

# 『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』 における三学

高堂 晃壽

## 〔一〕

中国初期禅宗史において、所謂南北両宗の興隆期に相次いで成立したと見られる『大乘無生方便門』<sup>1)</sup>、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』<sup>2)</sup>及び敦煌本『壇經』<sup>3)</sup>のいずれもが、その内に授戒儀を備えるという事実は注目に値する。上の三本における戒乃至三学の把捉の変容を跡づける作業により、初期禅における三学の意義が、戒定慧という修行の階梯から、自性の本源的清浄を前提とした頓悟・成仏の方法論の探究へと変化してゆく過程を明らかにすることが、ある程度は可能であろう。その作業の一環として本稿では、神会の『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』（以下『壇語』と简称）を対象として、そこに見られる三学の把捉の特徴に考察を加えたいと思う。

最初に巻首の授戒儀の部分の特徴を分析、然る後『壇語』全体を通じての三学の把捉に検討を加える。『大乘無生方便門』（以下『方便門』と简称）、『壇語』、敦煌本『壇經』の戒儀の構成に就いては、田中良昭氏の手になる対照表が既に作成を見る<sup>4)</sup>。

## 〔二〕

『壇語』において、戒儀は独立して提示されているとはいえないが<sup>5)</sup>、胡適の分段による第一段（以下『壇語』の分段は胡校本の措置に従う）を戒儀の導入部と考えてまず大過ない。

田中良昭氏は、『壇語』の戒儀を、「四弘誓願」、「三帰」、「懺悔」、「齋戒」の四門より成るとされる<sup>6)</sup>。しかし、田中氏の「四弘誓願」として指摘されるのは、「須一一自発菩提心」（『遺集』新版、二二六頁九行）の箇所、それと認めるには些か無理がある。また後に検討を加えるが、「齋戒」の部分も、戒儀の一端に加えるのは妥当ではない。とすれば『壇語』の戒儀は、「三帰」、「懺悔」の二門のみの極めて簡略なものであり、最も重要であると推測される授戒の場面の開始と終了すら特定できない<sup>7)</sup>。

神会の思想の根幹をなす大前提は、本具仏性説である<sup>8)</sup>。第一段においては、本具仏性の主張は必ずしも明確に現れてはいないが、「知識既一一能来、各各発無上菩提心」（二二五頁八行）、「現在知識等、今者已能来此道場、各各発無上菩提心、求無上菩提法」（二二八頁七—八行）等の表現、及び「知識、久流浪生死、經過恒河沙大劫、不得解脱者、為不曾発無上菩提心、即不值遇諸仏菩薩真正善知識。縦値遇諸仏菩薩真正善知識、又復不能発無上菩提心、流転生死、經無量恒河沙大劫、不〔得〕解脱者、総縁此」（二三〇頁一—四行）の表現はいずれも、「無上菩提心」の発動のみに問題を集約している。こ

れは、「無上菩提心」が各人に無条件かつ本来的に具わっているとの想定のもとでしか意味を成さない。この想定のもとで、戒の問題は、本来的に具わる「無上菩提心」に発現の契機を付与することへとその意義を転ぜられる。従って実際の戒儀においても、まずもって「三帰」が前提となり、その上で、妄心や罪業を除いて、清浄なる心の本来相に還帰せしむる「懺悔」が要請されることで、その大略が終了せられることとなる。形式的な戒儀は単なる糸口であり、全体を通じて始めて「授戒」、即ち成仏方法論の提示が行われる。かかる簡略な戒儀の構成は、『方便門』序品に主張される仏心戒を推進する過程での一つの帰結であろう<sup>9)</sup>。しかし戒を心の問題に収斂せしむる態度は、同時に本具仏性の前提によりかかって、本来は妄心の発動を抑制すべく設けられた外的な制約であったはずの戒の存在意義そのものを喪失させる結果を将来する<sup>10)</sup>。

従って、上に検討した戒儀という枠組みを除くと、『壇語』における戒への言及は、第一段の、それも既成の「定慧等」の概念に戒を上乗せした、いかにも付け焼き刃の印象を免れぬものしか存しない。

以下戒儀に続く『壇語』第一段における戒への言及に逐次検討を加える。

若求無上菩提，須信仏語，依仏教。仏道没語。經云，諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸仏教。過去一切諸仏皆作如是説。諸惡莫作是戒，諸善奉行是慧，自淨其意是定。

知識。要須三学〔等〕，始名仏教。何者是三学等。戒定慧是。妄心不起名為戒。無妄心名為定。知心無妄名為慧。是名三学等。（『遺集』新版，二二八頁九行—二二九頁四行）

〔無上菩提を求めるなら、仏語を信じ、仏教に依らねばならぬ。仏はいかなることを言ったのか。經にいう、「諸々の悪はなすな。諸々の善は謹んで行え。自ら心を浄めよ。これが諸仏の教えである」と。過去の一切の諸仏は、皆かく説いた。「諸々の悪はなさぬ」のが戒。「諸々の善は謹んで行う」のが慧、「自ら心を浄める」のが定である。〕

知識よ、三学が等しくあって始めて仏教とよばれる。三学が等しいとは何か。妄心がはたらき出さないのを戒といい、妄心が存在しないのを定といい、妄心の存在しないのを知覚することを慧という。これが三学が等しいということだ。〕

涅槃經の七仏通戒偈を引いて、その前三句にそれぞれ三学を配するのは、敦煌本『壇經』第四一節の志誠と慧能との問答では神秀の説とされ<sup>11)</sup>、神会独自の主張とは言えない。神会の著録の内、この箇所にはのみ見える「三学等」もまた、「無妄心名為定。知心無妄名為慧」の部分に、後に検討する『壇語』の「定慧等」との対応<sup>12)</sup>を見出すことができるが、その依拠する構造が定慧二者の関係の把握に限っては好都合であった「定慧等」の概念も、「戒」という第三の要素を取り込むことによって、本来の均衡を失う。神会の定慧の把握の変遷に就いては、後に「定慧等」の概念を検討する際に、今一度触れたい。

『壇語』冒頭の戒儀が、戒の意義を自性の本源的清浄の顕現へと転ずる契機となってい

るのとは裏腹に、三学における戒の位置付けは上の如く不分明かつ不徹底である。この戒儀によって得られるのは、当然菩薩戒以外にはあり得ないが、「三学等」の主張の後に展開するのは意外にも「齋戒」の勧めである。

各須護持齋戒。若不持齋戒。一切善法終不能生。若求無上菩提。要先護持齋戒。乃可得入。若不持齋戒。疥癩野干之身。尚不得。豈獲如來功德法身。知識。學無上菩提。不淨三業。不持齋戒。言其得者。無有是處。（『遺集』新版、二二九頁五—八行）

〔各々が齋戒を堅持しなければならぬ。齋戒を堅持しなければ、一切の善法は決して生ずることがかなわぬ。無上菩提を求めるなら、齋戒を護持することで、始めて（無上菩提に）得入することが可能になる。齋戒を護持しなければ、疥癩の野干の身すら、獲得できぬ。如來の功德法身の得られようはずもない。知識よ、無上菩提を學んで、三業を淨めることなく、齋戒を持することなくして、（無上菩提を）得るなどということの、あるはずもない。〕

「齋戒」の語は、在來思想に既に存在している概念である<sup>13)</sup>。仏教においても八齋戒として教理的に位置付けられるが、その内容は不殺、不盜等の典型的な生活上の制約であって、戒を心の問題に収斂せしむる神会の立場とは全く相容れない。当時、齋戒が出家在家に共通する戒として用いられた可能性もあるが、少なくとも、菩薩戒儀において齋戒を以て授戒に代える例は見出せない。『壇語』における戒は、理念の上ではその意義を本來清淨なる自性の発現に転じながらも、実際には、旧來の齋戒をその修行方法として採択する極めて徹底を欠くものである。かかる戒の不安定な把捉は次の一節にも見て取れる。

要藉有作戒。有作慧。顯無作戒慧。定則不然。若修有作定。即是人天因果。不与無上菩提相應。（『遺集』新版、二二九頁九—一行）

〔有作（かたちとしてあらわれた）の戒。有作の慧をかりても、無作（かたちをはなれた）戒慧が顕現する。定となるとそうはゆかぬ。有作の定を修したならば、人天の因果に他ならず、無上菩提とは相應しない。〕

戒と慧とに関しては、暫定的な手段として「有作」であることさえ容認される。『壇語』第二段以降の「心不起」、「不作意」の主張からすれば、この提言はかなりの妥協である。思うに、以上の如き『壇語』の戒における理念と現実との乖離は、授戒を立宗の標幟とし、自宗の充實を図る目的に資する為に生じたのではないか<sup>14)</sup>。北宗に拮抗する為には、戒儀の施行による訴求力が必要となり、戒の把握が不完全ではあっても、まず授戒の儀式を整備することが要求される<sup>15)</sup>。但し定に関しては、徹底して「無作」であらねばならぬという一線は譲らない。『壇語』における神会の「定」の把捉はいかなるものか、以下検討したい。

### 〔三〕

『壇語』における神会の定の把捉は、既成の禪定観に対する異議申立てと、独自の禪定観の表出とが表裏一体となっている。前者は北宗排撃の四句や二乗の禪定の否定という形で提示され、後者は「定慧等」の主張にまとめられる。前者から考察を加える。

北宗排撃の四句が見えるのは『壇語』では次の一箇所である。

本体空寂。從空寂体上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起，是定。即如凝心入定，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間有為，喚此為慧。經中名為妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者皆不離煩惱。住心看淨，起心外照，攝心內澄，非解脫心，又是法縛，不中用。涅槃經云，仏告瑠璃光菩薩，善男子，汝莫入甚深（空定）。何以故。令大衆鈍故。（『遺集』新版，二三九頁五行－二四〇頁四行，下線筆者）

〔本体は空寂である。空寂の体に知がはたらき出して、世間の青黃赤白を正しく区別的に認識する、それが慧である。区別的な認識のはたらき出すのに従わない、それが定である。「心を固定させて定に入る」などというやり方では、無記空に陥る。

（北宗の輩は）定より出て後、心をはたらかせて一切世間の現象を区別的に認識するのを、慧と称している。經典にはそれを妄心とよぶ。これでは、慧のはたらく時には定がなく、定がはたらく時には慧がないということになる。かかる理解では、決して煩惱を離れぬ。「心を停止させて淨を看、心をはたらかせて外を照らし、心を攝めとって内を澄ます」とは、解脫した心ではなく、法に縛られた心であって、何の役にも立たない。涅槃經いう、「仏が瑠璃光菩薩に告げた。『善男子よ、汝は甚深なる空定に入ってはならぬ。なんとすれば、大衆を愚鈍にになってしまうからだ』」と。〕

「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄」の表現は、神会の他の著録にもしばしば引かれ、北宗排撃を目的にその禪法を四句にまとめたものである<sup>16)</sup>。この四句は、「凝心」以下、心に対して何らかの目的意識をはたらかすことをとらわれとして批判するものであり、本具仏性説を基盤とした、「本体空寂」、即ち心の本源的な清淨を前提とする点で、基本的には『方便門』の仏心戒、持心戒の立場を踏襲する。ここで非難の対象となる「出定已後，起心分別一切世間有為，喚此為慧。經中名為妄心。此則慧時則無定，定時則無慧」の如き、定と慧との同時性、相補性を理解していない態度は、『方便門』においても、二乗の禪定として同様に批判の対象となる<sup>17)</sup>。神会の普寂批判は、思想的に多くを負う相手に対して、自宗の独自性と優位とを是が非でも主張しなければならないという根本的な矛盾を当初から抱えている。

この北宗排撃の四句の祖型は、『神会録』<sup>18)</sup> ペリオ本第四九節（石井本対応箇所無し）（『遺集』新版，一五一頁五－九行）や同二四節（石井本一六節）（一二五頁三－一〇行）に求められるが、そのいずれにおいても、「凝心」等の行為は、批判せらるべき諸々の修行法の一環に過ぎず、未だ四句にまとめられるには至らない。四句の形で提示されるのは『定是非論』においてで、そこには北宗排撃の意図が明白である。

遠法師問，高岳普寂禪師，東岳降魔藏禪師，此二大德皆教人坐禪，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄，指此以為法門。禪師今日何故說不教人坐，不教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄。何名坐禪。

和上答，若教人坐，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內澄者，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。（『遺集』新版、二八七頁七行—二八八頁三行、下線筆者）

同趣の文章が、『定是非論』（『遺集』新版、二八五頁四行—二八六頁六行）、『神会録』ペリオ本三〇節（石井本二一節）（『遺集』新版、一三三頁一行—一三四頁四行）にも見える。いずれも維摩經弟子品の「宴坐」を経証とする。これは神会独自の「坐禪」の定義であり、「坐禪」から実践性を剥奪して心の問題に収斂させようという意図が、上の「今言坐者、念不起為坐。今言禪者、見本性為禪」の表現に顕著である。

「凝心入定」以下の四句は、直接には、北宗の「看」の方法<sup>19)</sup>への批判を契機としようが、それが北宗側の主張であったか否かはもとより問題ではなく、禪法として坐の実践を標榜する全てを対象とする。南宗の正系たることを主張する『定是非論』においてたまたま神秀、普寂以下の北宗の修行法の批判に資することとなったまでであろう。

『壇語』にも、北宗の「看」の方法に対する批判と思われる以下の箇所がある。

知識。一切善惡、総莫思量。不得凝心住〔心〕。亦不得将心直視心、墮直視住、不中用。不得垂眼向下、便墮眼住、不中用。不得作意撰心、亦不得遠看近看、皆不中用。經云、不觀是菩提、無憶念故、即是自性空寂心。（『遺集』新版、二三六頁六行—二三七頁一行）

馬鳴云、若有衆生觀無念者、即為仏智。故今諸說般若波羅蜜、從生滅門頓入真如門、更無前照後照、遠看近看、都無此心、乃至七地以前菩薩都総驀過、唯指仏心、即心是仏。（同二四七頁二—四行）

いずれも「自性空寂心」、「仏心」が本来的に具わるとの前提に立ち、「不作意」によって本性を顕現させんとする。神会は、本具仏性の前提においては北宗を承けるものの、北宗の提唱する「遠看」を含むありとある禪定の実践を放棄することによって、「定」を純然たる心作用の制御、本来具有の仏心への還帰に帰着させようとする。『壇語』における真に独自の発想は「定」からの実践性の排除、この一点に帰せられる。

以上のような定の捉え方が、既成の禪定の否定につながるであろうことは容易に想像されよう。『壇語』では、禪定の実践に執着する立場が、二乗の定として排撃せられる。

知識。今発心学般若波羅蜜相应之法、超過声聞縁覚等、同釈迦牟尼仏授弥勒記更無差別。如二乘人執定、経歴劫数、如須陀洹在定八万劫、斯陀含在定六万劫、阿那含在定四万劫、阿羅漢在定二万劫、辟支仏在定十千劫。何以故。住此定中劫数満足、菩薩摩訶薩方乃投機說法、能始発菩提心、同今日知識発菩提心不別。当二乘在定时、縦為説無上菩提法、終不肯領受。經云、天女語舍利弗云、凡夫於仏法有返覆、而声聞無也。（『遺集』新版、二三一頁五行—二三二頁一行）

ここで、二乗の禪定の否定と併せて「発菩提心」の重要性が繰り返し強調され、頓悟の主張への布石としても機能していることは注目に値する。前者は二乗の禪定に代わるものとしての「宴坐」の提唱につながり、後者は、「已来登此壇上学修般若波羅蜜時、願知識各各心口発無上菩提心、不離坐下、悟中道第一義諦」（二三二頁二—三行）なる言明へと展開してゆく。「定」から実践性が剥奪され、心の問題として捉え直される過程は、頓悟

思想の整備の過程と軌を一にする。そのいずれもが、本具仏性を前提とする。事実『壇語』では、上の引用の直後に、「知識。——身具仏性。善知識不將仏菩提法與人、亦不為安〔心〕。何以故。涅槃經云、早已授人者記」（二三二頁八—九行）の表現が見え、本具仏性の再認が行われるのである。

『方便門』においても二乗の禪定への批判が見える。が、更に重要なのは『方便門』の二乗批判が、神会の「定慧等」の先駆となっている点である。神会が「出定已後、起心分別一切世間為有、喚此為慧。經中名為妄心。此則慧時則無定、定時則無慧」と、定慧を別個に捉える立場を批判しているのは既に指摘した通りである。以下神会の「定慧等」の思想に検討を加えてゆきたい。

#### 〔四〕

「定慧等」の概念は、神会自身の思想的な発展に伴い、その姿を変化させる。大体二種に分類できるが、本稿の性質上、まず『壇語』に見えるものから考えてゆきたい。

今推到無住処立知。作没。

無住是寂靜。寂靜体即名為定。從体上有自然智、能知本寂靜体、名為慧。此是定慧等。經云、寂上起照、此義如是。無住心不離知、知不離無住。知心無住、更無餘知。涅槃經云、定多慧少、增長無明。慧多定少、增長邪見。定慧等者、明見仏性。今推無住処便立知。知心空寂、即是用処。法華經云、即同如來知見、廣大深遠。心無辺際、同仏廣大、心無限量、同仏深遠、更無差別。看諸菩薩行甚深般若波羅蜜多、仏推諸菩薩病処如何。般若經云、菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心、不應住声香味触法生心、應無所住而生其心。無所住者、今推知識無住心是。而生其心者、知心無住是。（『遺集』新版、二三七頁七行—二三八頁一〇行）

〔さて今、「とらわれがない」ということまで話を進めてきて、「知る」という問題を提示したのはどういうわけか。〕

「とらわれがない」とは寂靜である。寂靜なる本体を定という。この本体に自然智があって、本来寂靜の本体を「知る」ことができる、そのはたらきを慧という。これが定慧が等しいということだ。經に「寂の上で照が作用しはじめる」とある、この意味がそれだ。とらわれのない心は「知る」ということと別ものではなく、「知る」ということもとらわれのないことと別ものではない。心にとらわれのないことを知れば、他のことを知る必要は全くない。涅槃經にいわく「定が多く、慧が少なければ無明が増えてゆく。慧が多く、定が少なければ邪見が増えてゆく。定と慧とが等しければ、仏性をはっきりと見る」と。今ここで、「とらわれのない」ということまで話を進めて、そこで「知る」という問題を提示したのは、心が空寂であることを「知る」、それこそが（寂靜なる本体）のはたらきに他ならないからだ。法華經に「如來の知見と全く同様、廣大深遠である」とある。心の広がりには際限がなく、仏と同様に廣大であり、心の度量に限界がなく、仏と同様に深遠であって何の区別もない。諸菩薩が甚深なる般若波羅蜜を行ずるのを観じて、仏は諸菩薩のあやまちのいかなるものかを推知

する。「般若経」にいわく「菩薩摩訶薩は次のようにして清らかな心を起こさなければならぬ。ものにとらわれて心を起こしてはならぬ。音、におい、味、手触りにとらわれて心を起こしてはならぬ。とらわれることなしにその心を起こさなければならぬ」と。「とらわれることなく」とは今おもひ通りに、知識らのとらわれのない心のこと、「その心を起こす」とは心にとらわれのないことを知ることなのだ。]

やや煩雑だが、全ては「寂靜体即名為定、從体上有自然智、能知本寂靜体、名為慧。此是定慧等」なる基本型からの展開であり、「無住」、「寂靜」なる本体即ち心を「定」、また寂靜の本体を「自然智」<sup>20)</sup>を媒介に「知」るはたらきを「慧」と把握するのが、「定慧等」とされる。かかる「定慧等」の定義は、神会の著録の中でも、『壇語』にしか見えない。ここには心が本来的に「清淨」「無住」であるとする「自性空寂心」（二三七頁一行）、「自本清淨心」（二三五頁六行）、「本自寂靜心」（二三四頁一〇行）の想定と、「自然智」の存在とが前提として存在する。この「定慧等」なる心の把握の方法は、心の無住、清淨の消極的な容認であるところの「心不起」、「不作意」を、「知」という積極的なはたらきかけを導入することで乗り越えようとする意図のもとに発案されたものと考えられる。定慧の概念が配当されなければ、所謂「見性」の構造と殆ど相違がないことに着目すべきである。「定慧等」なる語は、涅槃經の引用とされる「定多慧少、增長無明。慧多定少、增長邪見。定慧等者、明見仏性」の箇所から発想されたものであろうが、実際には同じ文章は涅槃經には見られず、經中の数カ所を併せて「涅槃經云」としたものでしかなく<sup>21)</sup>、神会固有の表現である。この「定慧等」の枠組みと並行して、心の本来相を「無念」とし、それを「見」ることを主張する「見無念」の概念が創出され、両者相依って神会の頓悟思想を整備する。「見無念」の概念の備わることで、「自然智」を媒介とした「知」の構造が、「見」というより主体的なはたらきかけによって補強される。『壇語』の以下の箇所を参照されたい。

但自知本体寂靜、空無所有、亦無住著、等同虛空、無處不遍、即是諸仏真如身。真如無念之體、以是義故、立無念為宗。若見無念者、雖具見聞覺知、而常空寂、即戒定慧一時齊等、萬行俱備、即同如來知見、廣大深遠。云何深遠。以不見性、故言深遠。若了見性、即無深遠。（『遺集』新版、二四〇頁一〇行—二四一頁三行）

「知無住」も「見無念」も畢竟「見本性」「見性」の謂に他ならないが、「知本体寂靜」の「知」、「見無念」の「見」とを併せて、如來の「知見」と等しいとする意図がはたらいっているように見える。『壇語』第六段中にも、勝天王般若經の引用が「即同仏知見」で終わった後、「知」と「見」との相違を、比喩によって説明する箇所（二四六頁二—九行）があり、『壇語』における「知見」への関心を窺わせる。但しここで、「若見無念者、雖具見聞覺知、而常空寂、即戒定慧一時齊等」の表現のあるのは決定的に重要である。『壇語』冒頭においては、やや不安定な位置付けを為されていた「三学等」が、「見無念」の成果を表現するものとして引かれる。「無念」と三学が結び付けられるのは、神会の著録においてはこの箇所のみである。

一方『定是非論』、『神会録』においては、『壇語』とは別個の「定慧等」の定義が看取される。『定是非論』における「定慧等」の説明は以下の如くである。

和上言、唯嗟法師不〔知〕定慧等学。又問、何者是禪師定慧等学。和上答、言其定者、体不可得。言其慧者、能見不可得。湛然常寂、有恒沙之用、故言定慧等学。

（『遺集』新版、二八〇頁九行—二八一頁一行）

『神会録』における「定慧等」の捉え方も上とほぼ同様である。

哲法師問、云何是定慧等義。答、念不起、空無所有、名正定。能見念不起、空無所有、名為正定。即定之時是慧体、即慧之時是定用、即定之時不異慧、即慧之時不異定。即定之時即是慧、即慧之時即是定。何以故。性自如故。即是定慧等覚。（ペリオ本二八節〔石井本一九節〕、『遺集』新版、一二八頁一〇行—一二九頁三行）

（前略）和上答、今言不同者、為澄禪師要先修定、得定以後発慧。会則不然。今已共侍御語時、即定慧等。涅槃經云、定多慧少、增長無明。慧多定少、增長邪見。定慧等者、名見仏性。故言不同。王侍御問、作勿生是定慧等。和上答、今言定者、体不可得。今言得者、能見不可得。湛然常寂、有恒沙之用。即是定慧等学。（ペリオ本三八節〔石井本二九節〕、『遺集』新版、一三八頁一—七行）

両者とも「空無所有」で「体不可得」の本体を「能見」する、即ち把捉が不可能な本体を、その無限のはたらきを看取することで捉えようという変則的な体用構造を特徴とする。また後者からは、「定慧等」の概念が「要先修定、得定以後発慧」という定慧を別個のものとして捉える三学観<sup>22)</sup>への反措定として要請されたことも読み取れる。

更に上の「定慧等」の定義は、定慧に限定されず、不可得の存在の把捉に汎用せられることに注意されたい。『神会録』ペリオ本三五節〔石井本二六節〕の「説法」の説明においては、「般若波羅蜜」という不可得の存在の用の面からの把握に使用せられる<sup>23)</sup>。以下の如くである。

潤州司馬王幼林問、云何は無法可說是説法。答、般若波羅蜜体不可得、は無法可説。般若波羅蜜体自有智照、見〔不〕可見得。湛然常寂、有恒沙用、是名説法。（『遺集』新版、一三五頁八—一〇行）

如上の体用構造に拠る「定慧等」の定義は、『壇語』において、「自然智」なる想定の導入により、定慧が体用の枠組みから逸脱し、また本源的に清浄な本体を「見」という構造を強調するあまりに、不可得の本体の「用」への言及が減殺されてゆく。『壇語』におけるこの変化は、「無念」の概念の介在によりもたらされたものであろう。定慧の同時性、相補性の強調はいまだ重要な課題ではあるが、『壇語』においてはそれ以上に「見無念」の表現に代表されるところの、本源的に清浄な本体を見て取ることによる「頓悟」の問題が重要な位置を占めるようになる。その結果、「定慧等」の概念も、当初の意味を逸脱して、本源的に清浄な本体の看取への急速な接近を示すことになるのである。『定是非論』及び『神会録』における「定慧等」は、その内に「見」の構造を有するが故に、「見無念」の概念との共存がかなわない。従って『壇語』の「定慧等」においては、「見」に代わって「知」の構造が採択される。



『神会録』、『定是非論』の「定慧等」から、『壇語』の「定慧等」への尖鋭化の軌跡は、先に引用した『神会録』ペリオ本第二八節（石井本一九節）の一部に着目することでより明確になる。問題となるのは次の箇所である。

即定之時是慧体，即慧之時是定用，即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。（『遺集』新版，一二九頁一—二行）

『神会録』では「定慧等」の説明に用いられた体用構造が、『壇語』にあつては「定慧双修，不相去離」なる「定慧等」とは似て非なる名称をもって呼ばれる。以下を参照されたい。

經云，不捨道法而凡夫事，〔是為宴坐〕。種種運為世間，不於事上生念，是定慧双修，不相去離。定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離。即燈之時光家体，即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。即光之時不離燈，即燈之時不離光。即光之時即是燈，即燈之時即是光。定慧又然。即定之時是慧体，即慧之時是定用。即慧之時不異定，即定之時不異慧。即慧之時即是定，即定之時即是慧。即慧之時無有慧，即定之時無有定。此定慧双修，不相去離。（『遺集』新版，二四二頁一行—二四三頁八行）

本体即ち心の清浄，寂靜を知覚する『壇語』の「定慧等」は，定慧を別個，あるいは段階的にとらえる禅定観，三学観に対する反措定としては機能しても，實質は，本源的清浄の覚知の構造に，別の表現を付与したに過ぎない。「定慧等」と並んで神会の頓悟の概念を支える「見無念」も然りである。そこで「定慧等」の，就中「等」の意味の補強の為に，体用構造を援用した旧来の「定慧等」の概念が再び要請され，「定慧双修」なる新たな命名を受けて『壇語』中に併存せしめられる。『壇語』において，「定慧等」の定式が以下のようにパラフレイズされるのもその展開を証するものである。

本体空寂。從空寂体上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起，是定。（『遺集』新版，二三九頁五—六行）

如是諸根善分別，是本慧。不隨分別起，是本定。（同二四二頁一〇行）

これらの表現も，「定」の寂靜なる「体」であることを「不隨分別起」，また「慧」が「定」の用として機能していることを「善分別世間青黃赤白」と表現する点で，体用の枠組みを留めている。『壇語』第五段にも，後者を含む以下の箇所がある。

各各至心，令知識得頓悟解脫。

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。

耳聞聲，善分別一切聲，不隨分別起，聲中得自在，聲中得解脫聲塵三昧足。

鼻聞香，善分別一切香，不隨分別起，香中得自在，香中得解脫香塵三昧足。

舌嘗味，善分別一切味，不隨分別起，味中得自在，味中得解脫味塵三昧足。

身覺種種觸，善能分別觸，不隨分別起，觸中得自在，觸中得解脫觸塵三昧足。

意分別一切法，不隨分別起，法中得自在，法中得解脫法塵三昧足。

如是諸根善分別，是本慧。不隨分別起，是本定。（『遺集』新版，二四一頁六行—二

この箇所は、「方便門」第二・開智慧門の「眼見色心不起，是根本智。見自在是後得智」以下の「根本智」「後得智」の概念<sup>24)</sup>に拠るところが大きい。「根本智」を「定」，「後得智」を「慧」に置き換えれば，両者は殆ど同文である。六識に対応して説明するのも『方便門』を踏襲する。但し神会が北宗禪に多くを負いながらも「根本智」「後得智」の如く「智」に段階を設ける捉え方を排して，「心不起」でありながら「自在」であるという本来矛盾した二つのあり方を，「定慧等」の枠組みに取り入れることで解消しようとした努力は評価すべきであろう。

〔五〕

以上の考察から導かれる結論は以下の通りである。

(一)『壇語』における戒儀は「懺悔」を中心とする形式的なものである。これは，初期禪宗における戒の意義の変質を原因とする。即ち，『方便門』で主張される仏心戒の前提のもと，授戒の意義は，本来具有の仏性への発現の契機の付与，成仏の方法論の提示へと変化し，戒は身心の悪行の抑止という本義を喪失する。結果として，戒儀の体裁を取りながらも，『壇語』における戒の位置付けは，「定慧等」の構造に付加的に戒を配した「三学等」と，生活規約である「齋戒」という形骸を出ない。

(二)上の変化に伴い，『壇語』における定慧の把握，即ち「定慧等」の概念も，本来清浄の本体の確認の構造に，定慧を配当したものに変化する。これは『定是非論』，『神会録』に見える，本体としては把握し難い定を，そのはたらきを看取することで把握せんとする，体用の構造に拠る「定慧等」の発展した形と考えられる<sup>25)</sup>。かかる変化は，『壇語』が，神会の著録の内でもかなり後の成立になることを示唆する。

但し，定慧が相補的，同時的であるべきだとの提言は，既に『方便門』においてなされており，定の修行に執着する二乗の禪定への批判も，『方便門』に淵源を発する。そもそも『壇語』に通底する本具仏性を前提とする仏心戒の主張こそが，『方便門』序品で展開されるものである。

(三)「凝心入定」云々の四句にまとめて非難される北宗の禪定が，本当に神会の指摘する如くであったかは不明である。この四句からは，寧ろ，禪定からの実践性の剥奪を図り，定慧を心の問題へと収斂せしめんとした神会の意思が汲み取られて然るべきである。

(注記)

- 1) 伊吹敦氏の指摘（「『大乘五方便』の諸本について——文献の変遷に見る北宗思想の展開——」，『南都仏教』第六五号，七一一—〇二頁，一九九一年）によれば，『北宗五方便』の異本のうち冒頭に授戒儀を有するのは，『方便門』の標題を有する系統と，伊吹氏が新たに『大乘五方便』の系統に属すると認定された『通一切經要義集』（スタイン〇一八二）とのみである。本稿では，『禪宗史研究』第三第二篇中の，鈴木大拙の校訂になるスタイン二五〇三第三件に拠った。下記の刊本に所収。

『鈴木大拙全集』第三卷，岩波書店，一九六八年。（以下この刊本を鈴木本と略称）

- 2) 『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』（以下『壇語』と簡称）及び『菩提達摩南宗定是非論』（『定是非論』と簡称）のテキストは，胡適『新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種』（「歴史語言研究所集刊」二九本『慶祝趙元任先生六十五歳論文集』，中央研究院，一九五八年）に拠る。『壇語』はペリオ二〇四五，『定是非論』前半はペリオ三〇四七後幅，後半はペリオ二〇四五をそれぞれ底本としている。下記刊本に所収のものを使用した。

『胡適校敦煌唐写本神会和尚遺集 附胡適先生晩年の研究』，胡適紀念館，一九七二年。（以下この刊本を『遺集』新版と略称）

- 3) 敦煌本『壇經』，正しくは『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經 六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷 兼受無相戒』，スタイン五四五七にヤンポルスキーが校訂を加えた以下のテキストに拠る。

Yampolsky, Ph. B. [1967] The platform sutra of the sixth patriarch, New York: Columbia University Press. (以下この刊本をヤンポルスキー本『壇經』と略称)

なお，スタイン五四七五の他に，敦煌本『壇經』には，現在披見することの不可能な敦煌県博物館所蔵本を除いても，所謂北京本（『敦煌遺書総目録』北八〇二四号（『敦煌劫余録』岡〇四八）紙背）が存し，田中良昭氏による校定テキストが既に作成されている（「敦煌本『六祖壇經』諸本の研究——特に新出の北京本の紹介——」，『松ヶ岡文庫研究年報』第五号，九一三八頁，一九九一年）。このテキストは田中氏によりヤンポルスキー本と同一の分節がなされ，巻頭・巻尾を欠くも一八一三五節を残存する。但し，スタイン本との異同が比較的小さいため，本稿では用いない。

- 4) 田中良昭，「初期禪宗と戒律—受菩薩戒儀を中心として—」，『宗学研究』第一号，三一—三六頁，一九六九年。

この三三—三四頁に対照表が掲載されている。

- 5) この点で，『壇語』がその思想の多くを負ったと思われる『大乘無生方便門』（以下『方便門』と簡称）とは大きく異なる。『方便門』においては，戒儀は序品に独立してまとめられ，併せて禪定の具体的方法に就いての詳細な言及が為されている。鈴木本，一六七—一六九頁参照。

- 6) 前掲田中論文三三—三五頁参照。

- 7) 敦煌本『壇經』の無相戒儀においても，「歸依自三身仏」，「四弘誓願」，「無相懺悔」，「自性三歸依戒」の四門に続く「摩訶般若波羅蜜」の部分戒儀の一環と見做すか否かで従来諸説が分かれる，仮に「摩訶般若波羅蜜」を戒儀の一門としても，授戒の終了が明言されないのは，『壇語』と同様である。

- 8) 『壇語』第二段には，「知識——身具有仏性」（『遺集』新版，二三二頁八行）の表現が見え，続いて「涅槃經云，早已授人者記」（二三二頁九行）の経証を引く。こ

れは涅槃經の正確な引用ではもとよりなく、神会自身の語と見做して大過ない。更に「一切衆生本来涅槃、無漏智性本自具足」（二三三頁二—三行）の表現が続く。同六段にも「為衆生心中各有仏性故」（二四五頁五—六行）、「知識、自身中有仏性、未能了見」（二四六頁一行）とあり、同段末では「即心是仏」（二四七頁四行）とまで断言する。

- 9) 如上の神会の戒への態度は、既に『方便門』において準備されている。前注 5) で指摘した『方便門』の戒儀は、「四弘誓願」、「請仏」、「三帰」、「五能」、「懺悔」よりなり、「懺悔」に続く「譬如明珠没濁水中以珠力故水即澄清。仏性威徳亦復如是、煩惱濁水皆得清浄。汝等懺悔竟、三業清浄、如浄瑠璃、内外明徹、堪受浄戒。菩薩戒、是持心戒。以仏性為戒性。心暫起、即違仏性、是破菩薩戒。護持心不起、即順仏性、是持菩薩戒。三説」（鈴木本、一六八頁九—一行）なる説明で本具仏性の前提に基づく仏心戒の主張が展開される。『壇語』と『方便門』との思想的な影響関係に就いては、そのいずれもが複雑な成立の過程を経ることから即断が憚られるが、少なくとも『壇語』の思想の形成には上に見られる如き北宗の思想の介在することは指摘しておいてよい。事実『壇語』の「三帰」、「懺悔」は、『方便門』のそれに酷似し、上の引用に見える「心不起」——作意を排して本来清浄の仏性に還帰する——の主張は、『壇語』においてもまた力説される。
- 10) 『方便門』の最初期のある系統のテキストに限って戒儀が付され、以後のテキストには欠くという事実、『壇経』の無相戒儀の部分が、後代のテキストにおいて甚だしい改竄を蒙るという事実が、後代においてかかる戒の意義の変化に理解が及ばなくなったことの証左となる。

『方便門』の諸本間の問題については、前掲伊吹論文及び下記の論考を参照されたい。

河合泰裕、「『大乘無生方便門』の諸本成立について」、『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二四号、五四—六五頁、一九九一年。

なお『壇経』のテキストの改変の過程に就いては、『慧能研究』（駒沢大学禅宗史研究会編、大修館、一九七八年）の資料篇第一章第一節『五本対照六祖壇経』を参看されたい。

- 11) ヤンポルスキー本『壇経』、二〇頁六—七行
- 12) 『壇語』における「定慧等」の定義（『遺集』新版、二三七頁六行—二三八頁一〇行）を参照のこと。
- 13) 「雖有惡人、齋戒沐浴、則可以祀上帝王」（『孟子』離婁下）、「洗心日齋、防患日戒」（『周易』韓康伯注）
- 14) 天宝十四載（七五五）十一月に始まる安史の乱に際して、神会が授戒によって「香水錢」と称して軍費を調達した話柄が『宋高僧伝』本伝（大正五〇、七五六c、二八—七五七a、三）に見える。この事実も、授戒の意義の変質を物語る。以下の論考の三八—三九頁を参照のこと。

小川隆, 「荷沢神会の人と思想」, 『禅学研究』第六九号, 二九-五九頁, 一九九一年。

- 15) 前注 9) に指摘した如く, 『壇語』の戒儀の基本思想が『方便門』のそれに依存するところが多いのも, 神会における特殊な戒の把握の不安定さを証するに足る。
- 16) 「凝心入定」以下の四句は, 『定是非論』において明らかに神秀, 普寂の修行法として非難の対象となっている。『遺集』新版, 二八五頁四行-二八六頁六行, 二八七頁七行-二八八頁三行参照。『壇語』における非難の対象は明確ではない。
- 17) 『方便門』には, 「二乘人, 滅六識。証空寂涅槃。是邪定」(鈴木本, 一七六頁一行), 「二乘人有定無慧, 名邪」(一七七頁一行), 「二乘人在定不聞, 出定即聞。在定無慧, 不能說法, 亦不能度衆生。出定心散說法, 無定水潤, 名乾慧定」(一七八頁一三-一四行)等, 定慧を別個に捉える二乗の禪定が非難される。

『方便門』においては, 「此不動是從定發慧方便。是開慧門。聞是慧。此方便非但能發慧, 亦能正定。是開智門」(一七二頁一六行)の如く, 「不動」を媒介に定慧が相補うものと把握される。

- 18) 現存する『神会録』の写本には, 石井光雄旧蔵本・ペリオ三〇四七前幅・スタイン六五五七の三本がある。石井旧蔵本に鈴木大拙・公田連太郎が校訂を加えたのが,

『敦煌出土荷沢神会禪師語録』, 森江書店, 一九三四年

であり, ペリオ二〇四五・スタイン六五五七のそれぞれ胡適による校定が,

「神会語録第一残巻」, 『胡適校敦煌唐写本神会和尚遺集』(『遺集』旧版)所収, 亜東図書館, 一九三〇年。

「神会和尚語録の第三個敦煌写本『南陽和尚問答雜微義 劉澄集』」, 「歴史語言研究所集刊」外編第四種『慶祝董作賓先生六十五歲論文集』上冊所収, 中央研究院, 一九六〇年。

(この両本は後に, 前掲『遺集』新版に収録。引用は左に拠る)

である。引用に際しては, 上記の校訂テキストに拠り, 各々石井本, ペリオ本, スタイン本と略称する。本稿では基本としてペリオ本に拠り, 分節番号は左に影印せられた胡適の朱批に従う。なお対応する石井本の分節番号を併記する。

- 19) 『方便門』序品の「懺悔」に続く箇所には, 禪定の具体的方法として「看」を説く。以下の如し。

和言, 一切相, 総不得取。〔所〕以『金剛經』云, 凡所有相皆是虚妄。看心若淨, 名淨心地。莫卷縮身心舒展身心。放曠遠看。平等看。尽虚空看。(鈴木本, 一六八頁一五-一六行)

和。看淨細細看。即用淨心眼, 無辺無涯際遠看。(一六九頁二行)

和言。無障礙看。(一六九頁三行)

和。向前遠看。向後遠看。四維上一時平等看。尽虚空看。長用淨心眼看。莫間斷, 亦不限多少看。使得者身心調, 用無障礙。(一六九頁六-七行)

- 20) 神会の思想においては「自然智」「無師智」なる本源的に具わる智の前提がしばし

ば露になる。

『神会録』ペリオ本三〇節〔石井本二一節〕には「故経云、有自然智、無師智」（『遺集』新版、一三〇頁一行—一三一頁一行）、四四節〔石井本三六節〕には「又経云、衆生〔有〕自然智、無師智」（一四三頁九—一〇行）、四七節〔石井本四三節〕には「経説、衆生有自然智、無師智」（一四六頁八行）の表現が見える。いずれも法華経（大正九、一三b、二五—二六）が背景にある。

また本来具有の「般若智」に言及のあるのが、ペリオ本一一節〔石井本六節〕の「本空寂体上、自有般若智能知、故不仮縁起」（一一三頁五行）である。

- 21) 大正一二、五四七a、一二—一六（北本）、七九二c、一一七（南本）、五八〇b、一八—二〇（北本）、八二七c、二七—二九（南本）、以上二箇所を併せたものか。但し両者とも「定」と「慧」との関係ではなく、前者は「三昧力」と「智慧力」、後者は「信心」と「智慧」との関係を述べる。
- 22) 『方便門』第二・開智慧門には「此不動是從定発慧方便」（鈴木本、一七二頁一六行）の表現が見える。これを定慧を段階的に捉えるものと読むのも不可能ではないが、前注 17) で指摘したように、定慧の同時性、相補性への要請こそ、『方便門』の主張するところである。
- 23) この他にも、この体用構造は『神会録』ペリオ本七節〔石井本二節〕で「常」、同ペリオ本三一節〔石井本二二節〕では「空」の把握に用いられている。
- 24) 『方便門』第二・開智慧門〔二〇〕の問答。（鈴木本、一七八頁二—一行）
- 25) 『壇語』において、自己の本源的清浄の確認の構造が「定慧等」の内に包摂されたことで、三学には、本来的に清浄なる本体に配当される「定」を中心とした新たな位置付けがなされる。先に言及した「要藉有作戒、有作慧、顕無作〔戒、無作〕慧」（『遺集』新版、二二九頁九行）なる有作の戒慧の容認にも、それが現れている。

1993.1.1 稿

たかどう あきひさ 東京大学大学院博士課程

The three learnings (san-xue) in the *Nan-yang he-shang dun-jiao jie-tuo chan-men zhi-liao-xing tan-yu*

TAKADO, Akihisa

The purpose of this essay is to shed some light on the meaning of the three learnings (san-xue), in early Chan-Buddhism, which evolved into a method of seeking sudden enlightenment (dun-wu) from the three steps of practice.

Here I want to consider the three learnings seen in the *Nan-yang he-shang dun-jiao jie-tuo chan-men zhi-liao-xing tan-yu* (hereafter cited as "Tan-yu"), which is the only record of the precepts-giving ceremony (shou-jie-yi) by Shen-hui still in existence and which makes reference to the other focus of learning — meditation (ding) and wisdom (hui).

This essay consists of five parts — a preface, analysis of the precepts-giving ceremony in Tan-yu, Shen-hui's understanding of meditation, ideas on the equality between meditation and wisdom (ding-hui-deng), and a conclusion.

The precepts-giving ceremony at the beginning of Tan-yu is a simple and unique one. It centers around the three refuges (san-gui) and repentance (chan-hui), but the actual precepts-giving part of the ceremony cannot be found. A change in the meaning of the precepts in early Chan-Buddhism caused this unique change in the ceremony. The precepts of "the mind of Buddha" (fo-xin-jie) being internalized and the certainty of becoming Buddha being guaranteed, the precepts-giving is transformed into an opportunity of receiving sudden enlightenment where one is able to express one's inherent Buddha-nature (fo-xing). Thus, while the precepts lose their original superficial meaning of being mental and physical restraints, the framework of the precepts-giving ceremony itself becomes incomplete and merely retains its name as one of the three learnings in the idea of equality of three learnings (san-xue-deng) and as an elementary restraint for laymen (zhai-jie).

Shen-hui's idea about meditation in Tan-yu is expressed in two ways. One is his objection to the traditional views on meditation, and the other is his own view of meditation. The former is presented with the rejection of meditation advocated by the Northern school (bei-zong) and the followers of Two Vehicles (er-cheng), and the latter is based on his insistence on the equality between meditation and wisdom (literal English translation of "ding-hui-deng"). Shen-hui objects to the traditional views on meditation, most of which are substantially based on the views in the *Da-cheng wu-sheng fang-bian men* promoted by the

Northern school, eliminating the practical aspects from meditation. However, Shen-hui's approach seems a bit extreme.

The idea of equality between meditation and wisdom (ding-hui-deng) in Tan-yu is different from that in other works of Shen-hui, for instance, *Pu-ti-da-mo nan-zong ding shi-fei lun* or *Shen-hui lu*. In Tan-yu, this idea of equality between meditation and the wisdom evolves into a form of seeing one's hidden spiritual nature (jian-xing). But in other works of Shen-hui, the idea is to grasp meditation as a substance of the mind, which is difficult to grasp, by seeing its functions. The latter idea is thought to have developed into the former with changes in the meaning of the three learnings. With this development, the idea of equality between meditation and wisdom (ding-hui-deng) was transformed from its original meaning, the emphasis on the simultaneous and complementary natures between meditation and wisdom, into an affirmation of the necessity to perceive the original pure nature inherent in everyone (jian-xing).