞。二乘人在定無恵、不能説法、亦不能度衆生。

韓〔2018〕p126

上記の続きで、

(問)是没是聞不聞。(答)二乘人出定即聞、在定不聞。二乘人在定無恵、不能説法、亦不能度衆生。出定心散、説法無定。 韓〔2018〕p122

「聞、不聞」とはなにか？二乗人は出定して即ち聞く、定にあっては聞かず。二乗人は定るとき恵無く、説法できず、衆生を度すこともできない。定を出ては心散じ、説法に定無し。同様の二乗批判が、次には解縛、方便と恵の有無として定式化される。即ち、

問。「維摩経」云、無方便恵縛？ 韓〔2018〕p125-6

(答)二乘人在定不聞、出定即聞。在定無恵、不能説法、亦不能度衆生。出定心散、説法無定、水(不)潤名乾恵定、是名無方便恵縛。 韓〔2018〕p126

是没是有方便恵解？

菩薩知六根本来不動、有声無声声落謝、常聞。常順不動修行、以得此方便正定、即得円寂、是大涅槃、是名有方便恵解。 韓〔2018〕p126

先には二乗の定恵批判が邪定正定と分類されたが、二乗人の在定無恵、出定心散という定恵は、無方便恵縛である。これが二乗(坐禅)の定義であり、法を説けず、衆生を度することもできない。

無恵方便(縛)と有恵方便(解)という恵の有無もまた菩薩と二乗を分かつ差異を明確に明かす。

問、是没是方便？ 不動是方便。何物不動？ 心不動？

答、得心住不動、亦是動。「遺教經」云、一切世間動不動法、皆成敗壞不安之相(T26p291b)。

歡喜即動、於畏動執不動、滅六識、證空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞。貪著禪味、墮二乘涅槃、是名無恵方便縛。 韓[2018]p126

是沒是有恵方便解？ 菩薩不貪涅槃、了見聞覺知、心(不)動、是名有恵方便解。

韓[2018]p126

物(色)心の不動が問われるが、心、不動に住するを得るもまた動である。なぜなら、動を畏れて不動に執し、六識を滅し、空寂涅槃を證して、常に聞かず。禪味に貪著し、二乘涅槃に墮す、これは無恵方便の縛と名づける。対して、菩薩は 六根本来不動を知って常に聞く、これが恵有る方便の解である。

即ち無恵の不動であり、實際は亦是動である、これは無恵之定、邪定、非正定である。

二乘人の即ち、「方便無き恵の縛」を明かして、あらためて『維摩經』によって菩薩の方便の有無を問う。無方便恵縛と有方便恵解・無恵方便縛と有恵方便解というのは、

何謂無方便恵縛？ 菩薩以愛見心、莊嚴仏土、成就衆生。於空無相無作法中、而自調伏、是名無方便恵縛。 韓[2018]p126

何謂有方便恵解？ 菩薩不以愛見心、莊嚴仏土、於空無相無作法中、而自調伏、是名有方便恵解。

菩薩にも以愛見心(無方便)と不以愛見心(有方便)の相違があり、更に

無恵方便縛？ 愛愛涅槃、見見諸仏土。證得六根為仏土、不動為莊嚴。證得六根不動、了貪嗔癡性空。見空取空為證、厭生死、住涅槃。是名無恵方便縛。

有恵方便解？ 菩薩以愛見心、愛愛涅槃、見清淨六根為仏土、不動為莊嚴。證得六根不動、了貪嗔癡性空。見空不取空為證、不厭生死、不住涅槃。是名有恵方便解。

と『維摩経』から見空取空、厭生死、住涅槃(無恵)と見空不取空、不厭生死、不住涅槃(有恵)の相違を引用している。『維摩経』の縛解には二乗に勝る菩薩の見解にも方便の有無、恵の有無があることをいうが、結局、有方便恵解、有恵方便解に帰着することが『維摩経』と『無生方便門』の意であり、『無生方便門』は三種人の優劣にあっても、有方便恵解、有恵方便解をもって二乗批判の根拠とする。つまり定(方便)と恵の一体は、『無生方便門』の教説に他ならない。確かに「従定発恵」の語は『無生方便門』に見いだせるが、その論理は定恵一体に帰着しているのであり、従定発恵の教学的通説が批判されているのである。⁽²⁰⁾

もとより『維摩経』の縛解は「菩薩」の問題だが、『無生方便門』では明らかに三種人の優劣に配され、二乗批判を展開する。ここにも従定発恵の教学的通説が批判されているのであり、定恵一体は、『無生方便門』の教説である。確かに「従定発恵」の語は『無生方便門』に見いだせるが、その論理は定恵一体に帰着している。

第二開智恵門の基本原理解である菩薩の「知六根本来不動」「聞不動」もまた『無生方便門』第一総彰仏体が提示した「五処解脱」「一切処解脱」の禅定=解脱論の基本構図と語彙こそ違えるが別ではない。この不動は二乗の「執不動即動」に対する菩薩の「離二辺」である不生、無生の意である。

第二開智恵門の『維摩経』に依る縛、解の煩瑣な引用になったが、無方便恵縛と有方便恵解(方便無き恵は縛、方便有る恵は解)、無恵方便縛と有恵方便解(恵無き方便は縛、恵有る方便は解)、この縛と解は、無方便恵縛(二乗人在定不聞、出定即聞)と無恵方便縛(二乗之人、将心住不動、亦是動)、有方便恵解と有恵方便解であり、縛は二乗、解は菩薩の立場で、しかも方便は「定」を意味していよう。

そして神会の四句批判にいう非解脱心、亦是法縛心、即ちすでに見た(-)『壇

語』(15)に云う、

本体空寂、從空寂体上起知、善分別世間青黃赤白、是惠。心不隨分別起、是定。…
中略…住心看淨、起心外照、攝心內證、非解脫心、亦是法縛心、不中用。⁽²¹⁾

(楊本 p9、『壇語』 p84)

神会の四句批判にあたる住心看淨以下、心を起こせば そのまま非解脫心、法縛心となる。法縛心(縛)、解脫心(解)は、『無生方便門』の縛(法縛心)解(解脫心)に対応している。

『無生方便門』の解縛、邪正、定(方便)有無、恵有無 煩瑣な二乗批判の論理は、神会坐禪(北宗)批判の論理へ、菩薩二乗の優劣がそのまま翻案されることは、この場面でも看取できる。

神会の(一)『壇語』に続けていう、

只如凝心入定、墮無記空。出定已後、起心分別、一切世間有為、喚此為恵。經中名為妄心。此則恵時則無定、定時則無恵。如是解者、皆不離煩惱。

(楊本 p9、『壇語』 p84)

凝心入定は無記空に墮するのであり、經中には妄心と名づける。これは恵時には無定、定時には無恵であり、不動ならんと欲して翻って動く。

(四)『南陽和尚問答雜徵義』には、

凝心取定、或有住心看淨、或有起心外照、或有攝心內證、或有起心觀心而取於空、或有覺妄俱滅、不了本性、住無記空。

(楊本 p76)

凝心、住心、作意は住無記空に同じであり、凝心入定、墮無記空とは、『無生方便門』の二乗人在定無恵、在定不聞に他ならない。

(一)『壇語』「此則恵時則無定、定時則無恵」の一段を検討する。

神会が(一)『壇語』只如凝心入定、墮無記空。や、(四)『雜徵義』凝心入定…不了本性、住無記空というのも、坐禪の属性である四句の批判だが、

『無生方便門』では 二乗人の歡喜即動、畏動執不動。滅六識、證空寂涅槃を批判する「二乗批判」を承けて、二乗人を北宗に配しての批判に他ならない。

上の神会『定是非論』冒頭、本論の趣旨をのべる下りに、

問曰、有何因縁而修此論 答曰、我聞心生即種種法生、心滅即種種法滅者、一切由己、妄己即凡。古聖賢皆染便諍果。世情逐塊、修無生以住生、学人迷方、欲不動而翻動。

(楊本 p17)

答えて曰く、「我れ聞く〈心生ずれば即ち種種の法生じ、心滅すれば即ち種種の法滅す(『起信論』)〉とは、一切は己に由り、己を忘ずるは即ち凡なり。古の聖賢は皆な〈染は便ち諍の果なり〉と。世情は塊を逐い、無生を修して以て生に住す。学人は方に迷い、不動ならんと欲して翻って動く。

というのも、『無生方便門』の二乗批判を敷衍した説示と理解できる。「凝心入定」の四句以来、作意、念起、無記空とそれらは 此則恵時則無定、定時則無恵を結果するほか無いのである。

3 調伏不調伏

今ひとつ調伏、不調伏を検討しておく。『無生方便門』の二乗の定義を神会は北宗(普寂)に配して批判した。「四句」批判は声聞法(調伏)批判に重なるが、もとより調伏、不調伏は『維摩経』文殊師利問疾品第五に依る、

文殊師利。有疾菩薩應如是調伏其心不住其中。亦復不住不調伏心。所以者何。

若住不調伏心是愚人法。若住調伏心是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏不調伏心。離此二法 是菩薩行。(T14p545b)

不調伏(愚人法)、調伏(声聞法)の二法を、共に越える行処が菩薩行であり、それは神会の云う恵能の實踐(能禪師行処)を指してもいる。調伏、不調伏とはなにか、神会『定是非論』(11)の四句批判を再度掲げる。

遠法師問、何故能禪師不『凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證』、何者は能禪師行処。和上答、此是調伏心。遠法師問、應不凝心入定、不住心看淨、不起心外照、不接心内證。和上答、此是愚人法。離此調伏不調伏二法、即是能禪師行処。(楊本 p30)

なぜ恵能禪師は「四句」を否定するのか、恵能禪師の方法とは。

神会が答える、北宗の坐禪である『凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内

證』四句の法は、調伏心である(即ち「声聞法」二乗の立場である)。また逆に四句を否定する(不調伏心)のは「愚人法」即ち凡夫の立場である。この調伏、不調伏の二法を離れるのが恵能禪師の行処である。

恵能の行処とは、菩薩位(行処)に他ならず、また神会自らの立処(菩薩行)でもある。北宗の坐禪が二乗の「調伏心」であり、『無生方便門』の三種人の別に根拠があるとすれば、それは『無生方便門』(そして神秀)は「三種人」の菩薩位を立処とすることを意味しよう。つまり三者は共通の論理で同等の位置(菩薩位)に就くことになる。

上の『維摩経』の一節は別に『雑徴義』(11)にも引かれて、

又、『維摩経』云、調伏其心者、是声聞法。不調伏心者、是愚人法。人(仁)者既用心、是調伏法。若調伏法、何名解脱者。須陀洹亦調伏。斯陀含亦調伏。阿那含、阿羅漢亦調伏。悲想定及非非想亦調伏。四禪亦調伏。三賢並皆調伏。若為鑑別。若如此定者並未解脱。(楊本 p72)

と『維摩経』の引用を明言して用心するもの、四禪三賢も調伏、未解脱者である。しかもその直前の説示には、神会の凝心入定(不凝心入定)や、調伏不調伏に重なる別の語彙として作意、不作意がある、

和尚問諸学道者、今言用心者、為是作意不作意。若不作意、即是聲俗無別。若言作意、即是有所得。以有所得者、即是繫縛故、何由可得解脱。声聞修空住空、即被空縛。若修定住定、即被定縛。若修静(淨)住静(淨)、被静(淨)縛。若修寂住寂、被寂縛。⁽²²⁾

(楊本 p72 『壇語』12注 p66 参照)

と、作意(有所得、繫縛)、不作意(聲俗無別)の語を取り上げて、愚人法(不調伏)と声聞法(調伏)の意で、『維摩経』の三種人に比定するのだが、批判対象たる北宗「四句」は調伏、作意、有所得、繫縛、修空住空(空縛)、修定住定(定縛)に終始する。その意味も『無生方便門』三種人の二乗(批判)の構図に共通である。

『無生方便門』(第三不思議門)に云う、

起心思議是縛 不得解脱、不起心思議 即離系縛 即得解脱。…是名不思議智恵解

脱法門

韓[2018]p136

と、心の起、不起が縛と解を分かち、起心は縛であり、心(思議)不起は系縛を離れ、解脱を得る。これが第三不思議智恵解脱法門である。この心(意)の起、不起が縛と解を、染、浄を衆生と仏に分かつというのは『無生方便門』五門共通の基本論理である(後述、楊本 p72、『壇語』 p67 注参照)。

そして十八界見聞覚知の当所で不動、意識不生、不分別が顕現することが、菩薩の正定である。⁽²³⁾

神会によって北宗「四句」は調伏、作意、有所得、繫縛として徹底排撃されるが、その根拠は『維摩経』三種人を承ける『無生方便門』の二乗批判であり、離二辺の菩薩位(菩薩行)である。調伏、作意、有所得、繫縛の徹底排撃は、無念に帰着するのみならず、体用、定恵の展摂関係を自らの立処として反措定する。

(四)『壇語』 本体空寂、従空寂体上起知、善分別世間青黄赤白、是恵。心不隨分別起、是定。

特に、善分別世間青黄赤白、心不隨分別起は、『無生方便門』第一総彰仏体が五処解脱、一切処解脱で典型的に定式化した意と五根との作用関係で、念不起から意が五根に同縁しない「五処解脱」「浄法界」の論理に等しいのである。

(宇井[1935]p362 参照)

『無生方便門』(第三不思議門)に云う、

起心思議是縛 不得解脱、不起心思議 即離系縛 即得解脱。…是名不思議智恵解脱法門

韓[2018]p136

と、心の起と不起が縛と解を分かち、起心は縛であり、心(思議)不起は系縛を離れ、解脱を得る。…これが第三不思議智恵解脱法門である。ここでも心(意)の起、不起が縛と解を分かち、すでに見た染、浄を衆生と仏に分かつという『無生方便門』五門共通の基本論理である(後述)。

『無生方便門』は三種人の特に二乗と菩薩の相違を、調伏に限らず種々の場面で設定して、菩薩の優位を『無生方便門』自らの立処、即ち禪の優位性とし

て説く、それが『無生方便門』の一貫した主題なのである。

4 神会『壇語』(16)と『無生方便門(大乘五方便)』第五了無異門

神会の北宗批判と『無生方便門』との教義の影響関係を検討した。ここに北宗批判とは別に、『無生方便門』の影響を考えたい神会の説示がある。『壇語』(16)に云う、

各各至心、令知識得頓悟解脱。

若眼見色、善分別一切色、不隨分別起、色中得自在、色中得解脱、色塵三昧足。

耳聞声、善分別一切声、不隨分別起、声中得自在、声中得解脱、声塵三昧足。

鼻聞香、善分別一切香、不隨分別起、香中得自在、香中得解脱、香塵三昧足。

舌嘗味、善分別一切味、不隨分別起、味中得自在、味中得解脱、味塵三昧足

身覺種種觸、善能分別觸、不隨分別起、觸中得自在、觸中得解脱、觸塵三昧足

意分別一切法、不隨分別起、法中得自在、法中得解脱、法塵三昧足。

如是諸根善分別、是本惠。不隨分別起、是本定。 (『壇語』p93、楊本p10)

この説示にはすでに『壇語』16注に詳論があつて、『華嚴經』の一節(卷七賢首品)の一段を参考資料として掲げる。即ち『華嚴經』經文に、

於色塵中入正受、於眼根中三昧起、現眼於色起、定心不亂、知眼無生、無自性、了空寂滅無所有。東西南北、地獄、餓鬼、人、天、凡聖、男女、有情、無情、一身多身、一法、多法、並如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意 色声香味觸法、見聞覺知、並遍法界。⁽²⁴⁾

(T9p438c/T10pp77-78) 『壇語』16注(p96)

とあるのを経証としてあげるが、ここに一つ興味ある問題が浮上する。

『無生方便門』を始めとする『五方便』諸本の第五は「了無異門(自然無礙解脱道)」と称される。『無生方便門』では第五了無異門は欠本であるが、『五方便』別本(『大乘五方便北宗』之一、『五方便之諸經要抄(P.2836)』)によって復元と推理が可能である。(宇井、久野論文は『大乘五方便北宗』之一を使用している)

『五方便』諸本の五門体系の第五了無異門(自然無為道)は『華嚴經』卷七賢首品を素材とする(「所依經典」ではないことは後述)ことは宗密以来、注目さ

れてきた。そして『壇語』注が指摘する『華嚴經』（卷七賢首品）の一段は、実際、『五方便』諸本（『大乘五方便北宗』之一、『五方便之諸經要抄（P.2836）』）の第五了無異門にそのまま引用されている。この第五門の教理についても第一総彰仏体の十八界を体用、浄染で理解する基本原理（一切処解脱）の論理との共通性を指摘できる。

まず以下に、韓本所収の六本に依って第五了無異門を比較検討してみよう。

『五方便』諸本の第五了無異門（自然無礙解脱道）該当箇所を挙げると、

一 『大乘無生方便門』（S.2503）第五自然無礙解脱道（1-5）（欠）韓〔2018〕p112

二 『通一切經要義集』「第五了無異門」（2-5）

於眼入正受 - 遠塵、於色三昧起 - 離垢。示現色法不思議、諸天世人莫能知 - 了無異。
韓〔2018〕p138 「正受」は『六十華嚴』

於色法入 - 離垢、於眼起 - 遠塵。觀眼無生無自性、說空、寂滅、無所有 - 了無異。

又於眼根中入正受 - 根不礙塵、於色法中三昧起 - 塵不礙根。已上了無異。

又於眼入正受 - 無礙道、於色法中三昧起 - 解脱道。

又於眼根中入正受 - 本覺、於色法中三昧起 - 始覺。

又於眼根中入正受 - 理仏性、於色法中三昧起 - 一事仏性 韓〔2018〕p160

三 『大乘五方便北宗』之一 韓〔2018〕p161、久野〔1940〕p159-71

「第五了無異門」（3-5）『華嚴經』卷七賢首品 韓〔2018〕p199

眼与色、心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有、耳聞声心不起、是真空、声不染根、聞自在、是妙有。鼻舌身意、並如前解。…中略… 韓〔2018〕p198

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是無相三昧、眼与色互相用、是無作三昧。

耳鼻舌身意、並如上解。眼亦能見、亦能聞、亦能嗅、亦能嘗、亦能知。耳鼻舌身意、並如上解。色声香味触法、見聞覺知、亦如前弁。

於眼根中入正受、於色塵中三昧起。 示現色法不思議、諸天世人莫能知。

於色塵中入正受、於眼根中三昧起、現眼於色起、定心不乱、知眼無生、無自性、了空寂滅無所有。東西南北、地獄、餓鬼、人、天、凡聖、男女、有情、無情、一身多

身、一法、多法、並如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意 色声香味触法、見聞覺知、並遍法界。T09p438c(60華嚴經) 韓[2018]p199

四 『大乘五方便北宗』之二 韓[2018]p204

「第五了無異門」(4-5) 欠

五 『五方便之無題』 第五「第五了無異門」(5-5) 欠 韓[2018]p214

六 『五方便之諸經要抄(P.2836)』 「第五了無異門」(6-5)

…長短無異、高下…無異… 於花嚴經賢首菩薩品中者、六根入出定義、菩薩得方綱三昧、一切方中現身、入出自在、且於六根指授。(以下、法華經 涅槃經 維摩經の引用に次いで 大定、大恵の定義をめぐる議論が続く)

問 是麼是大定、大恵 答 根不碍塵、塵離染即是大定。所以言大定者、五根与塵合時、意識不与五色同縁。五識無分別則是定。定則智、智則是成所作智。智中含恵、故名大定。大定塵不碍根、根離染則是大恵。 韓[2018]p220

所以言大恵者、五根与根合時、由心離念、五識不生。不生是恵、恵則無碍恵、恵中含定、故名大恵。

於眼根中入正定、於色塵中從定出。示現色法不思議、一切天人莫能知。於色塵中入正定、於眼起定心不乱。説眼無生無有起、性空寂滅無所作。於耳根中入正定、於声塵中從定出。分別一切語言音、諸天世人莫能知。於声塵中入正定、於耳起定心不乱。説耳無生無有起、性空寂滅無所作。於鼻根中入正定… 於舌根中入正定… 於身根中入正定…於意根中入正定… 性空寂滅無所作。(T9p438c/T10pp77-78)

韓[2018]pp220-21、久野[1940]p159、柳田[1999]p262 参照 2836

六 『五方便之諸經要抄』の「第五了無異門」(6-5)は此に次いで、『華嚴經』の引用が続くが以下に耳鼻舌身意の五根、声香味觸法の五塵云々と八十華嚴(T10p77c-78a)が引かれる。以下、華嚴經の続き、

於花嚴經 賢首菩薩品中者、六根入出定義、菩薩得方綱三昧? 一切方中現身、入出自在、且於六根指授。於眼根中入正定、於色塵中從定出、示現色性不思議、一切天人莫能知、於色塵中入正定、於眼起定心不乱、説眼無生無有起、性空寂滅無所作(T10p77c-78a) …(以下華嚴經經文省略。)

所以言大空者、五根与塵合時、意識不与五色同緣。五識無分別則是空。空則是智、智則是成所作智。智中含惠、故名大惠(空)。空空有變、存而不存、定處造而無遺。塵不見根、根離染則是大惠。所以言大惠者、五根与塵合時、由心離念、五識不生是惠、惠則無碍惠、惠中含定、故名大惠。 韓[2018]p223

以上が六本の華嚴經関連部分である。

そこで三『大乘五方便北宗』之一「第五自然無碍解脫門(了無異門)」(3-5)に沿って、『華嚴經』卷七賢首品を素材とする意味を考えておく。

第五自然無碍解脫門(了無異門)(3-5)、冒頭の一段に云う、

無相法中、無異無分別。心無分別、一切法無異。…並皆無異。了無異、自然無碍解脫道。一切無碍人、一道出生死、非長亦非短、解脫人所行。

韓[2018]p197、久野[1940]p159-71)

この一段は、心無分別こそ、根本の原理であって、次に無碍道、解脫道、無住道の三道を立てるが無碍道は心無分別(心不碍境、即心非心、用心不立心)に他ならない。

ただ重要なのは第五自然無碍解脫門(了無異門)に至っても、第一綵彰仏体以来の陰入界をめぐる十八界解脫の論理と共通性を見ることが出来ることである。即ち「第五了無異門」(3-5)も眼見色心不起、是真空以下に続けて、心色問題を繰り返しつつ、『華嚴經』の引用に至るのである。即ち、

眼与色、心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有、耳聞声心不起、是真空、声不染根、聞自在、是妙有。鼻舌身意、並如前解。…中略…

韓[2018]pp198-199、宇井[1935]p491

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是無相三昧、眼与色互相用、是無作三昧。耳鼻舌身意、並如上解。眼亦能見、亦能聞、亦能嗅、亦能嘗、亦能知。耳鼻舌身意、並如上解。色声香味触法、見聞覚知、亦如前弁。 韓[2018]p199

於眼根中入正受、於色塵中三昧起。 示現色法不思議、諸天世人莫能知。

(これに続いて以下『華嚴經』卷七賢首品の引用が続く)

於色塵中入正受、於眼根中三昧起、現眼於色起、定心不乱、知眼無生、無自性、了

空寂滅無所有。東西南北、地獄、餓鬼、人、天、凡聖、男女、有情、無情、一身多身、一法、多法、並如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意 色声香味触法、見聞覺知、並遍法界。(T9p438c/T10pp77-78) 韓[2018]p199、(『壇語』注 p96、田中 2p461、久野[1942] p159 等参照)

(※於色法中入正受、於眼起定念不乱「60 華嚴」、於眼根中入正定、於色塵中從定出、示現色性不思議「80 華嚴」)

更に続き、

問、是是淨心體？答、覺性是淨心體。比來不覺、故心使我今日覺悟、故覺使心。所以使伊辺看、向前、向後、上下十方、靜闇、明闇、行住坐臥俱看。故知覺即是主、心是使。 韓[2018]pp200-201、印順 p178/ 邦訳 p185、『壇語』注 p72 参照
覺性こそ淨心體である、不覺の故に、心が我をして今日、覺悟せしむ、故に覺は心を使う。「覺使心」と覺性の用を説いて、所以に伊をして向前、向後、上下十方、靜闇、明闇を看せしめ、行住坐臥、俱に看ず。故に知る覺は即ち是れ主、心は是れ使である。

また、『大乘五方便北宗』之一、第五自然無碍解脫門の続きに、智門と惠門を問うて、

答、意根是智門、五根是惠門、轉意成智、見聞覺知是惠。由開智惠、故得身心不動。由身心不動、境界不傷。由境界不傷、玄功不間斷。由玄功不間斷故、六根不起。…一切法如如平等 韓[2018]p202、宇井[1935]p496
続く智惠の説示は、意根と五根を智と惠に配して、意を転じて智と成し、智惠を開くに由って身心不動を得る。

身心不動に由って、境界を損なうことはない。その玄妙の作用は間斷がない、それ故に六根不起である。

先には『華嚴經』(卷七賢首品 T9p438c/T10pp77-78)の長文引用が見られるが、問題は『華嚴經』引用部の前後の「了無異門」の教説であって、

覺性是淨心體。…<中略>俱看。故知覺即是主、心是使。 韓[2018]pp200-201
という、意根是智門、五根是惠門から六根不起への顛末など、語彙こそ異なる

が、『無生方便門』第一総彰仏体以来の心体離念から浄法界(一切処解脱)の展開に至る「心不起」と「六根不起」の基本原理が一貫しているといえるだろう。

しかも「覚即是主(韓[2018]p220)」に至っては、『華嚴経』の依用を超えた『無生方便門』(『五方便』)の独自の主張「禪主教徒」(会通)の教判が貫徹しているといえる。

第五了無異門然り、『無生方便門』の全体を貫くのは、第一総彰仏体が提示した基本原理なのであって、經典に沿って表現を替えながら、「禪主教徒」で諸經典を会通せんとする意図をうかがわせる。これが各經典を「所依經典」とは見なせない所以であり、宗密「通経方便」(『大疏抄』)という理解とは全く異なる『無生方便門』の根本動機(禪主教徒の教判)⁽²⁶⁾なのである。

印順も第二開智恵門の六根不動を取りあげるが五門五方便の性格を第一第二で離念門と不動門といった分類をしている(印順[1971]邦訳 p187)。また、北宗禪で一般に行われた方法は、「離念門」(不動門)のそれであったという(同 p192)が、その第一離念門の主題こそ東山法門の成仏と解脱の基本原理であって、第一総彰仏体で定式化された離念門の原理が以下四門にも語彙を替えつつ貫徹される。つまり四門(諸経)を会通するのである。即ち、『無生方便門』の五門で展開される基本原理とは、以下の如く、

第一総彰仏体 是没是真如? 心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故、色解脱。心色俱離、即無一物、是大菩提樹。 韓[2018]p115-6

心不起 以下の 浄法界の論理が語彙を替えつつ、以下の四門(諸経)を会通する。

第二開智恵門 是没是不動。答心不動。心不動是定、是智、是理。耳根不動是色、是事、是恵。此不動是從定発恵方便、開恵門。 韓[2018]p121、田中[1983]p497 参照
心不動は定、智、理、耳根不動は色、事、恵の關係であり、「五根惣是恵門」に対し「非但能発恵、亦能正定、是開智門」に続けて、「意根為智門」「意根不動是開智門」といって、意の不動こそ開智の定義なのである。韓[2018]p122、印順[1971]邦訳 p184 以下の諸門も基本原理の要諦は一貫している。

第三不思議解脱 起心思議是縛 不得解脱、不起心思議 即離系縛、即得解脱。…

是名不思議智惠解脫法門

韓[2018]p136

第四明諸法正性 達摩和上解云、心不起是離自性、識不起是離欲際、心識俱不起、是諸法正性。如水大流盡、波浪即不起。如在意識滅、種々識不生…(尾欠)

韓[2018]p136

第五了無異門 眼与色、心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有、耳聞声心不起、是真空、声不染根、聞自在、是妙有… 覺性は淨心体。比来不覺故、心使我今日覺悟、故覺使心。

韓[2018]pp198-199

印順の見解は「離念門」で完結していると云い、一方「第二不動門」と二門を本質、作用(体用具足)関係に対応させて理解している。(印順[1970]原 p146/ 邦訳 p185、同原 p165/p208)それは『無生方便門』第一総彰仏体が、東山法門の基本原理を保存しており、第一総彰仏体の基本論理によって以下の四門諸経を会通(禅主教徒)する構想であることから生まれた理解であろう。『無生方便門』には、五門の諸経を会通しようとする意図が一貫している⁽²⁷⁾。

そして神会『壇語』(16)(注 p93)であるが、そこに引かれる『華嚴経』の一節が神会の説示に通底していることの指摘は偶然ではなかった。惠眼にもその指摘は『無生方便門』第五了無異門の主題に一致した。神会もこの「第五了無異門」を知悉していたと思われる。

即ち、『無生方便門』五処解脫の影響を指摘できるが、では『華嚴経』を素材とした第五了無異門の主題とはなにか。それは神会にとっていかなる意味をもっていたのか。

再び、神会『壇語』16の該当部分を想起しよう、

各各至心なれ、知識をして頓悟解脫を得せしめん。

若し眼の色を見て、善く一切色を分別し、分別起つに随わざれば、色中に自在を得て、色中に解脫を得る、色塵三昧足れり。(眼以下、五処の解脫は同様の構図である)

これは真如と無念を体用で構成しつつ(一)『壇語』(15)に引いた根塵識のありさま、即ち、

空寂体上に知が起ち、世の青黄赤白を分別する恵と、分別起つも不動不染の定(心)

と。真如と無念の体用関係で云えば善く無念を見る者は、見聞覚知が起つても、常に空寂である。

と云う神会の無念為宗と別ではない。しかもそれは『無生方便門』第一総彰仏体の浄法界をめぐる「一切処解脱」の基本原理に他ならない。

かくして、『壇語』注(p96)は、神会の説示と『華嚴経』卷七賢首品との共通性を指摘したのだが、神会の説示は『華嚴経』を想起させるのは確かだが、なにより『無生方便門』第五了無異門に於いて『華嚴経』を禅主教徒の教判で会通する『無生方便門』の教理とそれを承ける神会の教理の共通性として、理解できるのである。

しかも『無生方便門』の構想は、『無生方便門』第一総彰仏体で定式化された五処解脱、一切処解脱(歴縁対境止観)の基本原理を五門全体に貫徹させる「禅主教徒」の教判の構想であった。

『五方便(無生方便門)』第五了無異門は『華嚴経』の祖述に止まらず、第一総彰仏体以来の離念の体と五処解脱・一切処解脱の基本原理(成仏=解脱論)を承ける論理の一貫性が貫かれているのである。⁽²⁸⁾

一方、神会の説示にも『無生方便門』(『五方便』)との類似を各所に見いだせるが、それは神会が五門の要諦を全体として知悉していた証拠といえる(曰く二乗批判、曰く菩薩位、曰く無念、そして一切処解脱としての『華嚴経』)のである。⁽²⁹⁾

『無生方便門』は東山法門の禅と教学仏教諸派との遭遇状況にあつて、「禅主教徒」の教判の確立に向けた禅教交渉の記録と云える。その基幹部分は神秀の主導によるだろうが、神会も『無生方便門』あるいはそれに相当する神秀(そして恵能も共有する)の東山法門の教説の基幹部分を継承する。

神会の特異性を強調する従来論調は、道信以来の新たな禅定観を源流として、それを継承する『無生方便門』の一切処解脱を全く把握できなかったことによる。⁽³⁰⁾

『壇語』別所では『楞伽経』の八識説も表明されるが、『無生方便門』の教説の

密接な影響には比べるべくもない(『壇語』8p48)。神会の北宗批判の教理(二乗批判)の前提的了解として、神会の教説は、『無生方便門』の基本原理と教説を継承していると云え、神会の坐禅批判の視座は、東山法門の基本的立処本流なのである。

『無生方便門』第一総彰仏体の五処解脱・一切処解脱(対境止観)を中心とする教説、それは道信以来、一貫して東山法門に継承されてきた「五処解脱(一切処解脱)、即一切処浄、即浄法界、是仏界」という端身常坐とは異なる禅定観でもあった。神会『壇語』に継承されていることを指摘した。『維摩経』を南宗禅の核心と理解するなら、すでに身儀としての坐禅ではない。それは『維摩経』弟子品に、

心不住内, 亦不在外, 是為宴坐。如此坐者, 仏則印可。 (T14-539c)

と云う、宴坐に倣って坐と禅と呼んだままで、身儀の坐なのではない。菩薩の立場からする二乗批判には身儀は克服されているのである。神会の理解では『無生方便門』以降の普寂、降魔蔵こそ墮二乗、東山法門からの逸脱であった。⁽³¹⁾

四 結語 神会と北宗

北宗とは東山法門の最下限たる法如(638-689)、神秀(605? -706)といった、北上第一世代の禅と京洛の教学仏教との最初の遭遇という事態のことである。広義には北宗とはこの二者の遭遇によって生まれた運動であり、その最初の記録が『無生方便門』であった。⁽³²⁾

神秀が主導した『無生方便門』の動機は「禅主教徒」の禅教判釈として東山法門の古層(基本原理)である成仏論や禅定論を諸教に優る禅宗原理として提示することにあった。

『無生方便門』には神秀と東山法門の古層(基本原理)が貫かれているが、『無生方便門』ですらすすでに神秀と王都の仏教との交渉の結果といえるだろう。

東山法門は、それ自身が教学の総括を経て誕生したといえるのだが、その結果たる禅が改めて京洛諸教(経)との交渉融合に臨み「禅主教徒」の諸教会通論

を五門に展開するのである。⁽³³⁾

「北宗」の基本性格が上述の如くであったとして、しかし、『無生方便門』を原形としながらも、教学との遭遇交渉は不可避であった北宗の性格から『五方便』諸本の流動性もまた不可避であった。諸本の各論は、いまは立ち入れないが、つまり『五方便』諸本は、綱要書と呼ぶにはいまだ流動的な思想の運動を反映した、綱要形成過程の講本とでもいうべき性格を持った論書と考えられる。というのは『五方便(通一切経要義集 S2503)』には通・釈といった語彙釈といえる記述が散見されるからで、(柳田聖山はそれを観心釈と理解している。柳田[1999]p258)北宗禅に集った多くの学人の研究や講義の記録と理解できよう。そこには『無生方便門』の帰属問題とは別に『五方便』諸本の帰属問題も存在している。⁽³⁴⁾

柳田聖山『北宗禅の思想』で『五方便之諸経要抄(P.2836)』「第五無異門」、唯有知見独存、光明遍照、無生来是、則解脱道離染(韓[2018]p222、柳田[1999]p262)に言及して、「知見独存と無碍解脱は、実は南宗のもの」「既に南宗の影響が顕著である」といい、自身は『五方便之諸経要抄(P.2836)』と神会の影響の前後関係を決めかねるのだが、この一段は何も『五方便(P.2836)』に特別なものではない。「南宗のもの」は神会に始まるという臆見が判断を迷わせたのだが、上来考えてきたところ、すでに『無生方便門』の教説と神会の説示には多くの共通点があり、その基幹部分に矛盾対立はない。『無生方便門』の基本原理は、神秀も神会も、そして神会の理解では惠能も共有する。それが道信以来の東山法門の古層(基本原理)であり、つまり『無生方便門』の基本原理は他ならぬ南宗の源流なのである。⁽³⁵⁾

対して神会は、『無生方便門』の基本原理(東山法門の古層)を共通認識として、そこから逸脱した狭義の北宗とも云うべき、きわめて限定的な勢力である普寂、降魔蔵の坐禅を『無生方便門』三種人の二乗批判を用いて四句に総括して批判した。⁽³⁶⁾

三種人に云う菩薩の位に対して、坐禅(凝心入定)は二乗(調伏)であるが、神

会の批判では普寂や降魔藏はその二乗に墮していた。ただ神会は普寂を正しく理解していたのか、普寂の実像は神会の批判する二乗坐禪に執するものではなかったことは、すでに共通の認識であろう。

「第七祖大照和尚寂滅日齋讀文」⁽³⁷⁾(739?)「形仮塵俗而頓悟真乘」といい、「乘最上乘 來成正覺」の語と共に、坐禪をひろく用いたことも「初学坐禪」(『楞伽師資記』道信章)という接化の了解があったかも知れない。

『大通禪師塔銘』には戒を師とし、禪を依り処とし、不染、無取を悟入の門(田中[1983]p553)とすると記し、齋文の語句(乘最上乘、開五方便、頓悟真乘)は、『五方便』の主旨に準ずる。とすれば三種人の相違は当然了解されていたであろう。『楞伽師資記』道信章にも「初学坐禪」(柳田[1972]p248・p255)の指示があるのは重要である。

普寂の周辺で『五方便』諸本が形成されたなら、『五方便』諸本は特に身儀(常坐)を主題としてはいない以上、『無生方便門』の継承者である普寂たちは、初学坐禪には接化の方法として自覚的であったのではないか。神会の批判する四句の「坐禪」に普寂自身も文字通り戦略的に駆使したのであるなら、単純に普寂の立場を『五方便』の二乗批判に当てることも不当であろう。

神会の普寂批判は逆に「師承旁、法門漸」(楊本 p32)という非難から普寂個人の誹謗まで、神会の曲解と党派性が際立つばかりである。⁽³⁸⁾

普寂門下は盛大であったが、そもそも東山法門の末裔と王都の仏教との遭遇融合の事態そのものが北宗であるとすれば、急速な教勢の拡大も、「普寂一派の北宗弟子たちの由々しい御用化、貴族化の偏向を転換」(孫[2021]p240・p254)という以前に、禪教交渉の場に学人が参集し、活発な論議が起こった事態を想定するのが自然であろう。⁽³⁹⁾

北宗という王都に登場した東山法門は、その登場と浸透の過程から、自ずと禪教の交渉融合を課題とした(印順[1972]邦訳 p192)。また神会が東山法門(神秀・恵能)の直截な解脱論を宣揚するのも、『無生方便門』の基本原理「一切処解脱」の継承として理解可能である。前者はいわば広義の「北宗」である。一

方その外部で恵能に代表される東山法門の基本原則を継承する運動も存在した。そのような差異が南北を分かつのだが、そこでは神会も東山法門(一頓入超 頓悟成仏)の末裔であって、その後の南宗とは東山法門の基本原則(『無生方便門』「一切処解脱」はその一例)を継承する運動だったのである。

今後の課題

初期禅宗に、「端坐」とは異なる東山法門の独自の禅定観を想定して『無生方便門』「一切処解脱」や、その源流たる天台止観「歴縁対境止観」に至った。従来、恵能、神会の南宗禅は北宗禅の批判を通して自由闊達な日常性に向けて禅を解放したと理解されたが、それは『無生方便門』「一切処解脱」や十八界解脱こそ日常性の内実であることを見逃していたのである。この主題化されなかったカテゴリーを顕在化させることで、禅思想史を貫く新たな補助線を引くことができる。これら坐禅とは異なる禅定の概念によって初期禅思想にあらたな問題の構図が浮上するだろう。

『悟性論』『禅門経』、『頓悟要門』の坐禅批判、『六祖壇経』三十六対法、そして『首楞嚴経』の登場など、馬祖登場直前までの禅思想に『無生方便門』の影響は見いだすことができ、検討すべき素材は多い。一方で『無生方便門』と同時期の『修心要論』『観心論』を取っても『無生方便門』とは異なる課題と主張があり、『五方便』諸本の帰属問題も手つかずの問題といえる。

略記

伊吹 [1992] 伊吹敦 「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷沢神会」(三崎良周 編『日本・中国仏教思想とその展開』所収、山喜房仏書林、1992)

伊吹 [1997] 伊吹敦 「特論「南宗禅」の誕生」(『シリーズ・東アジア仏教(新仏教の興隆：東アジアの仏教思想 2)』)第三巻 春秋社 1997

伊吹 [2009] 伊吹敦 「「東山法門」の人々の伝記について(中)」2009 東洋大学

伊吹 [2012] 伊吹敦 「「大乘五方便」の成立と展開」『東洋学論叢』37 東洋大学 2012

伊吹 [2016] 伊吹敦 「初期禅宗と『大乘起信論』」『東アジア仏教学術論叢』巻4 東洋大学 2016.02

- 伊吹 [2021] 伊吹敦 「敦煌本『壇經』から『曹溪大師伝』へ — 一八世紀後半の長安における荷澤宗の思想的変遷 —」 『印度学仏教学研究』 70-1 日本印度学仏教学会 2021.12p306
- 印順 [1971]: 印順 『中国禅宗史 - 從印度禅到中華禅』 (正聞出版社、伊吹敦訳、山喜房仏書林 1997)
- 宇井 [1935] 宇井伯寿 『禅宗史研究』 (岩波書店 1935)
- 賈 [2013] 賈晋華 『古典禅研究 中唐至五代禅宗發展新探(修訂版)』 (上海人民出版社、邦訳、汲古書院 2017)
- 韓 [2013] 韓伝強 『禅宗北宗研究』 (宗教文化出版社 2013)
- 韓 [2018] 同 『禅宗北宗敦煌文献録校与研究』 (江蘇人民出版社 2018)
- 久野 [1940] 久野芳隆 「北宗禅 - 敦煌本発見によりて明瞭となる神秀の思想」 (『大正大学学報』 30・31、1940)
- 孫 [2018] 孫昌武 『孫昌武文集 19 禅宗十五講』 (中華書局 2019)、衣川賢次訳 『禅についての十五講』 (東方出版 2021)
- 田中 [1983] 田中良昭 『敦煌禅宗文献の研究』 (大東出版社, 1983) (『道信研究』 1964)
- 田中 [2009] 同 『敦煌禅宗文献の研究 第二』 (大東出版社 2009、同書所収『修心要論』 『観心論』)
- 『壇語』: 唐代語録研究班編 『神会の語録 壇語』 (禅文化研究所 2006)
- 柳田 [1967] 柳田聖山 『初期禅宗史書の研究』 (法蔵館 1967)
- 柳田 [1972] 同 『禅の語録 2 初期の禅史 1 楞伽師資記』 (筑摩書房 1972)
- 柳田 [1999] 『禅仏教の研究 柳田聖山著作集 第一巻』 北宗禅の思想、『伝法宝紀』とその作者(宝蔵館 1999)
- 楊本: 楊曾文編校 『神会和尚禅話録』 (中華書局 1996)
- 拙稿 [2021a] 「一切処解脱 - 『大乘無生方便門』と対境止観 -」 『禅文化研究所紀要』 35、pp33-77、2021
- [2021b] 「『大乘無生方便門』の禅定論」 『禅学研究』 99号、pp1-26、2021
- [2021c] 「『大乘無生方便門』の禅定思想(第二開智恵門)」 『國際禅学研究所研究紀要』 pp87-112、2021

参考文献

関口真大『達磨大師の研究』彰国社 1957(春秋社 1969)

鈴木大拙『禅思想史研究 第三』(岩波書店 1968、pp167-172)

注

- (1) 伊吹論文の指摘するところ、『大乘無生方便門』の二乗批判を換骨奪胎して、そのまま自身の北宗批判(実際は普寂批判)に換えたという指摘がある。そして神会の独自性を侯莫陳居士『頓悟要決』や『五方便』の「覚心」に求めている。そして結論として北宗批判は、実際は普寂派の東山法門からの逸脱の批判であり、神会自身も、東山法門からの逸脱の轍を踏むとする(伊吹[1997]pp305-324、pp316-17)。ただ『大乘無生方便門』に依った背景や意味には分析は及んでいない。
- (2) 是故経云、心不住内、亦不在外、是为宴坐。如此坐者、仏則印可。『維摩詰所説経』卷上弟子品(T14-539c)
- (3) 嵩岳普寂の伝記は、宇井[1935] pp279-283、伊吹[2009]pp31-34、東岳降魔蔵は宇井[1935]pp287-289、伊吹[2009]pp37-38 参照。
- (4) 『壇語』「五更転」注で「凝心入定…」が「端坐作功夫」の具体的内容と指摘する。『壇語』 p225-227 参照
伊吹[1997]坐禅定義を「論理関係」にしたと云い(拡大解釈) p318、(『雑微義』(47) 坐念不起為坐、見本性為禅 楊本 p101)
- (5) 道信と東山法門の古層とは『無生方便門』に云う「一切処解脱(歴縁対境止観)」の教義に見る如く代表し、坐禅為主の教義は普寂以降の加筆訂正という可能性を否定できない。というのは、『楞伽師資記』道信章の以下の一段、知眼本來空、凡所見色者、須知是他色。耳聞聲時、知是他聲。鼻聞香時、知是他香。舌別味時、知是他味。意對法時、知是他法。身受觸時、知是他觸。如此觀察、知是爲觀空寂、見色知是不受。不受色、色即是空、空即無相、無相即無作、此是解脱門。學者得解脱、諸根例如此。復重言説、常念六根空、寂爾無聞見。

これに対して関口真大に「歴縁対境止観」であるという指摘がある(関口[1953] p288)からであるが、実は、この一段は初期禅宗が「歴縁対境止観」を解脱論に発展させた注目すべき一段である。ここに東山法門の「一切処解脱」の教理を見る

のであるが、道信章は別所では、復次、若心縁異境、覚起時、即觀起處畢竟不起。此心縁生時、不從十方來。去亦無所至。…若得住心。更無縁慮。即隨分寂定。亦得隨分息諸煩惱。畢故不造新、名為解脫。看心緒煩熱、悶亂昏沈、亦即且自散適、徐徐安置。令其得便、心自安淨(柳田[1972]p249)と、若得住心から、…故不造新、名為解脫の解脫の定義に説き及ぶ。注は、「住心を瞑想の第一段階」と初学坐禪の意に解しているが、文意としては「不得住心」が妥当であろう。それが欠字でなければ、淨覚の作為となるのだが、そこに『楞伽師資記』が道信の「歴縁対境止觀」(『無生方便門』の一切処解脫)に意図的に「坐禪」を加筆した可能性があり、同書の未整理な混乱をうかがわせるのである。

- (6) 『壇語』(15)に、『雜徵義』(20)嗣道王問、既無差別、何故言念真如。答曰、所言念者、是真如之用。真如者即是念之體。以是義故、立無念為宗。若言無念者、雖有見聞覺知、而常空寂。(楊本 p79、『壇語』 p91 注)を引いて「思想のすわりは無念にあり、念といっても無念の「念」のことである」と言葉を継いで、念と無念の真如の用としての無差別を指摘している。『壇語』注は、続けて敦煌本『六祖壇經』を対応箇所として提示している。

善知識よ、我自法門は從上已來、頓も漸も皆な無念を立てて宗と為し、無相を體と為し、無住を本と為す。…<中略>…然れば此の教門は無念を立てて宗と為せば、世人は境を離れ、念を起さず。若し念有ること無ければ、無念も亦た立たず。無しとは何事か無き、念とは何物とか念ず。無しとは二相・諸塵勞を離る、念とは真如の本性を念ず。真如は是れ念の體、念は是れ真如の用なり。自性に念起らば、見聞覺知すると雖即も、万境に染まらず、而も常に自在なり。(周紹良本 p122、楊曾文『新版・敦煌新本『六祖壇經』 p19、齊藤智寛『敦煌本六祖壇經』[2019] p22 等参照)中で、「自性に念起らば」(『壇語』 p91)「性、念を起こさば」(齊藤『壇經』 p22)の条件文で解しているが、「雖即見聞覺知、不染萬境、而常自在」を可能とするのは真如の用たる(無)念であるから、「性起念」は念を起こして、見聞覺知は働くのだが…の意となろう。即ち、

『無生方便門』第一總彰仏體(1-1) 吐納分明、神用自在。 韓[2018]p118

『大乘五方便北宗』之一「第五無異門」(3-5)眼与色、心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有、耳聞声心不起、是真空。 韓[2018]p199

『壇語』(16)若眼見色、善分別一切色、不隨分別起、色中得自在、色中得解脫、色

塵三昧足。(『壇語』 p93)

というように『六祖壇經』「性起念、雖即見聞覺知、不染萬境、而常自在」も、神会『壇語』15「善見無念者、雖具見聞覺知而常空寂」と共に『無生方便門』の自在や不染とも同旨である。

- (7) 『壇語』(22)一切衆生、本来無相。今言相者、並是妄心。心若無相、即是仏心。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、則為仏智。
(『壇語』 p115 注、楊本 p12)
- (8) 即ち、『定是非論』29「云何無念。所謂不念有無、…不以涅槃為念。是為無念。は無念者、即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者、即是一行三昧。諸知識、若在學地者、心若有念起、即便覺照。起心即滅、覺照自亡、即是無念。は無念者、即無一境界。如有一境界者、即與無念不相應。故諸知識、如実見者、了達甚深法界、即是一行三昧。」(楊本 p39)
- (9) 『雜微義』(14)能見無念者、六根無染(楊本 p74)、『頓悟無生般若頌』も無念は実相真空、知見は無生般若。… 六根無染、定惠之功。想念不生、真如性淨。覺滅心空、一念相應、頓超凡聖。無不能無、有不能有。行住坐臥、心不動搖、一切時中、空無所得。(『壇語』 p152・165 注)
『顯宗記』無念為宗、無作為本。真空為體、妙有為用。…六根不染、即定惠之功。六識不生、即如如之力。心如境謝、境滅心空。心境雙亡、体用不異。真如性淨、惠鑒無窮。如水分千月、能見聞覺知。見聞覺知、而常空寂。(『壇語』 p169)等々もまた『無生方便門』の基本原理と別ではない。
- (10) 神会『雜微義』(19)にも、哲法師の「定惠等義」を「念不起にして空無所有なるを即ち正定と名づく。念不起にして空無所有なるを能く見るを名づけて正恵と為す。即定の時はれ恵の体、即恵の時はれ定の用なり。即定の時は恵に異ならず、即恵の時は定に異ならず。即定の時即ち是れ恵、即恵の時即ち是れ定なり。何を以ての故に。性自ら如なるが故なり。即ち是れ定恵等學なり」(楊本 p79 『壇語』 p100p236 注参照)と説示している。
- (11) その原形は『無生方便門』第一総彰仏体の五陰十二処十八界に意が同縁しなければ五処解脱、一切処解脱(浄法界)というに同じである。
- (12) 『壇語』4「妄心不起名為戒、無妄心名為定、無妄心名為定」(『壇語』 pp24-29)、『壇語』15「善見無念者、雖具見聞覺知而空寂、即戒定恵學一時齊等、萬行俱備」(同

p84)。あるいは『六祖壇經』の心地無相戒と三学觀も含め、菩薩戒「戒体」をめぐる、『無生方便門』はそれらの原形となるような東山法門の菩薩戒觀を保存していたが、やがて具足戒が優勢となって戒觀としては後退してゆくといえる。すでに伊吹〔2012〕に言及があって、孫昌武の云うような、三学解釈の問題(孫〔2019〕邦訳 p264)ではない。

- (13) 『無生方便門』第一総彰仏体の基本原理に法界一相と十八界の展摂(舒卷)関係があるが、それは体用、定恵の関係でもある。『大乘五方便北宗』之二(第二開智恵門)も、寂(体)用、定恵、卷舒の一体を反復して云う。

用而常寂、寂而常用、寂照照寂。寂是定、照是恵。用而常寂是定、寂而常用是恵。舒卷義、舒則弥淪法界、卷則在於毛端。卷是定、舒是恵。韓〔2018〕p210

- (14) 三『大乘五方便北宗』之一「第一総彰仏体」(3-1)離念是体、見聞覚知是用、寂是体、照是用。寂而常用、用而常寂、…舒則弥淪於法界、卷則惣在於毛端。吐納分明、神用自在。 韓〔2018〕p166

四『大乘五方便北宗』之二 心不起是真空 見聞覚知是妙有 韓〔2018〕p207、同
六根不動是開法便門、定恵示真實相。体用分明、神解自在。心不起体、見聞覚知用。 韓〔2018〕p210 拙稿(2021a)pp33-77

- (15) 『雜微義』14 能見無念者、六根無染。(楊本 p74)に対応する『無生方便門』の一段を示すと、

無念是実相真空、知見は無生般若。… 六根無染、定恵之功。想念不生、真如性淨。覚滅心空、一念相應、頓超凡聖。無不能無、有不能有。行住坐臥、心不動揺、一切時中、空無所得。 韓〔2018〕p114、伊吹〔2016〕、孫〔2021〕p265 参照。

- (16) 『観心論』に「菩薩摩訶薩は深く般若波羅蜜多を行ずる時、四大五蔭を了じ、空無我中に於て自心を了見するに、二種の差別有り。云何が二と為す。一には淨心、二には染心なり。其の淨心とは即ちは無漏真如の心なり。其の染心とは即ち是れ有漏無明の心なり」(西口「敦煌写本七種対照『観心論』」『禪学研究』七四号 p133 上段)。このように心を淨心と染心に分けて觀察する立場である『神会の語録』註15 看淨参照。『無生方便門』の染淨、生仏の分類法にも共通する。

- (17) 原義は『維摩經』T14-p545b、『壇語』(6)注は、『涅槃經』に依って三種人を詳説している(『壇語』 pp37-39)

- (18) 印順〔1971〕邦 pp184-186 不動門を引いて五方便の体系構想に言及しているが、道

信『入道安心要方便門』の五項目にとらわれて、智敏禪師に着目しながら天台止観の歴縁対境止観という方法を取り逃がしている。

(19) 『維摩経』文殊師利問疾品第五

何謂縛何謂解。貪著禪味、是菩薩縛。以方便生、是菩薩解。又無方便惠縛、有方便惠解。無惠方便縛、有惠方便解。何謂無方便惠縛。謂菩薩以愛見心、莊嚴佛土、成就衆生。於空無相無作法中、而自調伏、是名無方便惠縛。何謂有方便惠解。謂不以愛見心、莊嚴佛土、成就衆生。於空無相無作法中、以自調伏而不疲厭、是名有方便惠解。何謂無惠方便縛。謂菩薩住、貪欲瞋恚邪見、等諸煩惱、而植衆德本、是名無惠方便縛。何謂有惠方便解。謂離諸貪欲瞋恚邪見、等諸煩惱、而植衆德本、迴向阿耨多羅三藐三菩提、是名有惠方便解。文殊師利。彼有疾菩薩應如是觀諸法。又復觀身無常苦空非我。是名爲惠。雖身有疾常在生死。饒益一切而不厭倦。是名方便又復觀身、身不離病、病不離身。是病是身、非新非故、是名爲惠。設身有疾、而不永滅、是名方便。 T14-p545b

(20) 別本『大乘五方便北宗』之一 第二開智惠門(不動門)

問、是沒は無方便惠縛、有方便惠解。是沒は無惠方便縛、有惠方便解。答、二乘之人、出定即聞、入定不聞。入定無惠、不能說法、亦不能度衆生。出定心散、說法無定、水(不)潤名乾地、是名無方便惠縛。問、是沒是有方便惠解。答、菩薩知六根本來不動、有聲無声声落謝、常聞。常順不動修行、以得此方便正定、即得円寂、是大涅槃、是名有方便惠解。韓[2018]p173-4

『大乘五方便北宗』之一 第二開智惠門(不動門) 二乘之定(惠無き方便の縛)。

答、二乘之人、心是方便、二乘之人 將心住不動、亦是動。是名無惠方便縛。韓[2018]p174

二乗人は心を不動に住めようとするが、それも動である。凝心の作意は、惠無き方便の縛と名づける。

- (21) 『壇語』15注に云う、亦是法縛心中用 = 『達摩の語録』(56)段にも「歛心禪定」を否定して次のようにいう。「問う、何をか鬼魅の心と謂うや。答う、眼を閉じて定に入る。問う、某甲は心を歛めて禪定して即ち動かず。答う、此是れ縛定なり、用ゆるに中らず」(筑摩本『達摩の語録』p212)。しかし、『達摩の語録』増補部(長卷子)には、北上した東山法門、特に法如周辺の教説が増補されている可能性がある。その場合、(56)段のような「歛心禪定」の否定が唱えられることは、上来考

えたように一向矛盾しない。あるいは『二入四行論』37(36) 問曰、云何処是菩提処。答曰、行処是菩提処、見法処是菩提処、坐処是菩提処、見法処立処是菩提処、拳足下足、一切皆是菩提処。を加えてもよい。むしろそこにこそ道信以来法如等に継承される東山法門の教理の古層が記録されている。その共通点が「歴縁対境止観」を継承発展させた「一切処解脱」の浄法界を導く禪定観であった。

- (22) 『雜徴義』16 作意は、『壇語』(11)で起心は細妄心、妄心、法縛と呼ばれる。(『壇語』p56)、『壇語』13(p)では、一切善惡総莫思量…不得作意摂心等の根拠に『維摩經』不観是菩提、無憶念故を上げている。(『壇語』p73)。

『壇語』(21)p110(楊本 p12)但不作意、心無有起、是真無念、同(25)p126、本性無住心、有無双遣。境智俱亡、但莫作意、即自性菩提。『壇語』(『南宗賛』)注 p252 参照

- (23) 神会(→『壇語』)に凝心入定… 喚此為惠。經中名為妄心 というのも、『無生方便門』では、二乗も恵を獲得しているが、それは調伏心であり、無恵方便縛である。

- (24) 『壇語』注(p96)に云う、この六対の十二頌について北宗や恵能とも同時代の法藏(643-712)は『華嚴經探玄記』卷四において十事五対の無礙(一に根境無礙・二に理定と定の無礙・三に理観と事観の無礙・四に出入無礙・五に二利体用の無礙)を説くものとし、「根境無礙」を次のように説明している。「第一対の根境無礙は、既に根を観じて定に入れば還た応に根より出ざるべし。此の根は則ち是れ境なるを顕わさんが為の故に境より出ざるなり。一心の縁起は無二にして二なるを以ての故に」(T35-191b)。印順も東山法門(神秀)と法藏の接触の可能性に触れている。印順(1971)邦訳 p191

- (25) すでに宇井『禪思想研究』、久野論文が、『大乘無生方便門』の一切処解脱の経証として『華嚴經』卷七賢首品を提示している。『大乘無生方便門』(五方便)第五方便は「了無異門」で『華嚴經』を所依經典とする。ここで『華嚴經』卷七賢首品「眼根中に於て正定に入り、色塵中に於て定より出で…」久野の引用は『大乘五方便北宗』之二(韓[2018]pp205-13に該当する。久野[1940]pp170-1

- (26) 『六十卷華嚴經』明難品第六「一切無碍人、一道出生死」(T9p429b)。非長亦非短、解脱人所行(T9p473c)

『五方便』第五了無異門の性格について、『五方便』諸本はその変容と共に複雑な成立過程が予想される。複雑な成立過程や変遷の過程など、『五方便』諸本の全体

を整合的に理解するのは容易ではない。従来『五方便』の第五(了無異門)は宗密『大疏抄』、宇井[1935]p366「第五了無異門…『華嚴經』に依る等々、『華嚴經』を所依經典とすることで諸家の理解は共通する。しかし『五方便』第五を根拠づける『華嚴經』(所依經典)なのではないことは後述注(33)。

- (27) 韓[2013]の指摘「実際は北宗の方便通経は、「六経注我」で、諸宗を融摂している」(p341)。印象としてはそうだが、『無生方便門』の真の動機は京洛における禪の宣揚を課題とする「禪主教徒」の教判の(再)確立にあったのである。(再)というのは、禪の成立とはすでに教宗を総括した結果なのであり、道信段階でそもそも禪主教徒の立場であった。
- (28) これら諸教との関係は『無生方便門』の成立問題と同時に北宗の成立問題でもある。つまり北宗とは東山法門と王都の教学仏教の遭遇と融合それ自身だとすれば、当然、指摘のような法蔵教学との接触はあり得る(印順[1971]邦訳p19、『壇語』注p96)、しかし、それを宗密『大疏鈔』の理解の如く「方便通経」を「依起信論」「依法華経」といった「所依經典」と理解するのは妥当なのか。なぜなら禪宗出現の決定的な場面で、「禪主教徒」の教判の確立無しには、そもそも禪宗の宣揚自体が不可能であろう。それを「所依經典」と理解しては『無生方便門』成立の動機も役割も理解できない。禪宗優位の教判こそ『無生方便門』(あるいは北宗)成立の最重要の課題でなければならないからである。
- (29) 一切処解脱(十八界解脱)に対し、表裏の関係ともいえるのが不離法界(神会)である。『壇語』注(p54)は『思益経』を参照しているが、文言からは神会には一切処解脱と不離法界、或いは色塵三昧も併存鼎立していよう。『無生方便門』第五が華嚴経の色塵三昧を取り上げているように、道信以降、『無生方便門』陰入界の一切処解脱を経て、神会の不離法界、そして『首楞嚴経』の法界、さらには不離法性三昧(馬祖)への展開を考えると、思想的には表裏の関係(主客、陰入界と法界の如き)といえるが、その流れこそ禪思想の問題構成の変化と深まりとして理解できよう。賈[2017]邦訳 pp235-243で『首楞嚴経』の登場の意味を考察している。
- (30) 孫昌武は、神会の独自性を柳田聖山の一節を受けて南宗が「輔経の功を言わず」、世間の「功德」を求めないことこそ、まさしく神会が唱えた南宗の革新的精神(孫[2019]邦訳 p258)というが、「輔経の功を云わない」のは『六祖壇経』や神会のみならず、東山法門の成立それ自身が、いったん教学を総括して生まれたという意

味で、禪は到達点であり解脱論は神秀、恵能、神会に共有されている端的な頓悟成仏法であり、『無生方便門』に継承される基本原理でもある。

- (31) 『五方便』諸本は天台止観の如く身儀(坐禅)を主題とはしていない。『摩訶止観』四種三昧にも(『小止観』常坐と歴縁対境修にも、身儀自体に優劣があるとは理解できない。『無生方便門』も同様であって、「一切処解脱」の優位性(菩薩の境涯)に立ちつつ、三種人という分類は優劣はあっても二乗の調伏を単に排除するわけではない。『無生方便門』では冒頭の授戒儀の結跏趺坐の一段以外、身儀が問題となることはないし、何より『無生方便門』の基本原理は二乗に勝る菩薩位の教説である「一切処解脱」であり、そこからする「禅主教徒」の会通を課題としていれば、それも当然である。
- (32) 賈晋華は云う、東山法門には『楞伽經』を以て所依經典とする理由があった、それは従来の仏教各派の方法を踏襲して合法性と正当性を得ようとした。特に神秀たちが翻訳・学習の風潮が色濃い京洛地域に入ってから、その傾向を強めた(賈[2017]p279 取意)というが、『無生方便門』こそその証左であろう。
- (33) 印順は「五方便門」に『華嚴五教止観』の影響を強調し、「禅宗と華嚴宗の出会いによって、教禅一致の基礎が固まった」(邦訳 p192)という。しかし、「出会い」は華嚴宗に限らない。『無生方便門』の素材は法華經、維摩經、思益經等多様(韓 2013p300)であり、神秀以来、禅教の交渉こそ北宗の基本性格であろうし、「教禅一致の基礎」とは禅教遭遇と交渉の事態に他ならない。その意味で諸經を宗密『円覚大疏』方便通經(方便もて經を通ず、宇井[1935]p356)と所依經典の意で理解するのは当たらない。「北宗禅の立場から見て、解釈するのである」(同 p356)より、さらに「禅主教徒」の教判を目的としたのであり、この禅教交渉の思想潮流は、容易に決着を見ないのは想像に難くない。次の『五方便』諸本に至っては、方法や方向性に禅教交渉の流動性をとどめている。
- (34) その禅教交渉の事態によって東山法門の基本原理が、徐々に変容してゆくことが『五方便』変容の過程でもあった。李華撰「左溪大師碑」に三宗(北宗普寂義福、南宗恵能、牛頭恵忠)といい、北宗の二人を出す。韓[2013]「(三)五方便系列の帰属問題」で「修心要論」「観心論」と「五方便系列」の関連を問題として、「五方便系列」の性格を神秀、普寂、義福三系統の背後勢力を検討している。即ち、1は五方便系列 普寂一系統、2同 義福一系統、3神秀一系統である(同書 pp103-

107)ただ結論を得るには至っていない。田中[1983]p562 参照。柳田[1999]は通とは観心釈の意であると理解している。

- (35) 『無生方便門』の菩薩位に相当する教理は、五処解脱、一切処解脱に尽きる。第二開智恵門では三種人の相違でいえば菩薩の境位である法界一相と十八界一切処解脱は、身儀(常坐)を超えた「覚義」だけが提示されるのであり、神会の理解する恵能も菩薩位にあり、神会もやはり菩薩位を継承する。

すなわち、『無生方便門』第一総彰仏体に定式化される授戒儀やそこで明かされる「頓超仏地」の成仏説、とりわけそれを可能にする「離念之対」と「十八界」を体用で展開する五処解脱、一切処解脱の禪定観である。印順[1971]邦訳 p175 宇井[1935]p362 参照。

- (36) 神会の北宗批判の開元 20 年(732)、普寂 80 歳ころから、普寂没後(739 以降)、神会没後の恵空撰「神会第七祖碑」(765)(『壇語』注 pp262-274)が『五方便』諸本の時代となろうが、神会の北宗批判の終息は、韋処厚(773-828)撰、鶯湖大義(746-818)碑に「洛者曰会、得總持之印。独曜瑩珠。習徒迷真…」(『全唐文』715)と、神会自身を高く評しているが、このとき『曹溪大師伝』は成立していた(781?)とすれば、すでに神会(南宗)の先鋭的な北宗批判は南北融合的な姿勢に取って代わられていたのであり、宗密の教祖一致思想に先行して帰趨を決していたといえる。(伊吹[2016]pp84-86、同[2021]p306)

- (37) 李邕撰『大照禪師塔銘』(普寂碑銘)に「能く方便門を開き、真実相を示す」(『李北海全書』巻九、『全唐文』262)とあり、「第七祖大照和尚寂滅曰齋讚文」(739?)にも「弘正導師に依りて、五方便を開く」(S 2512、田中[1983]p555、『壇語』注 p142 参照。また韓[2013]には「形仮塵俗而頓悟真乘」p104)と見える。普寂は『五方便』の禪教(経)融合の試みの上で『無生方便門』から『五方便』へ、端坐正道への軌道修正と云う意味で最初の変容といえ、東山法門から北宗への実際的分岐点といえる。

- (38) もちろん四句の北宗批判は神会の北宗批判の目的からすれば、中心的な要素ではない戦略的な一策であったかもしれない。しかしそれは『無生方便門』や神会の根拠たる東山法門の基本原則が無効だと云うことではない。『無生方便門』と神会の共通項の解明は、南宗をめぐる新たな局面を開くのである。田中[1983]pp550-566 参照

- (39) 普寂(651-739)の経歴(宇井〔1935〕p279-283、p373、孫〔2021〕p195)参照。『楞伽師資記』『大照禪師塔銘』全唐文263『宋高僧伝』九)から窺えることは、神秀の下に、教学に優れた峻秀が参集した、その代表が普寂、義福等々であった。宇井は恆景(634-712)にも学んだとされる「普寂を以て、単純な禪者に過ぎぬかの如く見るのは…恐らく誤であろう。」(p279)というが、それどころか禪教突合こそ王都の北宗の基本的性格であった。普寂門下は盛大であったことが記録にも見えるが、それは北宗の性格からいって、『五方便』諸本のような教理文献の習学者の急拡大と別ではないと理解するのが自然であろう。それは後の宗密(780-841)の教禪一致思想に一つの完成形(決着)を見る。宗密は荷澤宗を名告りこそすれ、いわば北宗系禪教交渉の帰着点といえる。しかし宗密のそれはすでに「禪主教徒」の教判ではなく、周知の静態的な教禪の対照図であり、しかもその時、禪宗の本流(南宗)はすでに禪教交渉の課題を克服していた。

※神会資料『壇語』『定是非論』『雜微義』には唐代語録研究会(禪文化研究所)研究会資料を参照した部分がある。記して感謝の意を表したい。

(花園大学 教授)