

随自意三昧と一行三昧

－ 禅宗四祖道信論（上） －

中 島 志 郎

問題の所在

禅宗第四祖道信（580-651）の教団は、会下五百人（于時山中五百餘人『続高僧伝』卷二十一 T50-606b）と記される初期禅宗の中心的運動体であった。この道信と道信教団の禅定思想について、一行三昧の再検討を通して、これに先行する南岳慧思（515-577）をはじめとする六朝仏教との思想的関連を探る。

道信思想を検討できる唯一の資料と云える『楞伽師資記』の道信章（『入道安心要方便法門』以下『入道方便』と略記）であるが、先ず『入道方便』が道信の実像を検証する資料たり得るのか否か。『続高僧伝』卷二六善伏伝に、

又上荆襄蕲部、見信禅师。示以入道方便（T50-603a）

と善伏が蕲州双峰山に入った道信（『伝法宝紀』道信章）に見え、入道方便を示されたとある。しかし『続高僧伝』の記述が『入道方便』を根拠づけるわけではなく「果たして道信その人のものかどうか…」（柳田(一) p66）今も決定的な解明には至っていない。

『入道方便』の資料価値について、その内容に即して従来研究を検証しておきたい。

まず、『楞伽師資記』全体の構成から見る時、道信章（『入道方便』）が見せる、ある種「捉えにくさ」は従来研究が共に指摘するところである。

この点をいち早く問題とした中川孝は、『入道方便』に「祖師禅の源流と独自の方便門の二面を見」て、「道信の思想中特に祖師禅の神髓を祖述している」として二語を挙げる、即ち

(一) 道信(四)(以下「道信」は筑摩本禪の語録『楞伽師資記』道信章、漢数字は同書分段の番号を表す)

云何能悟解法相…。信曰、亦不念仏、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不観行、亦不散乱、直任運。亦不令去、亦不令住、独一清浄、究竟処、心自明浄。(柳田(二)p205)

(二) 道信(五) 問、臨時作若為観行。信曰、直須任運 (柳田(二)p213)

そして、之により道信禪の目標は「直に須らく任運なるべし」という頓悟にあった事を知る…」(中川 pp39-41)と断言し、

学用心者、要須心路明浄、悟解法相、了了分明、…復須内外相称、理行不相為、決須断絶、文字語言有為。聖道独一浄処、自証道果也。(柳田(二)p214)

の一段を以て、「道信の学用心の指示は達摩の二入四行論を要約したものと見られる」(同 p42)と結論する。

道信の「方便」をめぐる、中川の論旨は道信禪に頓・漸の二を見、南北両宗に分化する禪宗の本質に迫る踏み込んだ議論だが、同様の視点は木村静雄「初期修禪の二型態⁽³⁾」でも、「坐禅観法の一面と、坐禅すら必要とせぬ直説心悟の一面」と、坐と非坐を道信の「修禪の二つの形態」と見ている。

ただ木村の視点は応機の方便である坐禅法に対し、「禪の本質が、坐に在らず」、南宗禪の頓悟にあるとして、「須任運」の一語にそれを見ている。それは『二入四行長卷子』雜録第一「安心法門」に源を發する「行住坐臥一切処に於いて無心無作、直心直用する」非坐の立場で、さらに馬祖、臨済に通ずる起点でもある。ただ「学者の機根に差別あることを認め」、結局、方便門との統合的な理解は示されていない。

これら禪宗学の道信論に対して関口真大は中川論文を批判し、道信の頓悟的要素(不念仏、不捉心、不看心)に天台教学の影響を見出し、「守一不移の坐禅看心こそが、道信の…核心である⁽⁴⁾」と弘忍(601-674)との連続性を強調した。

次いで田中良昭も中川論文の結論を修正して、「正念現前の証体験を重んずる頓の立場と、方便法門としての修を重んずる漸の立場を併せ持っていた禅法こそ道信禅の特色なのである。」(田中(一)p53)として、安心と守一を証と方便に分立させている。

「任運自在、無為無作」に祖師禅「頓悟」の理を見る一方、方便として「看心看静の方便門(漸修)」を用いた二面は、五祖弘忍以後の南北分化に至ると見ることもなる(中川 p48)。

証体験としての安心、方便法門としての守一等、それは結局、「南頓北漸はこの一行三昧に於ける二様の解釈に胚胎する」(中川 p44)と云う理解に至るのだが、従来の諸説の根柢には依然、道信「一行三昧」の性格の捉えがたさがある。

任運と方便

中川、木村以来の問題意識、即ち、修禅の二形態「坐禅観法の一面と、坐禅すら必要とせぬ直説心悟の一面」(木村 p61)であり、この二形態が坐禅とその方便として展開する(念仏禅・北宗)と、これらの観行は坐禅に於ける内観の法であるから、「任運の一句が、坐禅そのものを超えて」(木村 p61、柳田(一) pp449-451)という、それを批判して登場した神会・慧能(南宗禅)に配される。

「任運の一句が、坐禅そのものを超えて」(木村 p61、柳田(一) pp449-451)し まうのであれば、道信の禅定は坐か非坐(後述)か、ここに二形態を包含して しまう道信の修道観の全体の見極めがたさがある。

印順『中国禅宗史』⁽⁵⁾は、『入道方便』を三段落に分け、一行三昧と安心の法、四項目の問答部、智敏禅師以下の雑録部的部分と、全段を逐語的に解説している。中で「任運」の解釈は第二段の分析に見られる(邦訳 p79)が、「任運」の語を極めて重要な概念としながら「自然に任せる」という理解の上で、しかも「直ちに悟入することを説く、曹溪禅に近いもの」(同書 p210)と理解している。

この直須任運といった道信の韜晦さをめぐって、先行研究がこの問題を様々な視点で分析してきたことは上に見たとおりである。坐・非坐から言えば、非坐としての任運は、先行研究でも南宗禪の原理と見なされている。後の南北両宗の相違を前提として、道信『入道方便』全編の中にそれら坐・非坐、頓漸、方便・本義といった対抗する要素をいかに位置づけ、理解するかに苦慮したのである。

『入道方便』の資料価値の見極めに戻ると、先に柳田説が呈した『入道方便』に対する「疑念」も、逆に『楞伽師資記』の構想は、「すべてが不成功に終わっていること。然し、此の不成功は、逆に『入道安心要方便法門』の資料としての価値を示している」(柳田(→) pp66-74) と、柳田自身の判断も揺れるが、不成功が資料としての価値を示す、と云うその意味は、道信の思想の見極めがたさとして、端的には道信の一行三昧が端坐に収斂できない「あいまいさ」を見せることとして理解できる。それが道信『入道方便』にさほど後世の修正が加わっていないことを意味する、なぜか。

一行三昧

『入道方便』の性格が、その来歴の古さを物語るという論証だが、その「捉えがたさ」の正体は、依然、一行三昧の性格にかかっている。

道信『入道方便』の所説をたどりながら、若干の私見を目論んでみたい。

道信『入道方便』は「我が此の法要は、『楞伽經』の諸仏心第一というに依り、又た『文殊説般若經』の一行三昧に依る⁽⁶⁾」という宣言に始まる。

周知のところ「道信の主張が一行三昧に坐りをおくもの」(柳田(→) p66) であり、一行三昧は、真如平等の理を觀察する三昧として、『文殊説般若經』「法界は一相なり、法界を繫縁する、是れを一行三昧と名づく」(T8-p731) に依る。

『文殊説般若經』文殊説般若經の一行三昧とは、以下の一段である。

復有一行三昧。若善男子善女人、修是三昧者、亦速得阿耨多羅三藐三菩提。

文殊師利言、世尊、云何名一行三昧。仏言、法界一相、繫縁法界、是名一行三

昧。

若善男子善女人、「欲入一行三昧、当先聞般若波羅蜜、如説修学、然後能入、一行三昧。如法界縁、不退不壞、不思議、無礙、無相。」(一)

善男子善女人、「欲入一行三昧、心処空閑、捨諸乱意、不取相貌、繫心一仏、専称名字、随仏方所、端身正向、能於一仏、念念相続。即是念中、能見過去未来現在諸仏。」(二)

何以故。念一仏功德、無量無辺。亦与無量諸仏功德、無二。不思議仏法、等無分別、皆乘一如、成最正覚、悉具無量功德、無量弁才。如是入一行三昧者、尽知恒沙、諸仏法界、無差別相。(T8-731a)

一行三昧は「法界一相、繫縁法界」を觀る三昧と云う次に、経は二様(一)・(二)の入り方を説く。いわゆる理觀(法界一相)と事觀(称名一行による見仏)の二様区別として知られる。

(一)の一段「欲入一行三昧、…無相」は、いわゆる「理觀」⁽⁷⁾の立場とされ、「般若波羅蜜」を聞き、それに従って修学することで一行三昧に入ることができる云々。

(二)の一段「欲入一行三昧…能見過去未来現在諸仏」までが、いわゆる「事觀」⁽⁸⁾の立場とされ、名字を専称して念中に諸仏に見える(「繫心一仏、専称名字」「称相続 念中諸仏」という「見仏」を実現する念仏は善導(613-681)浄土教学の中心原理(理事二觀)となった。

道信『入道方便』の一行三昧も、文殊説般若経の先の一段をほぼ忠実に引用している。

『文殊説般若経』は道信、神秀の一行三昧の経証としても知られるが、周知の通り智顛(538-597)『摩訶止観』四種三昧「常坐三昧」の経証とされる。この常坐三昧の意止観では、

意止観者、端正正念…中略…以此意歴一切法亦応可解。上所説者、皆是経文。(T46-11b12a)

まで、文殊説般若の一段 (T08-728c731b) に限定して引用される。

しかし、道信『入道方便』が『文殊説般若經』に依拠すると明言する一方、では『入道方便』の一行三昧は、直ちに智顛に倣って「常坐三昧」(坐禪)と理解してよいかどうか。

道信の一行三昧が、單純に坐禪(常坐三昧)に収斂しないことは、上來、先行研究に尋ねたところである。⁽⁹⁾

道信の一行三昧、延いては南宗禪の実践的な要諦は坐か非坐か。それは一見、皮相な相違に見える。しかし一行三昧は、どのように実践されたのか、道信の禪定觀が坐に収斂できない「あいまいさ」こそ『入道方便』の資料価値と共に常に指摘されてきた問題である。先行研究に見たように道信の全体像理解に諸説を生む、「捉えがたさ」の原因である拳足下足、直須任運といった語が示す道信の一行三昧は、いかなる三昧なのか。

『楞伽師資記』に見る坐・非坐

『楞伽師資記』の内にこの坐・非坐の相違と云う視点で採取して対比を試みる。
(頁数は柳田(二)の頁を指す)

此中坐禪、証者之自知、不由三乘之所説也。…真如性淨、常住不滅也 (淨覺自序 p82)

看他家好惡事。詐言我坐禪觀行…。無心養神、無念安身、閑居淨坐、守本歸真。(淨覺自序 p82) p93

以此惠解、若昼若夜、懃修諸行… (求那跋陀羅章 p102)

講經坐二禪三禪…不名法行。 (求那跋陀羅章 p102)

菩提師又為坐禪衆、釈楞伽要義一卷 (菩提達摩章 p133)

『楞伽經』云、…十方諸仏、若有一人、不因坐禪而成仏者、無有是処。(慧可章 p143)

若妄念不生、默然淨坐、大涅槃日、自然明淨…。若淨坐無事、如密室中灯… (慧可章 p147)

法身不壞 坐禪有功、身中自証故。⁽¹⁰⁾

可後璨禪師、隱思空山、簫然淨坐、不出文記…。余人皆貴坐終、…余今立花、生死自由。(璨禪師章 p167)

坐時當覺、識心初動。運運流注 (道信 (三) p199)

獨一清淨、究竟處、心自明淨。(道信 (四) p205)

獨一淨處 (道信 (五) p205)

若初學坐禪時、於一靜處、直觀身心、四大五陰 (道信 (九) p249)

初學坐禪看心 獨坐一處、先端身正坐 (道信 (十) p255)

其忍大師、簫然淨坐、不出文記。 (弘忍章 p269)

你坐時、平面端身正坐、寬放身心、盡空際遠看一字。…澄後坐時、狀若広野沢中、自有次第。若初心人攀縁多。且向心中看一字。…。坐時、滿世界寬放身心、住仏境界。…我印可汝了了身仏性處是也。又云、汝正在寺中坐禪時、山林樹下、亦有汝身坐禪不。一切土木瓦石、亦能坐禪不。 (弘忍章 p287)

汝向了了樹枝頭坐禪去時、得不。 (神秀章 p313)

天下坐禪人、歎四箇禪師、曰法山淨…四箇禪師。…宴坐名山、(普寂章 p321)

ちなみに成立事情を異にする『伝法宝紀』(716-720?) も坐・非坐で云えば、端坐正道に収斂している。

『修多羅 (楞伽經卷二)』菩薩摩…獨一靜處 自覺觀察 (杜拙序 p331)

夜便坐撰至曉 (弘忍章 p380・p386)

努力勤坐、坐為根本。

於一夜中、樹下端坐 坐化 (法如章 p390)

など、上記の対比からも、『楞伽師資記』『伝法宝紀』の歴代祖師の記述には、全体として坐禪為主の姿勢が明白である。ただ問題は、上來見てきた道信『入道方便』だけは「任運」の如く「坐禪に収斂しない」修道と看取できる点であり、先行研究が苦慮した「捉えにくさ」も端的にこの点にある。

つまり、道信の一行三昧の「非坐」の姿勢こそ『楞伽師資記』全体の性格規

定に齟齬を生んでいるのである。これはどう理解できるか、

従来、先行研究は、

『楞伽師資記』弘忍(三)「你坐時、平面端身正坐。寬放身心。尽空際、遠看一字。自有次第。若初心人、攀緣多。且向心中看一字…澄後坐時」から「我印可汝了了見仏性處是也」(柳田(二)p287)にいたる説示は、端坐到傾斜した一段であるとして、道信「初學者坐禪」の説示に一致するとし、それは弘忍と『修心要論』が共に端坐正身の姿勢を見せることにも一致すると認識してきた⁽¹¹⁾。

しかし、道信「入道方便」が坐禪に収斂しない点を見たように、『楞伽師資記』弘忍章にも「非坐」の姿勢も見え、正確には弘忍に坐・非坐が併存するといえる。即ち、玄奘『楞伽人法志』を引いて

撰楞伽人法志云… 四儀皆是道場、三業咸為仏事。 (弘忍章 p274)

と、「四威儀」「三業」に修道を見る立場を唱える。これは浄覚が依った『楞伽人法志』の特徴といえ、道信『入道方便』の非坐の姿勢に共通である。『楞伽師資記』神秀章でも『楞伽人法志』を引いて、神秀が則天武后に『文殊説般若經』の一行三昧による、と答えているが、浄覚には「努力せよ」(浄覚序)と云うばかりで、実は「一行三昧」の内実は不明である。

これは弘忍の捉え方の相違でもあるが、『楞伽師資記』弘忍章からは、弘忍の三昧に関する立場(坐・非坐)は決定できないのである。⁽¹²⁾

真の坐禪

坐・非坐の問題は道信「入道方便」に留まらず、初期禪宗の修道感をめぐる「捉えがたさ」として存在し続ける。⁽¹³⁾

坐・非坐到世代交代の決定的な相違を見ない従來說の限界であるが、そこでは、『二入四行論』と道信の一行三昧に至るまで、安心・守一・守心(特に、守一・守心)にある連続性を認め、⁽¹⁴⁾その上で北宗に対する神会、壇經の登場を以て南宗禪の立場の画期とするという認識が禪宗史の定説であった。そこからは道信の意義付けは自ずと、達摩以来の連続説の上で方便説(『入道方便』)を

駆使して南北禅宗を準備した萌芽段階という規定であった。

柳田の立場も『楞伽師資記』慧可章について、「史実として信ぜられぬ」が、「道信－弘忍の時代に、禅が坐禅、又は禅定の意に解せられていたことは確か」（柳田(→)p450）だと認識する。しかし、『金剛三昧経』無生行品、入實際品（存三守一）、『法句経』を単なる看心看浄ではない立場とし、『禅門経』『悟性論』『頓悟要門』、更に『敦煌壇経』『神会語録』から馬祖に至る南宗の特徴を「看心看浄」の「坐禅」に収斂できないことを認める。しかし、次にはなおかつそれ（非坐）を「真の坐禅」（中川 p44 柳田(→)p451-2）と呼んだ。

この「真の坐禅」という語は、先の中川、木村論文以来、坐禅を超える「任運」にこそ「真の坐禅」を見るという、南宗禅の特徴の整合的な理解に苦慮した先行研究が等しく遭遇した困難であった。

「禅の語義は、神会によって一転した」つまり「神会より馬祖の頃に至ると、…坐禅の宗としての性格は、事実上、超克され」（柳田(→)p453）た。確かに神会、壇経には明確な坐禅の定義の変更があるのも周知の通りだが、「坐禅を以て単なる看心看浄とせぬ批判的な立場」が「真の坐禅」⁽¹⁵⁾であり、しかしそれは「禅を坐禅の意としている」（柳田(→)p449-451）とはどういうことか、南宗禅の到達点をなお「真の坐禅」と呼ぶのは、「坐禅」に替わる南宗禅の特徴を端的に捉える概念の獲得に至らなかったという他ない。これは一行三昧の理解と別問題ではない。

この坐・非坐のように、先行研究に見る一行三昧の理解は晦渋を極める。道信の一行三昧は、当然、神会・壇経の一行三昧に通ずるものでなければならないが、南宗禅の起点を神会・壇経に見る以上、道信の「初学坐禅（方便門）」⁽¹⁶⁾は一行三昧と調和しない。

この問題を考えるに、持ち越してきた浄覚と『楞伽師資記』成立過程に見通しをつける必要がある。『入道方便』が道信の根本資料であると決定できれば、道信の「非坐」の立場も根拠づけることができるからである。

道信『入道方便』に続く北宗系の灯史の記述の多くが、禅定では「端坐」に

収斂するという特徴の理由を考えるに、灯史が誕生した時代の禪定観が無縁ではないのは当然であろう。まず道信『入道方便』の伝播過程を考えてみると、弘忍(601-674)門下の老安(582-709)、法如(638-689)神秀(606?-706)、玄曠(不詳)に至るまで、彼ら北上した東山法門の人々によって、早い段階で道信の語録(入道方便であろう)が北地に将来されていた筈である。

中でも玄曠(弘忍没後674北上し、神秀没後に入内707-9?)とその周辺で帯同された道信語録(『入道方便』)が存在し、次いで、弟子浄覚が玄曠『楞伽人法志』を承け『統高僧伝』他の資料も援用して、道信『入道方便』の前後に祖師伝を増補拡張して成ったのが『楞伽師資記』であると考えられる。

玄曠『楞伽人法志』が達磨・慧可の法統と道信を結合する意図で楞伽人の系譜を唱えた最初であるが(柳田(-) pp62-5・p94)、『楞伽師資記』は玄曠『楞伽人法志』の法統説と『文殊説般若』一行三昧の思想からなるのであれば、教説としては『入道方便』が実際を中心となったのは当然であろう。

しかし今の問題は何より『楞伽師資記』という史料の成立過程において看取すべき問題であるから、問題の中心は撰者浄覚である。

道信『入道方便』とその他の祖師伝に坐・非坐の相違が見えるとは、上記の抜粋は各祖師の語と云うより、編者浄覚の明確な意図と見なすべきであろう。

つまり浄覚及びその周辺(北宗の第二世代)は明確に、道信『入道方便』の伝持者や玄曠等北宗第一世代の本義から「坐禪為主」に姿勢の転換があった。(柳田・印順ともにそこに北宗の歴史的な展開を見て取る)

しかし楞伽経の系譜が主たる関心であった同書は、道信『入道方便』の主題を改作するまでに至らなかった。むしろ既に見た『楞伽人法志』の弘忍他の記述から、玄曠は「非坐」の立場であった。それは楞伽の法統の創出とは全く別の問題である。

王都に進出した新仏教に変貌を遂げていた禪は、浄覚(の世代)には坐禪為主への修正があったのであり、『楞伽師資記』の基調も主部たる『入道方便』に対し、その拡充部は「坐禪為主」の主張で補完されたと見られる。この変容

には撰者浄覚の明確な意図が働いていると見られる。

『楞伽師資記』は道信『入道方便』にその他の祖師伝を増補して成ったのであるが、『文殊説般若』の一行三昧の理解には道信・玄蹟段階（非坐）から浄覚と北宗世代に見られるように禅定を「坐禅」に収斂する変容があった。同書は道信伝持本と浄覚の新説という新旧の相違が併存するのであり、それが内容的に坐・非坐の不調和を生じ、道信の本義が理解できなくなったのである。道信の一行三昧は非坐（随自意三昧・後述）を採用していたからである。

『楞伽師資記』のこのような内的齟齬が逆に道信『入道方便』の来歴の古さを示唆する。玄蹟から浄覚へ移行する、『楞伽師資記』撰述段階でも、楞伽の法統とは別に、道信『入道方便』は、伝持本としての権威に於いて古形をよく保ったと考えるのが自然であろう。

結局、従来説では南宗禅の確立を神会・壇経に見る限り、道信は南宗禅の萌芽形態と見なされた。念仏や漸修の理解に程度の差こそあれ、道信の内に方便と南宗の原理を共に許す柔軟な多様性を見ようとしたのである。しかし、萌芽形態とは源流ではないのか、

一行三昧が、二つの性格を持つこと、理と事に弁別される性格は、こと理観については事の念仏に対してそもそも具体的記述に乏しい。無相三昧は名は多くあるが、結局無相である。道信が「是心是仏」に示した無所念心、無相貌仏と云うところと無相三昧は不可分である。このことが結局、先行研究が道信一行三昧の端的な概念把握に成功しなかった大本の原因であると云えるだろう。無所念心、無相貌仏の一行三昧（無相三昧）は、いかなる三昧の具体像を結ぶと云うのか。この一行三昧は、天台「常坐三昧」と調和しない、また強ち初学坐禅を否定しない点、南宗禅とも直ちにつながらない。「真の坐禅」と呼ばれた「坐禅」に替わる禅定の概念、南宗禅の特徴をどう把握できるか。

一行三昧を宣揚し、『観経』「是心是仏」を所依とした道信にあっては、一行三昧と『観経』「是心是仏」の思想的関連はどのように理解できるか。この関係を迂回路として、一行三昧の性格を検討しておきたい。

『觀經』「是心是仏」の思想

曾て小林論文において「道信の一行三昧は念仏においては、仏即心、心即仏としての「念仏即念心」の三昧であり、『觀無量壽經』の「是心是仏」を引証して五種の法門が開かれることなどからも、禪系統における念仏の位置がここに求められる。」(小林(一) p167) と指摘されたが、いわゆる道信「念仏禪」の意味するところを再検討したい。

道信(一)は、冒頭に掲げたように、『楞伽經』諸仏心第一(T16-481c)に始まり、『文殊説般若經』の一行三昧に拠ることを宣言し、「念仏心是仏。妄念是凡夫」まで、一気に一連の思想的な結合が示唆される。では一行三昧と次に続く「念仏心是仏。妄念是凡夫」の論理的関係とは如何なるものか。

『文殊説般若經』には類似表現としては「能於一仏、念念相続。即是念中、能見過去未來現在諸仏。(T8-731b)とあるだけで、『文殊説般若經』に直接見いだせる語ではないことは既に指摘されている(柳田(二) p191)

ただ次の道信(二)では、『摩訶般若波羅蜜經』の「無所念者、是名念仏」(柳田(二) p192)⁽¹⁷⁾を引いた後に、

「何等をば無所念即ち念仏と名づくるや。心、無所念と名づく⁽¹⁸⁾。心を離れて別に仏あること無く、仏を離れて別に心あること無し。念仏は即ち是れ念心、求心は即ち是れ求仏なり。」

この道信(二)で、「念仏即是念心、求心即是求仏」⁽¹⁹⁾、念仏は念心に等しいと云うのは、後節の『觀經』「是心是仏」の理解を前提としている。即ち、道信(七)では 又古時智敏禪師訓曰、に続けて、『觀無量壽經』の一段、「諸仏法身、一切衆生の心想に入りて、是心是仏、是心作仏。」⁽²⁰⁾を引くが、続く道信の語「当に知るべし、仏即是心、心外更に別仏無きことを。」(同 p225)も、道信(二)で「離心無別有仏」「念仏即是念心」(同 p192)と、仏即是心、仏と心の等値が端的に宣言されるのと同義である。ここでは道信の思想的核心である「心即是仏」、「仏即心」の直接的な等値関係を明言している。

従って、道信（一）冒頭に念仏心是仏、妄念是凡夫というもの「心を離れて仏無く、仏を離れて別に心も無し」を前提として、仏（念仏心）と凡夫（妄念）の対比に敷衍されるのであり、この一段の「念仏」には般若と念仏の両面含意を見ることはできない。⁽²¹⁾

なぜなら、道信（二）は続けて、（心）識も仏も形貌を絶している（所以者何。（心）識無形、仏無相貌）、この道理（心は無所念である 筆者）を知ることが「安心」である（若也知此道理、即是安心）⁽²²⁾からで、ここにこそ『文殊説般若経』一行三昧（無相三昧）の「理観」の要諦が提示されてからである。

達摩以来の鍵語である「安心」は、師資記の中心思想である。ただ道信の定義は、心は無所念（心名無所念）であり、形貌無き仏（仏無形貌）と等値される心である。

念仏即念心も念仏に意があるのではなく、仏と心の同義と等値を云うのであって、一行三昧の「理観」としての心（無所念心）を、了解することが「安心」であり、念仏念心、求心求仏も上記の心即仏という前提で「仏無相貌（文殊説般若経）」が説かれるのである。それは、道信（二）の「此等心は即ち是れ如来真实法性の身なるを」に次いで、心の名は無量だが、同一体であり、「一切諸事は皆な是れ如来一法身故」（柳田^(二) p192）まで敷衍され、『文殊説般若経』にいう無量名称、無相三昧の説示として連なるといえる。

この「安心定義」が果たして、二入四行論以来、弘忍、神秀に至る北宗禅の中で、思想的な連続を見出せるかどうか、今は課題としておく。

初学坐禅

『文殊説般若経』一行三昧の「理観」に依って、「是心是仏」が理解された。この原理が「直須任運」あるいは「随自意三昧」を導くとすれば、では「初学坐禅」はどのような位置づけになるのか。

道信が坐禅に言及する周知の一段が道信（九）若初学坐禅時、同（十）初学坐禅看心である。

道信(九)には、

若初學坐禪時、於一靜処、眞觀身心。四大五蘊、眼耳鼻舌身意、及貪嗔癡、若善若惡、若怨若親、若凡若聖、及至一切諸法、應當觀察。從本以來空寂、不生不滅、平等無二、從本以來、無所有、究竟寂滅、從本以來、清淨解脫。不問晝夜、行住坐臥、常作此觀、既知自身猶如水中月…。

と、一行三昧の理解に関連して、道信(九)、初学坐禪の方法に続く「不問晝夜、行住坐臥、常作此觀」(柳田(二) p249)を柳田註では、「はじめにあげられた『文殊』一行三昧をはるかに超えた、…後の六祖壇經の一行三昧に近い」と理解する(柳田(二) p252 注)。

柳田説にあつて、一行三昧は依然として常坐であり、南宗禪に抛るその克服(眞の坐禪)は、神会、壇經以後であるという大前提から、坐・非坐をめぐって道信理解に苦慮したことは上に見た。(柳田(四) p271 も参照)

しかし道信(一)でも「如是入一行三昧者」は「身心方寸、⁽²³⁾ 拳足下足、常在道場、施為拳動、皆是菩提」(柳田(二) p186)と知るを説くのであり、道信(九)が「初学坐禪」から「不問晝夜、行住坐臥、常作此觀」⁽²⁴⁾を経て、同章が若能常作、如是觀者、即是眞實懺悔。千劫萬劫、極重惡業、即自消滅。

と、ついに眞實懺悔に到達すると云うのも、道信(一)と道信(九)が別旨とも思えない。確かに道信(九)は「若初学坐禪時」を云うが、道信にあつては初学坐禪を正に方便として位置づけ、包摂する体系を前提としている。一行三昧の本旨は行住坐臥(『楞伽師資記』弘忍二「四威儀皆道場」も同様 p273)の非坐の禪定にある。しかもその方便はいわゆる念仏を排除しているから、一行三昧の事觀上⁽²⁵⁾の方便ではない。一行三昧の理觀(心識無形、仏無相貌の無相三昧)の上に構成された方便体系である。

では「初学坐禪」を包摂した体系とは何か。

初学坐禪看心、初学坐禪時を文字通り方便として、つまり初学方便か本義かと言う二項対比で理解した先の「中川論文」「田中論文」は、道信「一行三昧」の全体を概念として捉えることができなかつた。つまり、初学方便を成立させ

る、さらに包括的な体系への理解が必要だったのであるが、神会、壇経を南宗禪の起点とする構図から、道信を南宗禪のある種「萌芽形態」としか認識できなかった。南宗禪の諸特徴（非坐）を神会以前に遡行して道信の内に端的な概念として把握できなかったのは、先行研究に共通の限界と云える。⁽²⁶⁾その端的な概念こそ「随自意三昧」である。

後に見る慧思『随自意三昧』第三坐威儀で云うところ、六威儀は三昧として優劣があるわけではない。この点を智顛の体系の上にも確認しておこう。

まず智顛『天台小止観』も正修行第六に、「修正観有二種、一者於坐中修、二者歴縁対境修。」といい、一は「坐為最勝」「端身常坐、乃為入道之勝要」だが、二、歴縁対境修（歴縁止観）は六作、非行非坐、随自意に対応するが、そこに優劣があるわけではない。⁽²⁷⁾これは後の四種三昧も同様である。

さらに『摩訶止観』の上にも、四種三昧の性格規定から、道信の「任運」（道信（四）ほか）の語義に迫っておきたい。

『摩訶止観』第二之下 四種三昧の非行非坐の総結部分に至って、次のように云う。

復次に、四種三昧は、方法各おの異なるも、理観は則ち同じ。但だ三行の方法は、多く助道法門を發し、又、障道を動かす。随自意は既に方法少なく、此の事を發すことも少なし。若し但だ方法と發す所の助道を解するのみならば、事相、通達すること能わず。若し理観を解すれば事として通ぜざること無し。又た理観の意を得ざれば、事相の助道、亦た成らず。理観の意を得れば事相三昧は任運に自ら成ず。

若し事相行道は、道場に入りて用心すること得れども、出れば則ち能わず。随自意は則ち無間なり。方法は三に局るも、理観は四に通ず云々。(T46-18c)

四種三昧の総結部分で特に「非行非坐三昧（随自意）」について理観に通達することの重要性を説いているが、大意は四種三昧の各方法は異なるとは云え、「理観の意を得れば事相三昧は任運の自ら成る」のであって、修行の作法にあっても内面的態度として…「非行非坐三昧は、六塵・五陰等を觀察して、一切が

空であることを得知する観法の行」であり、隨自意三昧の四威儀、六作は道場の内外を区切ることが無い（無間）のであり、理観は四種三昧に共通である。⁽²⁸⁾

これは道信「直須任運」の意に適っていると云える。では道信「直須任運」「拳足下足」は、智顛「非行非坐三昧（隨自意三昧）」に帰着しているのか。智顛「非行非坐三昧」については、そもそも「非行非坐三昧にあてはめられる隨自意三昧が、…行法としての明確さを欠く面がある」⁽²⁹⁾とも指摘されるが、『摩訶止観』本文「非行非坐三昧」でも、先の三三昧には「勸修」があるのになぜ「非行非坐三昧」にはそれが無いのかという問いに、智顛が答えて「非行非坐三昧」の善・悪・無記、三性に約する観法（事観）については、六弊の非道も解脱の道であるが、鈍根障重者は…旨を失うこと逾いよ甚だしいから（原漢文 T46-18c）という、神妙な含意があることが指摘できる。「非行非坐三昧」には經典を所依とする行法（理観）が併せて説かれるが、それに比べ非行非坐三昧と同義とされる慧思「隨自意三昧」は、人間の行持に沿った六威儀において整然と体系化されているのが特徴である（後述）。

慧思は種々の禪定修法に長けた実践家として『諸法無諍三昧法門』に「般若の諸慧は皆名禪定より生ず」というごとき、「禪定為主」の基本姿勢は周知のところだが、『隨自意三昧』は、行威儀品第一以下、住、坐、眠（臥）、食、語まで六威儀品の体系を展開している。

その坐威儀品第三に「四種身威儀中、坐最為安隱。菩薩常応、跏趺端坐不動、深入一切、諸三昧門。（Z98-693b-4a）とあって、ここでも「坐最為安隱」とはいうが、六威儀品のそれぞれに順列や難易の別があるというものではない、これは智顛の四種三昧も同様である。

これらを承けた道信一行三昧の「任運」は、教理的背景を探れば上述したごとく智顛『摩訶止観』非行非坐三昧の「任運自成」の改釈に準ずると見られるが、全体的な仏教の運動形態としては、慧思の思想体系がよく適う。慧思には法華三昧はもちろん、『隨自意三昧』、『授菩薩戒儀』さらに『起信論』等を以て一体とした、禪宗に通じる明解な如来蔵思想の展開が見られるからであり、

菩薩戒や如来藏思想、起信論などの思想成分から見て、道信、禪宗に及ぼした影響は達摩、楞伽宗の影響に比しても検討に値する濃度を持っている。

道信の「直須任運」を始めとする「非坐」の姿勢も、特にこの「随自意三昧」に強く影響されたと判断できるのである。

では道信「直須任運」は慧思、智顛の三昧論に解消できるのかと云えば、そこに慧思『随自意三昧』、智顛『摩訶止観』他の止観法門と道信の身威儀をめぐり類似はあっても、そもそも目的は決定的に異なる。

本稿が慧思、智顛の三昧論を尋ねるのも、先ず方法（禪定）としての坐・非坐の相違点を分析することに関心あるゆえであって、先に見た道信「是心是仏」の理解は禪宗独自の「成仏論」とでも云うべき、中国仏教の新段階にあることは云うまでもない。

道信『入道方便』の一行三昧は、『文殊説般若』一行三昧の二面のうち「理観」の本義に立つ。それは坐禅ではなく非坐（随自意三昧）であり、「直須任運」の上に展開する「拳足下足」をその「具体的な」内容とするのである。

『大乘起信論』の一行三昧

道信の一行三昧を別角度で起信論の一行三昧を通して、検討しておく。

道信には如来藏思想、就中『起信論』の影響を見出すことができぬ（沖本⁽²⁾ pp350-352）、とされるが、次の道信（四）は、

問、何者是禪師。信曰、不為静乱所惱者、即是好禪用心人。常住於止、心則沈沒、久住於観、心則散乱。『法華経』云、仏自住大乘、如其所得法、定惠力莊嚴、以此度衆生。（柳田⁽²⁾ p205）

と、止（心則沈沒）と観（心則散乱）いずれか一方の偏重を批判している。⁽³⁰⁾

この「常住於止、心則沈沒」、「久住於観、心則散乱」については、既に起信論の対応箇所が指摘されている。⁽³¹⁾

即ち、起信論の修行信心分第五止観門に、止観二門の内、先ず「止」を明かして、

若修止者、住於靜處、端坐正意。…以心住故漸漸猛利。隨順得入真如三昧。
…以一切法本來無相、念念不生、念念不滅。(T32-0582a)

と、修止の威儀と方法を云い、続けて「止」を詳説する中で、

則知法界一相。謂一切諸佛法身、與衆生身、平等無二、即名一行三昧。
という一段に「一行三昧」が登場する。起信論では、「端坐正意」を「止」に配し、法身と衆生身の平等不二（法界一相）を知るのが一行三昧である。一行三昧は、「止」の端坐正意に配されていることが分かる。しかし、この止修は、次に

「復次若人、唯修於止。則心沈沒、或起懈怠。不樂衆善、遠離大悲。是故修觀。」
(T32-0582c)

と修止だけでは、「則心沈沒、或起懈怠」するために、修觀が必要である。その故に続けて修觀の必要を説き、

「修習觀者。當觀一切世間有為之法、無得久停、須與變壞、一切心行念念生滅、
以是故苦。」(T32,0582c) 以下、四觀を説くに至る。⁽³²⁾

起信論の一段は、道信(四)の引用部分で云えば、前半(常住於止、心則沈沒)、後半(久住於觀、心則散亂)に対応する。

道信の後半(久住於觀、心則散亂)は、厳密には起信論の教説とは一致しないが、起信論「修行信心分第五止觀門」の「則心沈沒、或起懈怠」に先んじて「修止」を明かす段に「心若馳散云々」と、云うのが対応する。⁽³³⁾

柳田(二)道信(四) p209 注にこの一段の分析はなされていないが、道信の禪定理解や起信論の影響を確認するためにも、若干の分析が必要である。

上の起信論「止觀門」は後段で止(真如門)と觀(生滅門)を相互に補う止觀の俱行「止觀相助成(止觀双運)」すべきを明かすから、道信の「常住於止、心則沈沒。久住於觀、心則散亂」は、「止」「觀」偏向を批判する意図で、起信論の止と觀を心の「沈沒」「散亂」として解釈したのであろう。

即ち、起信論は続けて

若行若住若臥若起。皆應止觀俱行。所謂雖念諸法、自性不生、而復即念因緣

和合、善惡之業、苦樂等報、不失不壞。雖念因緣、善惡業報、而亦即念性不可得。(T32-583a)

という。止と觀が習熟すれば「行住坐臥」において「止觀俱行」すべき、というのが起信論の真意である。

起信論は以下「止觀俱行（止觀双運）」を明かして、

若修正者、對治凡夫、若修觀者、對治二乘…以此義故。是止觀二門、共相助成不相捨離。若止觀不俱、則無能入、菩提之道 (T32-583a)

で、この段を結んでいる。つまり、起信論では「止觀双運」に至って、行住坐臥にまで修道が拡充されるが、起信論の「止」という限りでは端坐正觀（一行三昧）である。しかし、『楞伽師資記』道信の一行三昧は起信論の「修正」に留まるものではなかった。

先に見た道信（四）「常住於止、心則沈沒。…」止觀俱行の方法に続くのが、先に中川が指摘した道信（四）「亦不念仏、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不觀行、亦不散亂、直任運、不令去、亦不令住。獨一清淨、究竟處心自明淨」(柳田(二) p205) の一段である。⁽³⁴⁾

すでに『文殊說般若經』一行三昧が必ずしも身儀の一行（常坐）のみと限らぬことは再三確認してきたところである。智顛「常坐三昧」も意の止觀の經証として『文殊說般若』を引くのであり、端坐正念と不可分だが、「坐禪為主」という意味ではない。

以上、起信論の「端坐正意」が「止修」に留まるとは、先に見た道信の一行三昧では「坐禪方便」に該当する。しかし上来検討してきたのは、道信の一行三昧は起信論の「端坐正意」（止修）に留まらず、止・觀偏向を正して「行住坐臥」上の「止觀俱行（止觀双運）」の立場に到達していることである。

道信の止觀俱行は隨自意三昧に一致する。それはまた「文殊說般若經」一行三昧の定義のうち「理觀」を根拠とするといえる。一方、この四威儀或いは六作上の「止觀俱行」は、智顛の常坐三昧の經証と一致しない。隨自意三昧は智顛の四種三昧では「常坐三昧」ではなく、「非行非坐」六時の止觀に相当する。

この止観俱行は随自意三昧に他ならないことは明白である。この主題は各所で反復される。

小結

すでに先行研究が種々の角度で分析したように、道信「一行三昧」を、智顛の「常坐三昧」に倣って直ちに常坐に収斂すると理解することはできない。『文殊説般若経』「一行三昧」には理観・事観の二側面があることは中国浄土教学が注目したところでもある。

道信「一行三昧」は『文殊説般若経』の経文を引くが、思想としては事観（念仏）とは弁別される「理観」の教説に依拠している。すなわち「無相三昧」がそれである。

道信の「是心是仏」は、「無所念」「無相貌」の空観で理解されていることを見たが、それは上に云う「一行三昧」の理観の立場であり、「理観」の性格から云って、それは慧思「随自意三昧」（智顛「非行非坐三昧」）と深く共鳴する。この原理が導く実践が非坐の立場、直須任運、举足下足なのである。

本稿は先ず道信「入道方便」の特徴から、それが道信に遡る古い資料であろうと推理した。そしてそこに北宗から南宗禪に展開する以前、道信「入道方便」から道信の修道法として「随自意三昧」を想定した。つまり随自意三昧が『観経』是心是仏の解釈にも重なる一行三昧（無相三昧）の実質内容であり、さらに道信には起信論の援用があり、その意図も四威儀の止観俱行であることを見た。

この道信教団から誕生した北宗が、道信の教理に最初の変容を施したのであり、「随自意三昧」から「端坐」へ北宗による最初の修正を想定すべきだと考えた。これを再度修正するのが所謂南宗禪である。⁽³⁵⁾

従来、南宗の斬新な主張は、その登場の仕方も劇的であったことから、神會・壇経を南宗禪の開始点とした。しかし、道信の「随自意三昧」には南宗禪の特徴が既に懐胎されていた。ただ従来南宗禪の特徴を教外別伝という前提もあつ

てか、一個の端的な教理的概念で把握することができなかった。それゆえに、冒頭の先行研究を検討したように、道信・東山法門を南北両宗の要素が混在する萌芽形態とするばかりで、道信の随自意三昧（という単端な概念）からの展開として把握できなかったのである。南宗禅の登場は、道信への回帰と宣揚の意味を持つことはすでに明らかであろう。

道信の源流に慧思「随自意三昧」を想定したが、さらに慧思からは、傳大士と釈僧稠（480-560）に遡行できるだろう。いづれも今後の課題だが、傳大士が獲得した「首楞嚴三昧」は随自意三昧の所依であり目的でもある⁽³⁶⁾。北齊の僧稠は、四念処觀の行者であり、頭陀行者であったがその禅は「教禅を深く統一するものであった」⁽³⁷⁾と云うが、その僧稠に「大乘心行論」（柳田(一) p445、(三) pp202-205、沖本(二) p61）があり、慧思にはその『大乘心行論』の影響が想定でき、浄覚に慧思『無諍三昧法門』の引用ある（柳田(一) p68）など、課題は多い。続稿では、あらためて慧思『随自意三昧』を中心に禅定理解を考察し、梵網経菩薩戒の影響を考察することを予定している。

略記

- 柳田(一) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（法蔵館 1964）
- 柳田(二) 同『禅の語録 2 初期の禅史 1 楞伽師資記』（筑摩書房 1972）
- 柳田(三) 同『禅仏教の研究 柳田聖山集 第一巻』（法蔵館 1999）
- 柳田(四) 同『ダルマ』講談社学術文庫（講談社 1998）
- 小林(一) 小林円照「一行三昧論」（『日本仏教会年報』第四一号 1975） pp159-173
- 小林(二) 同「一行三昧私考」（『禅学研究』第五一号 1961）
- 小林(三) 同「禅における一行三昧の意義」（『印仏研究』巻 9-1 1961） pp160-161
- 沖本(一) 沖本克己『沖本克己 仏教学論集』第一巻（山喜房仏書林 2013）
- 沖本(二) 同 第二巻（山喜房仏書林 2013）
- 田中(一) 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(二) 同 『敦煌禪宗文献の研究 第二』大東出版社 2009

注

- (1) 他に教説を留めるのは、わずかに『宗鏡録』卷九七(いわゆる安心法門)第四祖道信大師云、夫欲識心定者。正坐時知坐是心。知有妄起是心。知無妄起是心。知無内外是心。理尽歸心、心既清淨、淨即本性。内外唯一心。是智慧相。明了無動心、名自性定。(T48-940a)
- (2) 中川孝「禪宗第四祖道信禪師の研究」(『文化』卷20-6号1956) pp37-49
- (3) 木村静雄「初期修禪の二型態」『禪学研究』51(禪学研究会1961) pp59-66
- (4) 関口真大『達摩大師の研究』(彰国社, 1957)「澄心論」(敦煌出土)と天台止観法門」p265
- (5) 印順『中国禪宗史』邦訳 p73 「道信は『二入四行論』の壁観を承けて「理入」だけを問題にした」とする行入四行の無視は妥当ではない。
一方『楞伽師資記』道信章への全面的な疑問と淨覚創作説を唱えるのが伊吹説。「『東山法門』と『楞伽宗』の成立」が道信の師は不明であるとしながら、達摩=慧可系との思想の継承関係を承認する方向で詳説している。(pp94-94、及び注(43)(51)参照)
『『観心論』と『修心要論』の成立とその影響』(『禪学研究』94 禪学研究会2016) pp1-26 及び、同「東山法門の人々の伝記について(下)」(『東洋学論叢』36・2011) 参照
- (6) 『文殊説般若経』
文殊説般若経は「不生不滅、不來不去。非名非相、是名為仏。…唯有智者、乃能知耳。是名観仏」(T8-0728a)「菩提之相、実無有法、而可知故。無見無聞、無得無念。無生無滅、無説無聽。如是菩提。性相空寂」(T8-0728b)という高度な空観を根本原理にして、
その一行三昧(無相三昧)も、理観の難解なること、初学菩薩はもちろん二乗も知ることはできないと説く。
復次舍利弗、汝問云何名仏、云何観仏者。不生不滅、不來不去。非名非相、是名為仏、如自観身実相。観仏亦然。唯有智者、乃能知耳。是名観仏(T8-0728a)如文殊師利、所説般若波羅蜜。非初学菩薩所能了知。文殊師利言、非但初学

菩薩、所不能知。及諸二乘所作、已辦者亦未能了知。 如是說法、無能知者、何以故。菩提之相、實無有法、而可知故。無見無聞、無得無念。無生無滅、無說無聽。如是菩提。性相空寂。(T8-0728b) 柳田(一) p58-74・p146 参照

- (7) 小林尚英『往生要集』における善導教学の受用と展開(『往生要集研究』永田文昌堂 1987) 一行三昧とは本来、法界無相の理に達する法で…、ここで説く称名の文は、そのための方便であって、あくまでも無相理観が基である。(pp199-200)
- (8) 田中(一) p226 で、道信の念仏観を見ているが、文は文殊説般若経(二)の忠実な引用であるから、これを直ちに道信の念仏観の経証とすることは疑問がある。印順も念仏を見ているが、後述するように、道信の念仏は直ちに『文殊説般若経』一行三昧の事観に應ずるものではない。
- (9) 禅宗の一行三昧の理解は禅宗内に限らず天台教家のあいだでもしばしば問題とされてきた。(安藤俊雄『天台学』・佐々木憲徳『天台教学』、村中祐生『天台観門の基調』・山内舜雄『禅と天台止観』、李四龍『天台宗与仏教史』)。柳田(三) p12 でも一行三昧を身儀の一行に限定することへの疑念が表されている。「ダルマ禅とその背景」『文殊説般若経』は、必ずしも身儀の一行のみとは見られぬにもかかわらず、…一行三昧による単純な実践としての一面…坐禅は只管打坐に、念仏は易行の口称に帰着する。(柳田(三) p202) と云うが、その判断の難しさはすでに見たところである。

印順『前掲書』も、一行三昧の本義を知っていたが、接化方便として「坐禅」を重んじた。…そして遂には「坐ること」こそが禅であるという偏向は、弘忍門下では広く見られた(取意)と、北宗の歴史的経過を見ている。これも柳田の指摘が既にある。

印順はその上で禅は「坐禅」に限るものではないことを、智顛の「四種三昧」を例に挙げ、さらに慧能の「一行三昧」も文殊説般若の「一行三昧」に一致することを指摘する。(『前掲書』邦訳 pp208-209)

- (10) 身中金剛仏性も『楞伽師資記』慧可章が法如(638-689)系とされる『修心要論』(観心論)によって十地経…有金剛仏性)を引いている(柳田(二) pp152-3 注参照)のだが、結論を先取するが、浄覚(683-750?)の作為性が明白である慧可章と修心要論(すでに弘忍の真説とは見なせない北宗文献)の基本姿勢も「坐

禪以主」であることは当然といえる。『同書』慧可章のせいにかくについては柳田(一)p450を参照

- (11) 田中(一)の指摘は、『修心要論』が『観経』端坐正身…を引いている点、『楞伽師資記』弘忍(三)との共通性を指摘し、「東山法門にあつて、所詮初心初学のための方便法門にすぎなかった」と結論する(田中(一)p227-8)。木村論文他も弘忍以降、坐禪に収斂するという事実から、従来、道信の「坐禪」は疑われなかった。
- (12) 同じく『観経』の引用についても道信と弘忍及び『修心要論』の態度は一樣ではない。弘忍(三)と『修心要論』の『観経』援用は端坐をめぐる「初学坐禪」の実践的な関心であるに対し、道信の『観経』への関心は「是心是仏」の意味という原理的な関心にある点(後述)、両者に主題の相違が見える。伊吹敦「浄土教の禪宗批判」『印仏』51-1も参照
- (13) 柳田説は「初期禪宗の人々が坐禪したかどうか」(柳田(三)p228)と疑問を呈しつつ、『二入四行論』の中で「有暇披覧、坐禪終須見本性」(柳田(一)p449)が坐禪の唯一の用例と指摘し、見本性は見性に通ずることを注意している。(浄覚自序に坐禪証者自知と云う。柳田(二)p86及び『達摩の語録』(禪の語録1 p51)「坐禪」注も参照)

この一段(手紙)を『二入四行論』長卷子について浄覚撰述説を提起している沖本氏は、浄覚の「序文」と見て、「東山法門の坐禪観として仲間の手紙と共に注意を促している(同氏『二入四行論』解説 p355、沖本(二)p37)

しかしこの唯一例と全体の論調として坐禪を採らない『二入四行論』(非坐は「殆ど一貫して般若の立場を前提」柳(一)p444という理解)との関係をどう理解できるか。浄覚『注心経』に「安心論」(雑録第二淵禪師引用『仏藏経』の经文 柳田(四)69p332)を引用する点も含め、柳田説も注意を促すにとどまっている(三論宗の立場で継承した人々の手になる)が、沖本「浄覚序文説」も「全体の論調」と調和するかどうか説得的ではない。

あり得る仮説としてむしろ北上した北宗第一世代による早い段階(浄覚以前)での『二入四行論』の編集(『統高僧伝』を承けて玄蹟のような道信・東山系「非坐」の立場から北宗の言説を雑録部として増補した)があり、それを次世代の浄覚が(『楞伽師資記』浄覚序に「伝達摩之遺文」柳田(二)p52)、

自らの立場（坐禪為主）で『二入四行論』に「坐禪」の一語を加えた（『心経注』の安心論引用部は坐・非坐到直接の関係は無い）、という可能性であるが、これは直ちに『二入四行論』の成立問題に直結することになる。柳田(→)第六章第二節に詳説される「達磨の禪法」と道信の仏教とは当面は弁別する必要があるということ。『二入四行論』は「殆ど一貫して般若の立場」柳田(→) p444と理解しても、その起源を六朝仏教（梁武と般若頓悟）に求めることは可能であろう。柳田(→) pp438-444

- (14) 関口真大『達磨大師の研究』「守一と守心に矛盾は無い」(p266) 以来、道信と弘忍の連続性は自明のことであった。しかし、問題は道信、弘忍、玄奘とそれ以後（北宗）に非坐から坐への変容があると見られることで、守心説はむしろ北宗（坐禪為主の立場）に限定して検討すべきであろう。

- (15) 神会『定是非論』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。

『敦煌壇經』一九「此法門中一切無礙、外於一切境界上、念不起為坐、見本性不乱為禪」と云った坐禪定義の変更が宣言されているが、それを「真の坐禪」（柳田(→) p158）と呼ぶのも、禪宗即坐禪という前提からである。神會、壇經の坐禪定義は、両者の一行三昧の定義と別のことではない。いずれも道信の一行三昧（無相三昧）、非坐への回帰、顕彰の意味を持つ。神會、壇經、宗密を加えた一行三昧の定義の検討は、小林円照「一行三昧私考 一禪用語の研究についての一試論 その一 一」参照。

- (16) 印順の一行三昧論を総括しておく、『中国禪宗史』（第四章第二節三）は、『文殊説般若経』一行三昧の後半部「隨仏方所、端身正向」（731a）と『文殊師利問経』「於九十日修無我想，端坐正念，不雜思惟，除食及經行大小便時，悉不得起」（T14-507a）を引いて、智顛の「常坐三昧」の経証であることを確認する。（『前掲書』邦訳 pp207-213）

そして、道信の一行三昧は「常坐」「坐禪」を重んじたという理解で、『伝法宝記』道信章や荊州玄爽の記録「也是長坐不臥的」（『統高僧伝』卷208（附編）T50-600a）でそれを補強している。ただ印順は、道信が方便として「坐禪を重んじた」が、遂には「坐ること」こそが禪であることになったのは弘忍以降の偏向だとする（『前掲書』邦訳 p208）。柳田説を承けてのことだが、

坐禪に収斂してゆく事実を追認するだけで、印順は、「一行三昧」の二つの性格（理と事）に言及しながら、それを理事二觀の相違として分析してはいない。（『同』邦訳 pp207-209）

- (17) 道信(二) p196『摩訶般若波羅蜜經』卷二三、三次品 經文は、
何以故、是諸法自性無。若法自性無是為非法。無所念是為念仏。復次須菩提。
不応以十二因縁法念仏。何以故。是因縁法自性無。若法自性無、是為非法、
無所念是為念仏。(T8-385c)
- (18) 柳田(二) p192の一段は句読点を修正して「何等名無所念即念仏、心名無所念。」
とした。心とは無所念という定義が、心識無形、仏無相貌と共に、後節『觀經』
の「是心是仏」の意義として一貫するのである。「心名無所念」は『勝天王般
若經』「以止息心、修奢摩他。無所見心、修毘婆舍那。無所念心、而修念仏」
(T8-702b) が参考となろう。
- (19) 方広錮『藏外仏教文獻 第一輯』(宗教文化出版社 1995p41、田中(二) pp31-40 等)、
東山法門系とされる『菩提達摩禪師論』「言覺心者…」に念仏三昧經の句として
している。この一段は、道信(二)の該当箇所にはほぼ等しい。
- (20) 『觀無量壽經』經文は「所以者何。諸仏如来、是法界身。遍入一切衆生心想中、
是故汝等、心想仏時。是心即是、三十二相八十隨形好。是心作仏、是心是仏。」
(T12-343a)
經文解釈としては「心想仏時。是心即是、三十二相八十隨形好。是心作仏」
と云うのは心仏に能所ありと解するのが自然か。
- (21) 小林(三) (p161)「即念仏心是仏、妄念是凡夫」とは、般若と念仏の両面（理事）
の一行三昧を依用している、と云う指摘があるが、今は採らない。
- (22) 注(19) 同書『菩提達摩禪師論』に「言覺心者…心識無形、仏無相貌」とし
ている。心・仏の対比で理解できるだろう。
- (23) 印順もこの一段を道信の頓悟説の中心教説と理解している（『前掲書』邦訳
pp74-p76）。しかし印順は一行三昧が般若波羅蜜の実修であり、「慧能は、先
学を受けたに過ぎ」ないと指摘したにも係わらず、自身は『文殊説』一行三
昧の前半「理觀」の一段を提示したに留まり（『同書』邦訳 p211）、体系的な
理解に至らなかった。
- (24) 本文は長文であり、初学坐禪と「不問晝夜、行住坐臥、常作此觀」との間に

- 同じ観行とはいえ坐・不坐の不整合が看取でき、本文自体に混乱が疑われる。
- (25) 道信の念仏批判は、道信（五）に若知心本来不生不滅、究竟清淨、即是淨仏国土、更不須向西方…仏為鈍根衆生、令向西方、不為利根人説也に見える。（柳田(二) p213)
- (26) 冒頭で見た関口『達摩大師の研究』では「道信の禪風…坐禅観心にあり、守一不移の坐禅看心こそ…云々」（p262 p265）とあるが、しかし、「隨自意三昧」の体系上では、「初学坐禅看心」の坐禅自体には特権的な意味は無い。これを「坐禅為主」に特権化して行くのが淨覚以後の北宗であったと云える。
- (27) 大野栄人『天台止観成立史の研究』（法蔵館 1994）に、「結跏趺坐が禅観実修の基本的身儀である…日常生活の六縁に随って、先に端坐正観した実相原理を実証する必要がある」として、端坐正観（常坐三昧）と歴縁対境（非行非坐三昧）の関係を説明する（pp372-373）。しかし、智顛『天台小止観』では歴縁対境修は「最上最勝」で語を結ぶから、初期には端坐正観から歴縁対境へと構想されていたとされる。（大野栄人『天台小止観の訳注研究』（山喜房仏書林 2004） p157、関口真大『達摩大師の研究』 p288、西口芳男「念起即覚考」（『禅文化研究所研究紀要』 24 禅文化研究所 1998） p309 等参照
- (28) 『摩訶止観』で「隨自意則無間也…問、上三三昧皆有勸修、此何独無」（T46-18c）と、隨自意三昧にはなぜ「勸修」が無いのかを問い、「鈍根障重者聞已沈沒。若更勸修失旨逾甚。淮河之北、有行大乘空人。無禁捉蛇者。今當説之」（T46-18c）と、もともと修行の方法が問題とならない隨自意三昧には誤解も多く、細心の注意が必要であることをのべ、同時代の放恣な妄説を批判している。安藤俊雄『天台学』 p175、新田雅章『仏典講座 摩訶止観』（大蔵出版 1989） pp382-384 等参照
- (29) 村中祐生『天台観門の基調』（山喜房仏書林 1986） pp160-163
慧思については、安藤俊雄『天台学』 pp424-427 参照
- (30) 道信には他にも、「止」「観」、或いは「静」「乱」の偏向を批判していて、やはり「非坐」の立場を根拠づける。柳田(二)道信（四）「不為静乱所惱者」 p205、道信（七）「五者、守一不移。動静常住、能令學者、明見佛性、早入定門」 p226、道信（六）「常在禅定 静乱不二」 p220、弘忍（(二)）「蓋静乱之無二、乃語黙之恒一」 p273、など同様の論理が指摘できる。

『二入四行論』雜錄二の五七問答(柳田四)57「不為靜亂所撰、此是有精神人」p308)等を例に『二入四行論』から道信への思想的継承が論じられるが、『二入四行論長卷子』の成立問題と共に無条件に前提とすることはできない。

伊吹『二入四行論』印仏「初期禪宗と『大乘起信論』」(東アジア仏教学論宗 4号2016) pp65-95

小林円照「一行三昧論」(『日本仏教学会年報』1976) pp161-173

- (31) 柳田(二)p209 道信(四)注は、まさにこの「常住於止、心則沈沒」、「久住於觀、心則散亂」一段の止觀俱行の指摘であるが、大乘起信論「行住坐臥」四威儀の一段は触れられていない。この一段は止觀の理解をめぐって、冒頭の関口真大『達摩大師の研究』が天台教学の影響を見る(p275)のに対し、それを認めない中川の反論(p44)があり、田中も道信が止觀について、「…久しく住すべきでないことを警告したものであり(文章加筆)…天台止觀に基づく…とは、到底考えられない…」(田中(一)p58)と止觀の理解は分かれるが、いずれも起信論の語句として分析されていない。印順は起信論「一行三昧」については、「真如三昧即一行三昧」と理解し、『文殊説般若』法界無相を明かすのが一行三昧であるとするが、やはり起信論の止觀俱行が「行住坐臥」に及ぶという理解はなく(『前掲書』邦訳p73)、別所でも起信論の一行三昧は、「坐」に言及しないと見ていた。(同書p208)

関口真大「双峰道信と天台止觀法門」(印仏研究2-2・1954)p479も智顛の常套句としている。

- (32) 起信論該当箇所

復次若人、唯修於止。則心沈沒、或起懈怠。不樂衆善、遠離大悲。是故修觀。修習觀者。當觀一切世間有為之法。無得久停須臾變壞。一切心行念念生滅。以是故苦。應觀過去所念諸法、恍惚如夢。應觀現在所念諸法、猶如電光。應觀未來所念諸法、猶如於雲忽爾而起。… (T32-582c)

以起如是願故。於一切時一切處。所有衆善隨已堪能。不捨修學心無懈怠。唯除坐時專念於止。若餘一切悉當觀察應作不應作。(T32-582c・3a)

- (33) 起信論該当箇所

若修止者。住於靜處、端坐正意。不依氣息不依形色。不依於空不依地水火風。乃至不依見聞覺知。… 心若馳散、即當攝來、住於正念。是正念者、當知唯心、

無外境界、即復此心、亦無自相。念念不可得。若從坐起、去來進止、有所施作、於一切時、常念方便、隨順觀察。久習淳熟、其心得住。(T32-0582a)

- (34) 印順も、この一段を引いて、「直任運」に依って「淨心」が得られるから、頓悟を説く曹溪禪に近いものであり、しかも『入道方便』の成立は慧能(638-713)布教以前だとすると、東山法門の基本思想ではないかと云う。(『前掲書』邦訳 pp210-11)
- (35) 注(15)に記したように、後の神会、壇經に坐禪の定義変更があったことと併せて、一行三昧が常坐に収斂しないことは周知のところである。

神会『定是非論』諸知識、若在等地者、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、即是(与)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。

神会『問答雜徵義』和上告諸知識「若欲得了達、甚深法界者、直入一行三昧。若入此三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜經、修學般若波羅蜜。…般若波羅蜜者、即是一行三昧。

- 敦煌本『六祖壇經』一行三昧者、於一切時中、行住坐臥、常行真(直)心是。
- (36) 塩入法道「中国初期禪觀思想における首楞嚴三昧について」(『印仏』卷三八第二 1988・12)
- (37) 柳田(三)「ダルマ禪とその背景」p36、柳田(三)「伝法宝紀とその作者」p207で僧稠に言及している。淨覺と僧稠の縁は柳田(一)p89に言及がある。

参考文献・論文

- 鈴木大拙「道信の禪思想」『鈴木大拙全集(禪思想史研究第二)』第二卷 岩波書店 1968
- 遠藤祐介『六朝期における仏教受容の研究』(白帝社 2014) p196・p305・p410
- 徐文明『中土前期禪学史』(北京師範大学 2013)
- 李四龍『天台宗与仏教史』(宗教文化出版社・北京 2011)
- 伊吹敦「『念仏鏡』に見る禪の影響」(『印仏』卷五一第一) pp71-78
- 同 「『念仏鏡』に見る八世紀後半の禪の動向」(『東洋学論叢』二七 2003)
- 同 「日本の古文獻から見た中国初期禪宗：大安寺道璿の『集註梵網經』を中心に」(『東洋思想文化』2015)

同 「戒律」から「清規」へー北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生
- (『日本仏教学会年報』74・2009pp49-90)

同 「北宗禪における禪律一致思想の形成」(『東洋学研究』47・2010)

藤井教公「南岳慧思の仏性思想」(『印仏』巻五十第二 2002・3) pp100-107

塩入法道「慧思・智顛における随自意三昧について」(『印仏』巻三六第二
1988・3) p248

同 「中国南北朝後期における四念処観法」(『大正大学大学院研究論集』十号)
p61

同 「南岳慧思における随自意三昧の考察」(『大正大学総合仏教研究所年報』
巻十一 1989)

小林尚英「善導の観經疏像想観積について」(『印仏』巻四二 -2004-3) pp617-619

同 「『往生要集』における善導教学の受用と展開」(『往生要集研究』(永田文
昌堂 1987)

柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林 2004)