

唐代初期の禪觀思想

仙 石 景 章

一

論題の時代的説明をしなければならぬ。例えば、常盤大定博士は、中国仏教史の時代区分を伝訳時期〔前漢末、至東晋道安(前二一紀元四〇〇)〕研究時期〔東晋羅什、至南北朝末(四〇〇—五八〇)〕建設時期〔隋初、至唐玄宗(五八〇—七五〇)〕実行時期〔唐玄宗、至北宋末(七五〇—一二二〇)〕継紹時期〔南宋、至清末(一二二〇—一九一〇)〕とされる。⁽¹⁾この中の建設時代とは、天台智顛(五三八—五九七)が『摩訶止観』等の

三大部を著わし、また吉藏(五四九—六二二)が三論学を大成した時期であり、中国仏教史上に偉大な足跡を残し、後代への影響も少なからぬものがある。一方、禪宗の淵源もこの時期を前後して求められる。南北朝より、達磨系の禪は、道信(五八〇—六五二) 弘忍(六〇一—六七四) の東山法門、神秀(六〇六—七〇六) 慧能(六三八—七二三) の南北二宗、法融

(五九四—六五七)を祖とする牛頭法門、無住(七二四—七七四)一派の保唐宗等の禪の系譜が徐々に形を整えていく時期である。また、中国文学史では、唐代を初唐(六一八—七〇〇)盛唐(七〇〇—七五〇)中唐(七五〇—八〇〇)晚唐(八〇〇—九〇七)の四期に区分する。⁽²⁾本論では、慧能没前後頃までを唐代初期と規定する。この時期に当って他の学者、禪者に伍してユニークな禪觀を唱えた永嘉の玄覺(六六五—七二三)がいる。唐代初期の禪觀思想とは、彼の思想とその周辺を言わんとしたものである。

初期禪宗史研究に於いては様々な困難な問題があるが、その一には資料が語る史実性を認定する作業がある。高雄義堅博士が、「禪の南北両宗に就て(上)」(竜大論叢二八三)という論文に「仏教の史的的研究中で禪の史実に関する研究が従来最も難関の一つとされておる。それは此等に関する記録の多くが余りに架空的であり、非歴史的な要素を多量に含んで居

ることと、諸種の記録の間に矛盾撞着の多い為であって、殊に達磨の伝記の如きは、此種の難渋なものの至極とせられ、

(中略)六祖慧能と神秀との所謂南北二宗分立の如きも、亦此種の難解の一たるを失はない。」と言われる如くである。そして、初期禅宗史の研究は、大概達磨を始め、東山法門、牛頭法門、南北二宗、保唐宗等の禅宗灯史の表舞台に登場する人々、即ち多少なりとも一派を形成しその法門上の系譜を確立した禅者たちに研究の目が注がれてきたように思われる。そこで、本論では唐代初期に慧能や神秀と時を同じくした一禅者であり、自らの確かな著述を残した玄覚の禅観の内容を、『永嘉集』の解釈を通して説明し、その作業を進める過程で当時の禅観思想一般にも考えを及ぼそうとするものである。

玄覚と彼の著わした『永嘉集』が時代的に確定出来るものであるとするならば、彼が見聞した当時流行の思想も時代的に推定出来るわけであり、またそれらの諸思想が反映しているであろう『永嘉集』の文々句々の間に当時の実際の仏教思想界の状況を読み取ることも可能であろう。玄覚と天台思想との関連は、既に指摘されているが、彼の禅的なものの背景についてはまだ明らかにされ得ないところがあるように思える。以下、『永嘉集』に於ける天台的なもの、禅的なものと言われる内容の検討を試みる。

唐代初期の禅観思想(仙石)

二

初めに、玄覚の行状を簡単に述べるならば、玄覚は浙江省温州府永嘉県の人で、俗姓は戴氏、字は明道という。『祖堂集』巻三で道明という。『宋高僧伝』巻八に「総角出家鬻年剃髮³⁾」といい、『無相大師行状』『景德伝灯録』巻五『仏祖歴代通載』巻十三等には「卅歳出家⁴⁾」というが、総角、鬻年、卅才は乳齒の生え変わる幼年時をいい、ほぼ七・八歳の頃とされる。その頃、出家した後、博く三蔵に通じ、特に天台止観に精通していたと言われ⁵⁾、温州の竜興寺⁶⁾に住して自ら禅庵を構えて常に禅観を修めていたと言われる。玄覚と天台学との関係についての記事は、それを伝えるものとそうでないものがある。伝えているものには『無相大師行状』『景德伝灯録』『釈門正統』『仏祖統紀』『仏祖歴代通載』『六祖檀経』の各伝であり、『宋高僧伝』『祖堂集』にはその記述がない。これは、後の二書の編者がその事実を知らなかったか、あるいはその事実自体がなかったか、どちらとも言えないが、『宋高僧伝』『祖堂集』が他の伝記資料に比べて成立年代が古いにもかかわらず、それに触れていないのは玄覚と天台学との関係に若干の疑問の残るところである。玄覚に天台学とを関係づけた現存の伝記資料のうちで早い時期のものは、『景德伝灯録』と楊億の『無相大師行状』であろう。そして『仏祖統

『紀』『仏祖歴代通載』等は、この『景德伝灯録』を資料として用いたとも思われる。道原が『景德伝灯録』三〇巻を撰した時（一〇〇四）、詔により楊億（九七三—一〇二〇）が刊行に関与したとされること⁽⁷⁾から、玄覚の伝記を作成する時に互いに資料の交換があったと想像される⁽⁸⁾。

この玄覚と天台学との関係の史実性についてであるが、『宋高僧伝』に「三人有師⁽⁹⁾」という。これを玄覚には三人の師とする人物がいたと解釈すれば、その中に天台の僧もいたと考えらなくもない。また後に述べるように『永嘉集』本文の内容から天台の影響を見てとれるし、さらに『永嘉集』の中に玄朗からの書簡に対える玄覚の返書の最後に『不宣、同友玄覚⁽¹⁰⁾』とあり、これを積極的な意味で同門の友というように解釈するならば、やはり玄覚は玄朗と共に天台の門庭に学んだのであろう。

『祖堂集』『宋高僧伝』では、玄覚は東陽の策法師⁽¹¹⁾という人物や姉の勧めによって諸方を巡歴し道を詢ね、三一才の時、慧能（五八歳）に参じ悟るところがあったとされる⁽¹²⁾。慧能は玄覚を一宿させた⁽¹³⁾といひ、一宿覚の名の由来はここにあるといふ。『宋高僧伝』には慧能に参ずる以前に神秀の門をも訪ねて法を問うたとも伝える⁽¹⁴⁾。『景德伝灯録』等には、玄覚は、玄朗の激励を受けて慧能に参じた⁽¹⁵⁾と云える。玄覚と玄朗が同門であれば、これもまた領ける。『永嘉集』の勸友人書に

「応当博問先知、伏膺誠懇⁽¹⁶⁾」という下りがあるが、玄覚はこれを実践していたのである。ただ玄朗が激励して云々の記事が、『景德伝灯録』以後に見られるのは、この時期を前後して趙宋天台に於ける『永嘉集』に対する評価が高まったことが遠因となっているのではなからうか。天台の側には、玄朗と玄覚との結び着きを強調せんとした空気があったかに思われる。

『林間録』卷上には、玄覚は『維摩経』を見て仏心宗を悟り、六祖慧能のもとへ往ってその宗旨を定めたいと思つた⁽¹⁷⁾と伝え、靈巖註『証道歌』後序には「一日閱大般若経、豁然大悟遂往見六祖⁽¹⁸⁾」といひ、また『釈門正統』卷八には「因⁽¹⁹⁾覽⁽¹⁹⁾涅槃⁽¹⁹⁾洞明⁽¹⁹⁾妙旨⁽¹⁹⁾復往⁽¹⁹⁾曹溪⁽¹⁹⁾印⁽¹⁹⁾其所証⁽¹⁹⁾」⁽¹⁹⁾といひ、『聯灯会要』卷三には「因看維摩経、發明心地⁽²⁰⁾」⁽²⁰⁾といふ。『六祖檀経』もまた『維摩経』を看て心地を發明したと伝える⁽²¹⁾。玄覚が『維摩経』『涅槃経』『般若経』のいずれの經典に因つて、その心地を開明し得たかは俄には判断しかねるが、『永嘉集』本文に度々『維摩経』を引用しているのは事実である。『宋高僧伝』では、慧能のもとを去って、温州の竜興寺に帰り、先天二年（七二三）十月七日、四十九歳で竜興別院に於いて端坐入定したと伝える⁽²²⁾。後に括州（浙江省処州）の太守の李北海⁽²³⁾が玄覚の行録を碑文に刻し神道と号したとされる⁽²³⁾。勅諡されて無相大師といひ、塔名を浄光といふ⁽²⁴⁾。宋代淳化年

中(九九〇—九九四)には太宗が詔して龕塔を重修したとされる。⁽²⁵⁾彼の寂年についても諸説があるが、ここでは『宋高僧伝』の「先天二年十月十七日、春秋四十九」の説に従う。⁽²⁶⁾

三

玄覚には『永嘉集』の他に『証道歌』があるとされる。『証道歌』の真偽問題についても諸説がある。⁽²⁷⁾この問題は玄覚の思想を把握する上で見過せないが、現時点では確証を得るに至っていない。ただ現在流布している『証道歌』は、玄覚の原作とするには疑わしい点が存すると言い得る。今は、この『証道歌』の問題については保留する。

さて、『永嘉集』であるが、その成立の因縁は、魏静の序文に「静往因_三薄宦、親承接足、恨未_三尽於方寸、俄赴京畿、自爾已_三来、幽冥遽隔、永慨玄眸、積翳忽喪金鍼、欲海洪濤、濫沈智楫、遺文尚在、龕室寂寥、嗚呼哀哉、痛纏心腑、所差一方眼滅、七衆何依、德音無聞、遠增悽感、大師在生、凡所宣紀、総有十篇、集為一卷₍₂₈₎」とある。その成立は玄覚滅後間もなくであると推察出来る。

この『永嘉集』は、螺溪義寂(九一九—九八六)⁽²⁹⁾が海外に天台典籍を求める等の趙宋天台復興の一因となったことで夙に有名であるが、同じく宋代の天台学者神智從義(一〇四二—一〇九一)は、『法華三大部補注』巻十一に「永嘉集全用_三天台

円頓法、而不_レ言_三天台_二豈不_レ奪_レ他成_己」⁽³⁰⁾といい、また大石志盤は『仏祖統紀』巻十に「真覚伝中、称_三左溪激励遂謁_三曹溪、而又言_レ精_三於天台止観之道_一、是知同学_三於天宮_二無_レ可_レ疑者、況永嘉集中全用_三止観遮照之旨_二至_レ此当_三益信_一、是宜_レ繫_三之天宮_二用見_レ師授之意_一」⁽³¹⁾という。さらに少し時代は下るが、明の幽溪伝灯(一五五四—一六二七)は、『永嘉集』を改編し註を附した『永嘉禅宗集註』の序に、従来の魏静の編集を改めた理由を六の観点から明らかにする。⁽³²⁾その主旨を簡潔に言うならば、伝灯は止観思想を『永嘉集』の思想的基盤と考えたので、『永嘉集』の組織網格は『摩訶止観』のそれに倣わなければならないとし、改編を試みたのである。換言すれば、伝灯は『永嘉集』を天台観心門の範疇の中で捉えていたということであろう。

天台の学者から右の如く評価されていた玄覚の『永嘉集』に説かれる思想内容とは、実際どのようなものであるのか。玄覚が全くの天台教学の追随者であったというわけではないであろう。『宋高僧伝』等に伝えられる如く、神秀あるいは慧能を訪ねたとすれば、また当時の禅者たちと何らかの交渉を持ち得たとすれば、『永嘉集』の思想の理解のためには初期禅宗の思想との関連をも見ていかなければならない。

四

先ず、『永嘉集』に及ぼせる天台止観思想の影響について述べる。『永嘉集』は十篇より成るが、そこに説かれる禅観思想を説明する意味で、第四章奢摩他頌、第六章毘婆舍那頌、第六章優畢又頌の三は重要である。中でも第六章優畢又頌に説かれる「観心十門」の一段は、『永嘉集』全篇を貫く実践原理の要約であり、『永嘉集』全篇は、この「観心十門」を敷衍したものであると言える。この「観心十門」の重要性は、『景德伝灯録』にその全文を引き、⁽³³⁾また『仏祖歴代通載』には「又著三禅宗悟修円旨十篇及観心十門、並盛伝于世」と⁽³⁴⁾という如く宛も「観心十門」が独立して流布していたかのようなことからも察せられる。

玄覚は、奢摩他、毘婆舍那、優畢又の三者の関係を説いて、優畢又頌第六に「宗同則無縁之慈、定慧則寂而常照、寂而常照則双与、無縁之慈則双奪、双奪故優畢又双与故毘婆奢摩、以奪摩他故、雖寂而常照、以毘婆舍那故、雖照而常寂、以優畢又故」という。「宗同則無縁之慈、定慧則寂而常照」とは、定慧の一味平等のところを無縁の慈といい、定慧の各々の功用を寂にして常に照すといったものである。そして双与と双奪が故に奢摩他、毘婆舍那が各々の功用を顕わし、双与奪うが故に優畢又にそれらが統攝されていくということであ

る。つまり、双与双奪の論理に裏づけられて、天台止観思想の原理的概念である奢摩他、毘婆舍那、優畢又と有機的に結びつけようとしたものである。

奢摩他、毘婆舍那、優畢又の三頌は『永嘉集』の眼目であるが、「観心十門」は止観思想との関連に於いて注意されるべきである。

第一門に「千差不同、法眼之名自立、一寂非異、慧眼之号斯存、理量双消、仏眼之功円著」という。一寂非異とは諸法真空の平等の理、千差不同とは因縁所生の差別の事、理量双消とはこの理と事のどちらの立場にも偏らない中道を言うのである。つまり慧眼は空理を、法眼は仮有の事を、仏眼は不墮二辺の中道を観照するものである。これは、『摩訶止観』卷三上⁽³⁷⁾に「慧眼開故見第一義、真諦三昧故、(中略)得真體也」「法眼豁開破障通無知、(中略)則俗諦三昧成、(中略)得俗體也」「仏眼豁開照無不遍、中道三昧成、(中略)得中道體」というが、この慧・法・仏の三眼を空・仮・中に対応させる考え方に近似したもののように思われる。さらに三諦一境、三智一心、境智冥合は法身、般若、解脱の三者の在り様であり、この三者は伊字の三点の如くに円融してあるから、三徳の妙性は互いに融即しているのだ、⁽³⁸⁾と説くのである。三諦、三智という如く『永嘉集』は明らかに天台思想の基本概念をその禅観思想の基底に置いていっていると言えよう。

観法の実際を説く場合にも、第二、三門に於いて、心・身・依報を即空・不空・非空非不空と観ぜよという。先ず空との相応（ここでいう相応とは心身依報を対境として観法を実践することを意味する）によって、「譏毀讚誉、何憂何喜」といい、「刀割香塗、何苦何樂」といい、「施与劫奪、何得何失」という如く、心身依報等の一切の物事に執着する我欲を捨てよと説き、次に空不空との相応によって、「愛見都忘、慈悲普救」といい、「内同枝木、外現威儀」といい、「永絶貧求、資財給濟」という如く、心身依報に慈悲給濟の利他行が四威儀中に顕われると説き、最後に空不空非空非不空との相応によって、「実相初明、開仏知見」といい、「一塵入正受、諸塵三昧起」といい、「香台宝閣、嚴土化生」という如く、心は諸法実相の理を明め仏知見を開き、身は三昧に出入し、依報は香台宝閣に莊嚴された仏土と化すと説くのである。⁽³⁹⁾この三種の相応は、『摩訶止観』巻四上に「即空之観能滅見思之非、即仮観能滅塵沙々非、即中観能滅無明之非⁽⁴⁰⁾」というが、この即空・即仮・即中の三観が見思・塵沙・無明の三惑を滅すという三観の作用と、「観心十門」にいう即空以下の三種の相応と異ならないように思える。つまり、「観心十門」にいう空・不空・非空非不空の相応とは、天台止観でいう空・仮・中の三観に換言出来るであろうし、その相応によって、常一主宰たる我を認めて貧賤等を起す見思惑を破し、衆生の教化

唐代初期の禅観思想（仙石）

救済を障害する塵沙惑を破し、諸法実相の理を味ます無明惑を破す⁽⁴¹⁾ことを説き示したものであると理解出来る。

次に第六門に「第六重出観体者、祇知一念即空不空、非有非無、不知即念即空不空、非非有非非無⁽⁴²⁾」という。この一節の意味はあまり明確でないが、石壁行靖の注によれば「前明三観、以三次第而即中、此論一心、不前後而円具、前以二非破所、此加五非破能、前後相須、妙無二矣⁽⁴³⁾」とい、前に説いた即空以下の三観は次第の三観に以てあり、玄覚はそれを「一念即空云々」と説いたということになり、一方「即念即空云々」とは、一心の三観を論じたものということになる。「破所」とは、中道に先立つ偏空偏有の観を破す意味に、また「破能」とは、中道への偏執をも破す意味に取れるであろう。

ただ、玄覚の中道実相の理解には、多少天台の円融三諦の論理とは相容れない部分があるように思える。事理不二第八に「是以学遊中道、則実相可期、如其執有滞無、則終歸⁽⁴⁴⁾二辺見、以三其不知下有非有之相、無有非無之実、故也」といい、「故知中道不偏、仮三二辺而弁正、断常非道、寄⁽⁴⁵⁾無有以明非」という。中道とは仮有、空無のいずれにも偏執しないものであり、有無の二辺を仮りて断常の二見を破すものである。玄覚の考えた中道観は、仮有空無に偏執せず、その二辺を破したところに立脚したものである。『法華玄義』

卷一上・卷二下に「但法有_二鹿妙_一、若隔歴三諦鹿法也、円融三諦妙法也⁽⁴⁶⁾」といい、「別三諦者、開_二彼俗_一為_二両諦_一、對_レ真為_レ中、中理而已、(中略)円三諦者、非_二但中道具_一足_レ仏法、真俗亦然、三諦円融一三三一⁽⁴⁷⁾」という。この別教の隔歴の三諦にいう不墮二辺の中道観に近いものであり、円融三諦にいう空仮と円融一体の関係にある中道観とは異質なもののよう⁽⁴⁸⁾に思える。

このように、『永嘉集』と天台思想との関わりについては「観心十門」自体が非常に簡潔な文章であってその真義を汲み兼ねる部分があり、天台止観に比して議論するのは性急であろうが、玄覚が天台の実相論に何らかの形で影響されて自らの禅観思想を形成していったことは推測される⁽⁴⁸⁾。

五

前にも述べた如く、玄覚は全くの天台教学の追随者ではなかったであろう。当時の禅者たちとの交渉の中に、自らの禅をも深めていったと考えられる。

第四章の奢摩他頌の冒頭に「恰恰用心時、恰恰無心用、無心恰恰用、常用恰恰無⁽⁴⁹⁾」という一節がある。この四句について関口真大博士は、これと相似した文節を『景德云灯録』所収の牛頭法融と博陵王なる人物との問答の中に見い出せると指摘されておられる⁽⁵⁰⁾。この牛頭法融の問答との先後問題は別

として、達摩に仮託される『無心論』なる書物が存する如く、初期禅宗に於いては注意すべき用語である。達摩以後の初期禅宗の一特色は「心性」の徹見を中心課題としたことであろう。増永靈鳳博士の「初期禅宗史と心性の問題」(仏教研究三一五)、高峯了州博士の「禅における心性と性起」(禅の本質と人間の真理』五五五頁)、常盤大定博士の「見性の思想的考察」(支那仏教の研究二』三五二頁)等の論文は、禅宗の「心性」の問題を取り挙げ、大小乗諸経論にその淵源を尋ねて初期禅宗史の流れの中の「心」の意味するものを探ろうとされたものである。

「心性」の語は、心性本浄、心性空、正見、無心の語に換言され、特に禅宗では無心の語が好んで用いられるようである。禅が古来心性の徹見を説き、本来の面目を重んずる所以は、達摩の二入四行観の思想に起源すると言われる⁽⁵¹⁾。例えば、初期禅宗の二、三の文献について見るならば、『安心法門』には「但有心分別計較、自身現量者悉是夢、若識心寂滅無一動念_二處、是名正覺⁽⁵²⁾」といい、「即心無心、是為通達_二仏道⁽⁵³⁾」という。また『無心論』には「只是見聞覺知、即是無心、何_レ更離見聞覺知別有無心」といい、終日見聞覺知しているけれども終日無見無聞無覺無知無作である。見聞覺知が総じて無心なのであると説き、仔細に推求して心を覓めても心の心として捉えるべきものが無く、結局、心は不可得のものである⁽⁵⁴⁾。

る。これを無心と知るべきであると説く。因みに関口博士は、この『無心論』の思想内容は牛頭法融の撰述であるとした『絶観論』に類似するものであるとされ、無心の論が法融の思想の著しい特色であったことが察せられると述べておられる。⁽⁵⁵⁾

次に道信、弘忍の時代になると、例えば『楞伽師資記』『最上乘論』『宗鏡録』等に伝えられる如く、「守一不移」「守心」という語をもって、本具の自性清浄の心を見証し、即心即仏の理を高調しようとしたとされる。⁽⁵⁶⁾ここに東山法門が確立されるわけであるが、この東山法門と天台との思想的関連については関口博士、柳田聖山氏等が既に論じておられる。⁽⁵⁷⁾

最後に慧能であるが、彼の思想を考える場合には神会との距離を考慮しなければならないが、燉煌本『六祖壇経』には「立無念為宗」「以無住為本」「以無相為体」⁽⁵⁸⁾等という。一般に南宗は、北宗にいう離念よりも無念を主とし、離垢清浄よりも本来清浄を強調したとされる。その北宗では「離念」を主張したとされるが、無心の語句も「虚空無心、離念無心」という如く、術語として用いられることがあり、ここでは「離念」も「無心」も究極的には同じ意味内容を持って表現されていたのである。また『観心論』が神秀の作とすれば、そこに説かれる「観心」の思想もその特質と考えられるであ

らう。⁽⁵⁹⁾

以上の如く、初期禅宗に於いては、「心性」の問題は「無心」「守一守心」「無念」と説かれるが、ここで注目したいのは、「無心」の語である。関口博士は、無心の語は、牛頭法融の他に南陽慧忠（一七七五）、司空本浄（六六七―七六一）、黄檗希運（一八五〇）、洞山良介（八〇七―八六九）等の語録中にも見られることを指摘され、禅宗、即ち南宗禅の必要を無念ではなく無心の一語に見ていた人々が多いようであると述べておられる。南宗禅の必要を無念とみるか、無心とみるかはともかくとして、『無心論』なる書物があり、また玄覚と同時代あるいはそれ以後に於ける禅宗の祖師たちの中で「無心」の語が多用されたという事実があるとすれば、玄覚が『永嘉集』の中で「無心」を用いたこと、しかも禅宗史の上で極めて早い時期に用いていたことは、特筆されるべきである。それは、柳田氏の『絶観論』は八世紀中頃に一般化されたとする説が出されるなど、この『絶観論』とその思想の内容に於いて幾多の類似を見る『無心論』の成立年代をも再検討すべき段階にあることから言えよう。

六

しかし、玄覚は「無心」の語に終始しているわけではない。この「無心」を説いた直後に「夫念非忘塵而不息、塵

非_レ息_レ念而不_レ忘、塵忘則息_レ念而忘、念息則忘_レ塵而息⁽⁶⁰⁾と
 いい、塵がすでに忘ぜられたならば息むべき念もなく、また
 念がすでに息むならば忘すべき塵（境）とともないと説く。
 ここにいう「息念」「忘塵」は前の「無心」を換言して説明
 したものと思われる。それでは、「息念」の意味について考
 えて見たい。『摩訶止観』卷三上に「息」を定義して「止観
 各三義、息義停義对不止止義、息義者諸惡覺觀妄念思想寂然
 休息⁽⁶¹⁾」といい、また圭峯宗密（七八〇—八四一）の『円覚大疏
 鈔』に北宗の意として「意云衆生本有_二覺性_一、如_二鏡有_二明性_一、
 煩惱覆_レ之、如_二鏡之塵_一息_二滅妄念_一、念尽即本性円明⁽⁶²⁾」という。
 両者を勘案すれば、「息念」とは妄念を休息息滅する意味に
 取られる。これはまた「離念」という言葉の語感にも通じる
 と思われるが、玄覺もこの趣意で「息念」を用いていると考
 えられる。ただこの「息念」のみを言うのでは「無心」を充
 分に説明したことにはならないであろう。そこで「忘塵」つ
 まり対境をも無みすることによって「無心」の内容を完結せ
 んとした。玄覺は、この「息念」「忘塵」にいつまでも固執
 しているわけではない。「息無_二能息_一」「忘無_二所忘_一」といい、
 本来、息むべき能觀の知としての念も、忘すべき所対の境と
 しての塵も俱に無く、妙性が天然としてあるのだ⁽⁶³⁾、と考える
 のである。

この考え方は決して玄覺の個有のものではないと思われ

る。というのは、黄檗の『伝心法要』に「凡夫皆逐境生心、
 心逐忻厭、若欲無境、当忘其心、心忘即境空、境空即心滅、
 若不忘心、而但除境、境不可除、祇益紛擾⁽⁶⁴⁾」といい、「心境
 双忘、及是真法」という。玄覺が「息念」「忘塵」を説くに
 対して、黄檗は「忘心」「除境」と説くものの、両者は同調異
 曲の感があると言えよう。時代が前後するが、この「忘心」
 は北宗の文献にも見られる。『大乘北宗論』に「而重説_レ偈、
 憂從_レ心憂、樂從_レ心樂、若忘_二於心_一、何憂何樂⁽⁶⁵⁾」という。宇井
 博士は、この『大乘北宗論』について、大乘北宗論は極めて
 簡単な文で、而も同一趣意が繰返されて居るが、重要な点
 は偈の第三句に「心を忘ず」とある所に存する、と述べてお
 られる。この文献は、一連の北宗資料のうちの後期に属する
 ものと言われる⁽⁶⁶⁾。前にも述べた如く北宗の思想は「離念」で
 表わされるが、後には「忘心」の語句をも用いるようになって
 たとも考えられる。そして後には「離念」の語はほとんど忘
 れ去られたかのようである。八世紀以後になると、禅一般に
 「無心」ととも「忘心」という語句を用いる風潮があったの
 であろう⁽⁶⁷⁾。

ここで、少し先に房って論点を整理すれば、玄覺が『永嘉
 集』の中で用いた「無心」の語は、禅宗の思想史上、極めて
 重要な意味を持ちしかもその使用が比較的早い時期であるこ
 と。また、玄覺はその「無心」の内容を「息念」「忘塵」の

句でもって説明するわけであるが、「息念」の意味内容が北宗のそれに類同すること。そして、「息念」「忘塵」が対句で用いられるが、心・境俱に無みするという思想は黄檗の『伝心法要』に「忘心」「無境・除境」のそれに相い通ずると思われること。この「忘心」の句は北宗の後期の文献にも見られること等である。

右の如く見てくるならば、玄覚が『永嘉集』に説く「無心」の用語は、達摩以来の中国禅宗に伝統的に取り挙げられる「心性の問題」の一の表現法として用いられたものであり、玄覚もそうした思想の流れの中に身を置いていたのである。さらに玄覚の活躍する時代に至っては、曹溪には慧能があり、荊州の玉泉寺には神秀があつて各々独自の宗風を挙揚していたのである。玄覚は、それらの状況にも敏感に反応していたのであろうし、こうした雰囲気の中で、禅の中心課題である「無心」の思想を踏えつつ北宗の「息滅妄念」⁽⁶⁸⁾的な考え方も摂取していったのであろう。

こうして禅の伝統的思想を受け継ぎ乍も、『永嘉集』には彼独自の「念」の解釈がなされる。その内容を簡単に言うならば、玄覚は凡夫の一念を故起、串習、接続、別生、即静の五種に分析し、この五念の停息したところに、一念は靈知の自性としてあると説き、その停息の法として識病、識菓、識対治、識過生、識是非、識正助の六種の料簡を説くのである。⁽⁶⁹⁾

唐代初期の禅観思想(仙石)

この「靈知」という用語は、すでに天台に見られるが、一念と靈知とを結合するのは玄覚の思想に於いて特徴的なものである。前の「息念」「忘塵」というも、この「一念靈知」というも、皆な「無心」の思想の一展開とみるのが妥当であろう。「息念」といい、「一念」というところの「念」は、凡夫の一念心をいうのであり、玄覚の考えた「無心」とはこの凡夫の一念心を分析し、それを段階的に扶制した後に顕われるものであり、それが「靈知の自性」と呼ばれるものである。つまり、玄覚に至って、初期禅宗に於ける「心性の問題」つまり「無心」は「一念靈知」という語句の中にその解決を見ようとしたと考えられる。

この「一念靈知」は、宗密や天台の山外派等にも用いられる。末広照純氏は、「山外派のいう一念靈知は、一念靈知のことばそのものは玄覚のそれに依つていとも考えられるがその教学は宗密、澄観、更に両師がその系統を受ける『壇経』や神会に大きな影響を受けていると考えられる⁽⁷¹⁾」と述べておられる。神会や宗密らと山外派等の影響関係は別としても、天禅二宗に於いて重要な概念として説かれる術語が、すでに玄覚の『永嘉集』の中に見られることは注目されてよいと思われる。

七

以上まとめてみるならば、

玄覚は、その伝記資料によって、天台の左溪玄朗と交友関係があったとされ、玄朗と共に天台四祖の天宮慧威に参じて天台止観法門に精通していたとされる。また、玄朗の励ましによるかどうかはともかくとして、進んで諸方を巡歴して師に参じ法説を聞いて歩いたことが想像される。そうした師の中に、今や玉泉寺に於いて世に名声の高かった神秀や、曹溪の慧能の禅の感化を何らかの形で蒙ったのであろう。そして自らも禅の研鑽に励んだのであろう。ただ、玄覚が神秀や慧能の禅の立場を後世の南頓北漸という対比のもとに判断していたとは考えられない。南北二宗の対立を際立たせるのは、荷沢神会(六六九—七六〇)が開元二十年(七三二)に滑台の大雲寺の無遮大会を行なった前後からのことになると云われるからである。

天台や禅の流れを汲む人々との交渉の中で玄覚の思想は徐々に形成されていったのであろう。『永嘉集』の思想内容は前にそのあらましを述べたところであるが、玄覚は「無心」の語句に注目し彼なりに解釈し、一念と靈知との相応が「無心」の内容であると結論した。そして、この禅の伝統である「無心」の思想を天台の止観思想の体系の中に組み入れよう

とした。それが、奢摩他、毘婆舍那、優畢叉を説く所以であり、さらに凝集されたものとして「観心十門」が説示されたと考えられる。

天台と初期禅宗との関わりに於いては、関口真大博士の一連の研究があり、中国仏教史の上からも興味ある問題であるが、天台の観心法門と禅思想との関連で想起されるのは、北宗の『観心論』であり、この文献は神秀作とされているものである。神秀が玉泉寺に住し、天台の遺風に触れたことも想像される。⁽⁷²⁾玄覚が、この神秀とほぼ同時代の人でしかも何らかの交渉があったと伝えられること等から、両者間に一種の相似性があったとも言える。神秀に倣う形で玄覚なりに天台と禅とを基本とした中国禅観思想の総合を試みたと考えられる。

『永嘉集』には初期禅宗の様々な要素が混交してあり、さらには天台の止観思想が加味されている。そこに玄覚の独自の境界が開陳されていると見られる。神秀が中国旧仏教から禅への過渡的存在であったと同様に、玄覚もまた中国禅が洗練され一つのスタイルを持つに至るまでの試行錯誤の時代に生きた禅者であったと思われる。

注(1) 『支那仏教の研究一』三頁以降参照。

(2) 唐代の詩は、初唐・盛唐・中唐・晩唐の四期に分けるのが普通である。このことを初めて唱えたのは、元の楊士弘の

「唐音」(湖北先正遺書)所収)であるが、また明の高棟の「唐詩品彙」には、より完成した見解が見えている。『中国文学史』吉川幸次郎述、一五六頁。

(3) 大正五〇巻七五八頁上。

(4) 大正四八巻三九七頁上、同五一巻二四一頁上、同四九巻五八九頁上。

(5) 『無相大師行状』大正四八巻三九七頁上、『景德伝灯録』巻五 大正五一巻二四一頁上、『仏祖統紀』巻十 大正四九巻二〇二頁中、『仏祖歴代通載』巻十三 大正四九巻五八九頁上、『六祖壇経』大正四八巻三五七頁下。

(6) 『祖堂集』巻三には「曾在温州開元寺」という。唐の玄宗は開元二六(七三八)年、天下諸州に勅して竜興寺観のほか、新しく開元寺観各一所の創立を命じたとされるので、玄覚が開元寺に住したとは思われない。

(7) 「景德伝灯録序」楊億撰に「皇上為仏法之外護、嘉穉子之勤業、載懷重慎、思致悠久、乃詔翰林学士左司諫知制誥臣楊億、兵部員外郎知制誥臣李維、太常丞臣王曙等、同加刊削、俾之裁定」(大正五一巻一九六頁下)という。

(8) 鷲坂宗演氏は「永嘉玄覚の禅観」(花園大学禅文化研究所研究紀要七)に於いて「玄覚と天台学を関係づけた景德伝灯録、仏祖歴代通載、仏祖統紀、六祖大師法宝壇経の諸伝は、楊億の無相大師行状を資料にもちいたのではなからうか。」と述べておられる。ただ『景德伝灯録』巻五に「精天台止観円妙法門」というを『無相大師行状』には「精天台旨、観円妙法門」というのは、楊億が、『景德伝灯録』を資料として

唐代初期の禅観思想(仙石)

用いた時に、誤読して伝えたものとするれば、『景德伝灯録』の記事が『無相大師行状』に先行すると考えられる。

(9) 大正五〇巻七五八頁上。

(10) 大正四八巻三九四頁下。

(11) 宇井伯寿著『第二禅宗史研究』、二六二頁、二七一頁参照。柳田聖山著『初期禅宗史書の研究』、二二七頁参照。

(12) 『祖堂集』巻三、『宋高僧伝』巻八 大正五〇巻七五八頁中。

(13) 同右。

(14) 大正五〇巻七五八頁中。神秀は、弘忍が示寂すると間もなく、儀鳳中(六七六一八)に荊州当陽山玉泉寺に入ってここに名籍した(『随唐仏教史の研究』一八八頁)とされるから恐らく玉泉寺時代の神秀であろう。

(15) 『景德伝灯録』巻五 大正五一巻二四一頁上—中、『無相大師行状』大正四八巻三九七頁上、『仏祖統紀』巻十 大正四九巻二〇二頁中。

(16) 大正四八巻三九四頁上。

(17) 続蔵一輯二編乙二一套四冊三〇二頁左上。

(18) 続蔵一輯二編一九套五冊四五二頁右上。

(19) 続蔵一輯二編乙三套五冊四五五頁右上。

(20) 宋淳熙六(一一八九)年刊。続蔵一輯五編乙九套三冊二三六頁左下。

(21) 大正四八巻三五七頁下。徳異本『壇経』至元二七年(一二九〇)徳異校訂によって始めて玄覚の機縁が載せられる。『慧能研究』三五九頁参照。

- (22) 大正五〇卷七八頁上—中。
- (23) 大正五〇卷七五八頁中。
- (24) 同右。『景德伝灯録』卷五(大正五一卷二四一頁中)には真覚大師と号したとされる。
- (25) 『景德伝灯録』卷五 大正五一卷二四二頁中。
- (26) 『宋高僧伝』卷八 大正五〇卷七五八頁中。『祖堂集』卷三では三九歳で先天二年(七一三)十月十七日寂。『仏祖統紀』卷十 大正四九卷二〇二頁中では先天元年(七一二)寂。
- 『仏祖歴代通載』卷十三 大正四九卷五八九頁上では開元二年(七一四)十月十七日寂。開元元年は先天二年と同年、十二月をもって開元元年(七一一)とする。
- (27) 近年の二、三の研究の要旨を述べるならば、(一)『証道歌』は玄覚の作ではあり得ないとし、玄覚そのものの存在をも疑う胡適博士の説。『胡適文集』第三集第四卷。(二)この胡適博士の説に真向から批判を加え、『証道歌』は玄覚の作であるとする鈴木中正氏の説。「永嘉玄覚『証道歌』の偽撰説を批判す」(歴史学研究一〇一五)。(三)西天二十八祖説の成立時期を考慮して、七五〇—八〇〇年の間に於いても『証道歌』は玄覚の撰とせられていたと見る宇井伯寿博士の説。『第二禅宗史研究』二七九頁。(四)南泉普願門下の招賢大師長沙景岑(八六二—八七三年の間に寂)を『証道歌』の作者とする楊鴻飛氏の説。「永嘉証道歌の年代及びその作者の一考察」(竜谷史壇五四)等である。また敦煌本「禅門秘要決」については、田中良昭氏の「敦煌本禅門秘要決をめぐる諸問題」(宗学研究六)がある。
- (28) 大正四九卷三八七頁下。
- (29) 島地大等著『天台教学史』第三編趙宋天台史第二章趙宋天台復興の事情、一六四頁参照。
- (30) 続蔵一輯四四套二冊一七四頁左上。
- (31) 大正四九卷二〇二頁中—下。
- (32) 続蔵一輯二編一六套三冊二〇一頁左上。拙稿『禅宗永嘉集』と『永嘉禅宗集註』(駒沢大学大学院仏教学研究会年報十二)を参照されたい。
- (33) 大正五一卷二四二頁下—二四二頁中。
- (34) 大正四九卷五八九頁上—中。
- (35) 大正四八卷三九一頁中。
- (36) 大正四八卷三九一頁中。
- (37) 大正四六卷二五頁下、大正四六卷二六頁中。
- (38) 「是以三諦一境、法身之理恒清。三智一心、般若之明常照、境智冥合、解説之応随機、非縦非横、円伊之道玄会、故知三德妙性、宛爾無乖」(大正四八卷三九一頁中)。
- (39) 「第二出其觀体者、祇知一念即空不空、非空非不空、第三語其相應者、心与空相應、則譏毀讚譽、何憂何喜、身与空相應、則刀割香塗、何苦何樂、依報与空相應、則施与劫奪、何得何失、心与空不空相應、則愛見都忘、慈悲普救、身与空不空相應、則内同枯木、外現威儀、依報与空不空相應、則永絶貧求、資財給濟、心与空不空非空非不空相應、則実相初明、開仏知見、身与空不空非空非不空相應、則一塵入正受、諸塵三昧起、依報与空不空非空非不空相應、則香台宝閣、蔽土化生」(大正四八卷三九一頁中—下)。「祇知一念即空不空、非

空非不空」というのは、『摩訶止観』卷一下に「祇観根塵相対一念心起、能生所生無不即空、(中略)祇観根塵一念心起、心起即仮、(中略)次根塵相、一念心起即空即仮即中者、若根若塵並是法界、並是畢竟空、並是如来蔵、並是中道」(大正四六卷八頁上—下)と説くところの如く、一念心の起るを畢竟空と観じ、あるいは仮相と観じ、あるいは中道と観ずるという天台の三観思想に通ずるものか。

(40) 大正四六卷三七頁下。

(41) 『天台四教儀』(大正四六卷七七九頁中—下) 参照。

(42) 大正四八卷三九一頁下。

(43) 卍蔵三三套七冊九五頁右下。

(44) 大正四八卷三九三頁中。

(45) 同右。

(46) 大正三三卷六八二頁上。

(47) 大正三三卷七〇五頁上。

(48) 鷲阪氏前掲論文六五頁参照。また拙稿「『永嘉集』についての一試論」(宗学研究二十一号)、同「『永嘉集』に見られる天台教学の影響」(印仏研二八一—二)を参照されたい。

(49) 大正四八卷三八九頁中。

(50) 『達摩大師の研究』第二章達摩大師撰述についての諸問題、一五二頁参照。

(51) 「初期禅宗史と心性の問題」十一頁参照。

(52) 『小室六門』第四門安心法門 大正四八卷三七〇頁中。

(53) 同右。

(54) 大正八五卷一二六九頁上—中。

唐代初期の禅観思想(仙石)

(55) 前掲書、一八六頁参照。柳田聖山氏は「絶観論とその時代」

(東方学報、昭五五)に「八世紀の中ごろ、ダルマを初祖とする禅の運動が洛陽より江南へとひろがってゆくにつれて、その綱要書がまとめられる。当初はある個人の、ある派の秘伝の書であった六祖壇経や絶観論が、その要求に応じて一般化されてくる。形式・内容ともに、伝書の要求はふくらむ。

ひろがりには、チベットや日本におよぶ。人々は、この本にダルマの宗旨をもとめ、さまざまの受用をはかる。宗密の空見批判もその一つ、南泉の問答もまたその一つである。注意して読みすすめるなら、この本にとりあげられるテーマは、何らかの形で、すべてが馬祖以後の語録に継承されることが判る。」(三九〇頁)と述べておられる。

(56) 増永博士前掲論文、二四頁参照。

(57) 関口博士前掲書、二四六頁以降、同『天台止観の研究』第三章天台止観の展開と影響、二〇六頁参照。また柳田氏の「北宗禅の思想」(花園大学禅文化研究所研究紀要六)がある。

(58) 大正四八卷三三八頁下。荷沢神会の「無住・無念」については、鈴木大拙博士著『禅思想史研究第二』(全集第二卷)二三八頁以降、鈴木哲雄氏稿「荷沢神会論」(仏教史学十四—四)等参照。

(59) 拙稿「北宗禅に於ける無心と離心について」(宗学研究二十二号)、同「観心論の思想と特質について」(宗学研究二十三号)、同「北宗の『観心論』について」(宗教研究五四—三、二四六号)を参照されたい。

- (60) 大正四八卷三八九頁中。
- (61) 大正四六卷二一頁中。
- (62) 統藏一輯一四套三冊二七七頁左上。
- (63) 「息無能息、息念而忘、忘無所忘、忘無所忘、塵遣非對、息無能息、念滅非知、知滅對遺、一向冥寂、闡爾無寄、妙性天然」(大正四八卷三八九頁中)。
- (64) 大正四八卷三八一頁中。
- (65) 大正八五卷一二八二頁上。
- (66) 柳田氏稿「北宗禅の研究」には「第三句に「心を忘ずる」ことをいうのは、先の心不起である。すべてが、これで一貫されていると見てよい。偈のあとにもさらに約二十六句ばかりつづいて、さいごに「大乘に十有る也」でこの文書は終る。標題にみずから北宗と名乗るのは、先にいうようにならり後期のものである証拠だが、ここにもなお心不起の立場が堅持されていることは注目に価する。神会の攻撃を受ける所以である。」と述べておられる。また書誌的研究には、中田万善氏の「敦煌出土文献『大乘北宗論』及び『観心論』について」(宗学研究十)があるが、ここでは「大乘有十地」の後に、大正蔵八五卷には未収録の部分があるとされる。
- (67) 『二入四行論』曇林序には「忘心之士、莫不帰信、取相存見之、流乃生譏謗」ともいう。尚、「忘」「無心」について、老荘思想と禅宗との比較を論じたものとしては吉岡義豊著『道教と仏教』第三卷第四章道教の守一思想二八五頁福永光司氏稿「禅の無心と老荘の無心」(『禅の本質と人間の真理』七二五頁)、村上嘉実氏稿「老荘の自然と禅」(同書六九七頁)

- 等がある。また禅と儒教、老荘との思想的関連について、「所謂禅宗的特色、即是中国仏教的特色、也是深受中国文化背景影響下的特色。中国文化的背景、総合言之、乃是以儒家及道家的思想為兩條主流。儒家注重大与人之間的倫常關係和社会關係、道家重視個人与自然界之間的調和与統一。儒家的勃起与活動、大多在氣候嚴肅的黄河以北地区、道家的播籃是在中国南方、氣候温和、具有山川的美景及豐饒的物産。(中略)禅宗、就是要設法適應中国這兩種不同的人文環境、才產生了嶄新的仏教面目。(中略) 仏教到了中国、為了順應儒家所注重的倫常關係与道家放任自然、便以戒律精神來配合儒家的道德生活、復以空定与智慧的内容、誘導道家的自然天然。」(『聖嚴「中国仏教的特色—禅与禅宗」、華岡仏学學報第四期一頁)という意見がある。
- (68) 『永嘉集』奢摩他頌第四に戒定慧の三学を解釈して、戒に撰律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒、定に安住定、引起定、弁事定、慧に人空慧、法空慧、空空慧の各々三種があるとするが、北宗禅の文献中に六波羅蜜を解釈して「戒有三、入撰衆生、撰善法、撰律儀、離心撰衆生入化、離色撰散善入報、俱離得一切律待儀入法。(中略) 禅有三、入安住静慮、弁事静慮、引發静慮、離心得安住、離色得引發、俱離得弁事。恵有三、入生空無分別恵、法空無分別恵、俱空無分別恵、離心得生空無分別恵、離色得次、俱離得下、常依此三修行。」(『鈴木大拙全集』第三卷、一六五頁、『禅宗史研究』五一四頁所収)という。もし、この北宗の文献が、宇井博士の言われる通り大中元(八四七)年(鈴木博士は貞元

三八七七〇年とする）頃までに成立していたとするならば、玄覺の生存した七世紀前後より、定を安住、弁事、引発（起）、慧を生（人）空、法空、俱（空）空の三種の分類法が通用していたのであろうか。『成唯識論』巻九 大正三一巻五一頁参照。「施有三種。謂財施無畏施法施。戒有三種。謂律義戒攝善戒饒益有情戒。忍有三種。謂耐怨害忍安受苦忍諦察法忍。精進有三種。謂被甲精進攝善精進利樂精進。靜慮有三種。謂安住靜慮引發靜慮弁事靜慮。般若有三種。謂生空無分別慧法空無分別慧俱空無分別慧。云々。」

(69) 大正四八卷三九〇頁上―下。

(70) 『法華玄義』巻八下（大正三三三卷七八三頁中）、『觀音玄義』巻下（大正三四卷八九〇頁下）等に見られる。

(71) 天台学報二一、九八頁以降参照。

(72) 『天台止觀の研究』第三章天台止觀の展開と影響、一八五頁以降参照。