

道信禪の研究

田中良昭

一

道信禪研究の唯一の資料が『楞伽師資記』なることは、諸学者の認めるところであり、この見地に立っての幾多の秀れた研究が既になされている。⁽¹⁾しかしそれらの研究の結果を見ると相互に見解の相違があり、また初期禪思想史上における道信の果す役割の重要性からしても、今一度『楞伽師資記』道信条の本文について、これを検討してみる必要があると思ふのである。

『楞伽師資記』(以下『師資記』と略称)における道信条は、『師資記』本文全体の三分の一強に当り、他の諸条に比較して特に長文である。しかも道信の伝としては、

「第五。唐朝蘄州雙峯山道信禪師。承察禪師後。其信禪師。再徹禪門。宇内流布。有菩薩戒法一本。及制入道安心要方便法門。為有縁根熟者。説我此法。」

とあるに過ぎず、以下はすべて道信の法門を詳説する部分で

ある。この長文の法門は、或いは彼の制したとされる『入道安心要方便法門』そのものであるかも知れないが、他にこれを検する資料が存在しないからして、今はこれを断定することはできない。

二

まず道信の法要は、『楞伽經』の「諸仏心第一。」と、『文殊説般若経』の「一行三昧。即念仏心是仏。妄念是凡夫。」という仏心の実践的体得にあることが示されている。而して、一行三昧に入るには、静処で心の散乱を捨離し、相に住せず、心即仏に徹して専ら名字を称え、正身端坐し、仏心そのままに念念相続すれば、即ち是の念中に無量無辺なる功德を具せらる一切の諸仏を見、一切が平等無差別なる仏法界が現成する。この仏法界においては、諸の煩惱自然に除滅し、一切が無礙自在に相即相入して、一塵中に無量の世界を具し、無量の世界は一毛頭端に集まり、微塵中に三千大千世界の事を見ると

説かれている。

次に安心を挙するのであるが、それを具に説き尽すことは出来ないからして、ここでは略説するが、しかし略説すれば後に疑を生ずる者があるから、今は仮に自ら問題点を挙げ、それに解答を与えておこうという意図のもとに、自ら挙げた五つの間に「信曰。」として解答を与えている。

(一) まず如来の法身の世に現じて説法するについては、

「(問。)如来法身若此者。何故復有相好之身。現世説法。

信曰。正以如来法性之身。清淨円満。一切像類。悉於中現。而法性身。無心起作。如頗梨鏡。懸在高堂。一切像悉於中現。鏡亦無心。能現種種。經云。如来現世説法者。衆生妄想故。今行者。若修心尽淨。則知如来常不説法。云々」

と云って、如来の法性は、鏡の無心にして能く一切を現する如く、清淨円満なるも、衆生に妄想あるが故に現世に説法するのであり、その説法も、

「衆生根有無量故。所以説法無量。義亦名無量義。無量義者。従一法生。其一法者。則無相也。無相不相。名為実相。」

と示される如く、衆生の機根の無量なるによって説法も無量、義も亦無量となるのであって、無量といってもすべては眞実相なる一法より生ずるものであり、その一法とは、

「則泯然清淨是也。斯之誠言則為証也。」

と云われるように、清淨の一心であり、この清淨の一心の現

成が証であるとせられている。

(二) 禪師については、

「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。心則沈没。久住於觀。心則散乱。法華經云。仏自住大乘。如其所得法。定恵力莊嚴。以此度衆生。」

として、「止」や「觀」の静に久しく住するならば、心は沈没し、散乱してしまふから、定恵力莊嚴なる大乘禪によるべきであり、こうした「止觀」による悪弊に悩ませられないのが好禪用心の人即ち禪師であると説く。

(三) 法相を悟解し、心明淨なるを得るには、

「(問。)云何能得法相。心得明淨。

信曰。亦不念仏。亦不捉心。亦不看心。亦不計心。亦不思惟。亦不觀行。亦不散乱。直任運。亦不令去。亦不令住。独一清淨。究竟処心自明淨。云云」

と云って、あらゆる心の計校作為を離れて、直に任運無作なる時、本来清淨なる究竟の一心が現成して心自ら明淨なるを得ると説く。

(四) 觀行を作すことについては、

「問。臨時作若為觀行。

信曰。直須任運。」

として、直に任運なるべきを説く。

(五) 西方極樂淨土を求めることについては、

「又曰。用向西方不。」

信曰。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。華嚴經云。無量劫一念。一念無量劫。須知一方無量方。無量方一方。仏為鈍根衆生。令向西方。不為利根人説也。」

と云って、心の本来清淨なるを知れば、その当体こそ是心是仏なる仏国土の現成であって、更にその上に西方淨土を求めるべきではない。仏は鈍根衆生のために西方淨土を示したのであって、一方無量方の相即を知る利根の人には説かないのであると。

三

さて、ここで問題になるのは、第三の問答である法相を悟解し、心明淨を得るの法についての道信の説明である。

即ち前述の通り、

「云何能得悟解法相。心得明淨。」

なる問を發し、それに答えて、

「信曰。亦不念仏。亦不捉心。亦不看心。亦不計心。亦不思惟。亦不觀行。亦不散乱。直任運。亦不令去。亦不令住。独一清淨。究竟処心自明淨。」

といい、念仏、捉心、看心、計心、思惟、觀行等一切の為作を否定し去って、直に任運なれば、心自ら明淨となるを示し

ている。しかしながら、これに続いて、

「或可諦看。心即得明淨。心如明鏡。或可一年。心更明淨。或可三五年。心更明淨。」

と云って、ここでは前とは反対に看（心）をすすめ、看（心）を重ねて行けば年年更に心明淨となることを示している。

更にこれらの対立する二句に続いて、

「或可因人為説。即得悟解。」

「或可永不須説得解。」

という亦対立する二句がある。即ち人の説法によって解を得る者もあれば、その反対に人の説法によらずして解を得る者もあるというのである。つまりこれらの四句は、前二句にあつては「心得明淨」を、後二句にあつては「得悟解法相」を、それぞれ対立する二つの見解に大別して説いているわけである。されば道信はそのいづれを是とし、いづれを否とするのであろうか。或いはこうした文字言語を絶して、精神的内面的意義を尊重し、更には文面とはまったく異つた反対の意味までも附会的に読み込もうとするものであろうか。確かに道信の頃から禪を精神的内面的に解するようになり、従つて經典や文字に対する見方にも変遷を來たしていたことが考えられる。道信自らも学人の用心を説く中に、

「決須断絶文字言語。」

と云っているのである。この場合もこうした見方が許される

かもしれない。

しかしながら、この互に対立する四句二雙に続く以下の文に注目すると、ここで道信が意図するのは、そうした文字の精神的解釈を要求するものではないことが明らかとなる。即ち、

「経道。衆生心性。譬如宝珠没水。水濁珠隱。水清珠顯。為謗三宝。破和合僧。諸見煩惱所汚。貪瞋顛倒所染。衆生不悟心性本来常清淨。」

というのは、衆生の心性本浄なるも、煩惱のために染汚されるのは、水中の珠が濁水のためにその輝きを失うが如きなることを経を引いて示したものであり、これは前二句に問題とされている「心得明浄」についての説明とみられる。

而してそれに続いて、

「故為学者取悟不同。有如此差別。今略出根縁不同。為人師者。善須識別。」

とあるのは、今の問題を解く重要な鍵である。即ち前に挙げたまったく対立する四句二雙の文を指して「此差別」といい、そのように学人の取悟には差別不同があるからして、人の師となる者は、善くこの根縁の不同を識別して、その機根に応じた接化の法を用いなければならぬことを強調したものである。されば後述する如く、道信が自ら禅の一般化のために五種を説き、その上初学坐禅の用心を説いているの

は、この事を裏書きしている。

更にこれに続いて華嚴經と涅槃經の引文がある。即ち、

「華嚴經云。普賢身相。猶如虛空。依於如如。不依於仏国。解時仏国皆亦如。即如国皆不依。」

「涅槃經云。有無辺身菩薩。身量如虛空。又云。有善光故。猶如夏日。又云。身無辺故。名大涅槃。又云。大般涅槃。其性広博。」

とある。この二つの引文は、共に身相の虚空の如く空寂なるを示すものであり、身相は法相を代表するものとみられるからして、この二文は後二句に問題とされている「得悟解法相」を説明したものと解せられる。道信が身の空寂なるを念ずべしとするのは、五種を説く内の第四にあり、亦六根空寂を身空寂で代表せしめ、更に初学坐禅においては直に身心の本来空寂にして、不生不滅、平等不二なるを觀すべきこと等随所に説かれていたからして、法相を代表するに身相を以て説き示したとみることが出来る。即ちこの二つの経の引文は、前の「心得明浄」を説明するために引かれた「経道。云々」の文と対応して、「得悟解法相」を説明したものである。

こうしてみると、最後に説かれている学者に四種の人のあることは、道信の思想の一端を示すものではあるが、前に示された学者の根縁不同なることと結びついて、これを具体的に例示したものと考えられる。即ち、

「故知学者有四种人。」

有行有解有証。上上人。

無行有解有証。中上人。

有行有解無証。中下人。

有行無解無証。下下人也。」

とあるのは、学人は行解証の三者を具備しなければならず、特にその中でも証は絶対究竟のものという道信の思想を示すものには違いないが、上述の文章構成の上からみるならば、それは根縁の異なるをより明確にし、従って人の師となるもののために、それを識別する一つの基準を示したものと考えられる。

以上によってこの第三の問答の構成を要約すれば、

「云何能得悟解法相。心得明浄。」なる問に対して、

(一) 「信曰。亦不念仏。……究竟処心自明浄。」

という「心得明浄」に対する答。

(二) 「或可諦看。……心更明浄。」

という(一)とまったく反対の「心得明浄」に対する答。

(三) 「或可因人為説。即得悟解。」

という「得悟解法相」に対する答。

(四) 「或可永不須説得解」

という(三)とまったく反対の「得悟解法相」に対する答。

(五) 「経道。衆生心性。……衆生不悟心性本来常清浄。」

は(二)に関して「心得明浄」を説明した経証。

(六) 「故為学者取悟不同。……善須識別。」

は(二)(三)(四)の四句二雙の対立する答を承けて、人の師となるものは、学者の根縁異なるを識別すべきことを強調する。

(七) 「華嚴経云。……即如国皆不依。」

「涅槃経云。……其性広博。」

は(五)に対応し、(三)(四)に関して「得悟解法相」を説明した経証。

(八) 「故知学者有四种人。……下下人也。」

は(六)を承けてその根縁異なるを例証せるもの。

の八段に分つことが出来、それぞれが上述の如くに関連しながら、結局は(六)の学者の取悟異なるを云わんとするものと考えられる。即ち、この第三の問答の主眼とするところは、道信の禪法を説き示すとか、禪の文字言語に対する精神的解釈を要求するものとかいうより、人の師たるべきものの用心として、人の根縁の異なるを識別し、機に応じた接化の手段を講ずべきことを懇切に説き示さんとしたところに存するのである。

道信が自らの禪要を説くに当って、こうした事を繰り返して述べていることは、道信禪を理解する場合に特に注意しなければならぬことである。

四

次に道信が坐禅の心要として示されたものを順に見てみよう

う。

先ず坐禪の用心を学び、人の師たらんとする者に対して、

「学用心者。要須心路明淨。悟解法相。了了分明。然後乃当為人師耳。復内外相称。理行不相違。決須断絶文字言語。有為聖道。」

独一淨処。自証道果也。」

とある。学人が人の師となるには、まず心路明淨にして法相を悟解し、了了分明なるを要し、更に内外相称、理行無違にして、文字言語、有為聖道を断絶すれば、独一淨処にして自ら道果を証することが示されている。

それに続いては、師として相応しからざる者として、未だ究竟法を了せずして名聞利養のために衆生を教導し、しかも根縁利鈍を識別する眼がないために、悉く人を印可したり、似せものに印可したりする人は、仏法を破壊し、自ら狂い他を狂わすものであり、これに対して真に仏心を体得している人は、自ら根縁利鈍を識別する眼が開けるのであることが示され、更に、断見の者も常見の者も、共に外道と同じで仏弟子でなく、真の仏弟子は、心性是滅なりと執せずして常に衆生を度し、愛見を起さずして常に智慧と愚智の平等を学し、常に禪定に在って静乱不二であり、常に衆生を見てこれを有とせず、究竟不生不滅にして、処処に形を現わし、見聞有ることなく、一切を了知して取捨せず、分身せずして身法界に遍き者であると。

これは真の仏弟子と外道との識別の標準を示したものであり、学人の人の師たらんとするものの用心を示したものである。

次に学道の法を示すのに、智愍禪師の訓が引かれている。

「古時」とあって智愍禪師なる者がいつ頃の何者なるかは明白ではないが、それによれば、

「又古時智愍禪師訓曰。学道之法。必須解行相扶。先知心之根源。及諸体用。見理明淨。了了分明無惑。然後功業可成。一解千從。一迷万惑。失之毫釐。差之千里。」

とある。即ち先ず解行相扶し、心の根源及諸体用を知り、理を見ること明淨、了了分明にして惑無ければ、功業成すべきなるを訓じたものである。前述の如く道信は解行証を具備せるを上上人とし更に後述する五種の一と二に心体及び心用を知るべきことを示しているが、そうした立場はこの智愍禪師の訓に基いたものであろう。

続いて『觀無量壽經』の「諸仏法身。入一切衆生心想。是心是仏。是心作仏。」の語を示し、これに基いて「仏即是心。心外更無別仏也。」という一心を知るべき五種を示している。即ち五種とは、

一者。知心体。体性清淨。体与仏同。

二者。知心用。用生法宝。起作恆寂。万惑皆如。

三者。常覚不停。覚心在前。覚法無相。

四者。常觀身空寂。内外通同。入身於法界之中。未曾有礙。
五者。守一不移。動靜常住。能令學者。明見仏性。早入定門。」

である。即ち心体を知るとは、体性の本来清浄にしてその体、仏と同一なるをいい、心用を知るとは、心の働きのよって一切の法宝を生じ、起作恒に空寂にして、万惑も悉く如なるをいう。常に覺して停らずとは、一心の常に現前し、法の無相なるを覺するをいい、常に身の空寂なるを觀ずとは、内外通同にして、身の法界中にある、未だ障礙するものなきをいう。一を守して移らずとは、動靜常住にして能く學者をして仏性を明見せしめ、早く定門に入らしめるをいう。

而してこの五種の後に、五事なるものが説かれ、五種と五事とを別のものとされる鈴木博士増永博士に従えば、五事は次のように説明される。即ち第一には、

「常念六根空寂。爾無聞見。遺教經云。是時中夜。寂然無聲。當知如來說法。以空寂為本。常念六根空寂。恒如中夜時。昼日所見聞。皆是身外事。身中常空淨。」

として、遺教經を引いて常に六根空寂を念じて聞見無かるべきことを教え、第二には、五種中の守一不移を説明して、
「守一不移者。以此空淨眼。注意看一物。無間晝夜時。專精常不動。其心欲馳散。急手還撰來。如繩繫鳥足。欲飛還掣取。終日看不已。泯然心自定。」

といい、空寂なる淨眼でもって專注して一物を看、常に心を

撰して不動なるべきを示し、第三には、維摩經を引いて撰心の法を説く。即ち、

「維摩經云。撰心是道場。此是撰心法。」

第四には、法華經を引いて、

「法華經云。從數劫來。除睡常撰心。以此諸功德。能生諸禪定。即ち、
「法華經云。從數劫來。除睡常撰心。以此諸功德。能生諸禪定」といい、睡を除き心を撰すれば、その功德によって諸の禪定を生ずると説き、第五には、遺教經を引いて、五根中において心の一処を制すれば、一事として弁ぜざることなきを示す。

「遺教經云。五根者。心為其主。制之一處。無事不辨。此是也。」と。そしてその後に鈴木博士は、

「上記（引用文の部分）を『五事』に配当するにはどうも物足らぬところがある。併しこれより外に『前所説五事』が見当らない。」と云われ、亦増永博士も、

「これらの五事を前述の五種に配当し得ないこともないが、全部は無理であらう。」

とされている。

しかしながら、この五種と五事との関係を見るに、必ずしもこの兩者を別のものとししないで、五事とは五種を指して呼んだ名ではあるまいかと考えられる。五種については『師資記』本文中に、「略而言之。凡有五種。」として、以下「一者。」乃至「五者。」と箇条書きにされているからして疑を容

れる余地はまったくない。而るに五事については、「前所説五事」に該当するものをその前文中に強いて求めて数えあげたもので、本文のみでは何ら明確に五つの事項に分け得るような根拠を見出し得ない。従って五種では最後に数えられている「守一不移」が、五事では二番目に説かれるということも何か奇異に思われる。

そこで五種以下五事と見られている部分に至る長文について、これがいかなるものであるかを検討してみよう。

まず、「諸経観法備有多種。」なるも、「傳大師所説。独挙守一不移。」なることを示し、守一不移は傳大師に依ったことが示されている。

それに続いて、「先当修身審観。以身為本。又此身是四大五陰之所合。終歸無常。不得自在。雖未壞滅。畢竟是空。」と身の空寂なることを述べ、この経証として維摩経が引かれている。そしてそれ以下五事の第一とされる「常念六根空寂。」以下の文迄は、六根空寂なることが、鏡と像の譬によって詳細に説かれている。即ち、五事の第一とされる「常念六根空寂。爾無聞見。遺教経云。云々」の文は、それ以前の六根空寂についての文に続いて、この六根空寂を常に念すべきことを説いたものとみるべきであろう。そうすると「先当修身審観」から、五事の第一とされる「常念六根空寂。……身中常空淨。」までの長文は、「傳大師所説。独挙守一不移。」として

示した守一不移を實踐するには、先ず当に身の審観を修すべきこと、即ち常に六根空寂、身中常空淨なるを念すべきことを説いたものなることが理解され、しかもこれは五種中、第五の守一不移の直前にある第四の「常観身空寂。云々」を細説した文とみることが出来るのである。

されば五事の第二と見られていた「守一不移者。云々」以下、第三、第四、第五のすべてを含んで「此是也。」に至るまでは、すべてこれ守一不移について、経証を以ってこれを詳説したものの、従って「此是也。」とは「守一不移者。」を承けたものであり、それに続く「前所説五事。」は即ち五種を指すもので、これこそ大乘の正理であり、究竟の義であるとされているのである。こうしてみれば、道信は五種を説き、特に第四の「常観身空寂。云々」と第五の「守一不移。云々」については、それを細説したことが理解されるのである。

五

上述の見地からして、道信が説いた五種の内、第四の「常観身空寂。云々」と第五の「守一不移。云々」は特に重要視すべきである。しかも「常観身空寂」は細説の部分では「常念六根空寂」とせられ、「六根空寂」なれば当然「眼根空寂」である筈である。されば、「守一不移」を細説する最初に「以此空淨眼。注意看一物。」といっている「此空淨眼」とは第

四の「六根空寂」を承けてのものであり、この意味からすれば第四の「常念六根空寂」は、第五の「守一不移」の前提となるべきものと解せられる。されば道信が云わんとする処は第五の「守一不移」に集約されて来る。

そこで今一度「守一不移」について考察してみよう。まず「五者。守一不移。動靜常住。能令學者。明見仏性。早入定門。」といい、更にそれを詳説して、

「守一不移者。以此空淨眼。注意看一物。無間晝夜時。專精常不動。其心欲馳散。急手還攝來。如繩繫鳥足。終日看不已。泯然心自定。維摩經云。攝心是道場。此是攝心法。法華經云。從無數劫來。除睡常攝心。以此諸功德。能生諸禪定。遺教經云。五根者。心為其主。制之一処。無事不辨。此是也。」

といている。即ち道信の眼目とするところは、學者をして仏性を明見し、早く定門に入らしめるにあることをまず示し、その眼目を實現するには守一不移の法があるとして、その法を具体的に解説しているのである。この解説によれば、守一不移とは空淨眼を以って注意して一物を看、しかも終日見て已まずという法であり、その法を實踐するところ、泯然として心自ら定となる。この心自ら定の当体を道信は攝心と呼ぶのである。従って「泯然心自定」以下『維摩經』『法華經』『遺教經』の引文は、この攝心こそ道信の示す守一不移の法の眼目なるを主張するための経証なのである。

されば攝心は、達摩の安心を指していったものであり、達摩が安心の法として凝住壁觀といったのを道信は攝心の法として守一不移といったわけである。安心も攝心も共に心定の当体即ち証の体験であり、この証体験の現前は、

「念念注心。心心相統。無暫間念。正念不斷。正念現前。」

に依ることを、射を学び、火を鑽り、如意珠を探し、毒箭の体内に在るの譬によって示されている。先に道信は自らの心を要を説く前提として、根縁不同を識別して機に応じて説くべきことを強調したのであるが、今説いた攝心の法もこれを伝えるには人を扱ふべきことを述べて、

「此法秘要。不得伝非其人。非是惜法不伝。但恐前人不信。陷其謗法之罪。必須扱人。不得造次輒説。慎之慎之。」

と警告している。道信によれば、機根未熟の者には法を惜んで伝えないのではなく、第一義の正法を伝えても、それを信ずることが出来ず、かえって謗法の罪に陥し入れる結果になることを恐れるのである。而もこの警告に続いて、

「法海雖無量。行之一言。得意即亡言。一言亦不用。如此了了知。是為得仏意。」

といている。これによれば、確に道信は、学人の坐禪を学ぶ用心として五種を説き、特に守一不移をして道信の思想禪風の核心でもあるかの如く詳説しているにもかかわらず、その心要とするところは、飽くまで仏意を得ることにあり、

仏意を得るとは、達摩所伝の一心の明浄、仏性の明見、心定なる摂心の当体としての証の現前にあるのであって、「法海雖無量。行之在一言。」の一言を道信は守一不移としたのである。従って仏意を得たならば、「得意即亡言。一言亦不用。」であって、守一不移をも亡ぜらるべきものなのである。亦後述する初学坐禅の用心を説いた後にも、

「初學者前方便也。故知脩道有方便。」

と述べているのは、道信が方便の必要性を痛感されていたことを裏付ける。この方便門の設立は、後に神秀（六〇六―七〇六）が大乗五方便を説いて、第一には起信論に基いて総じて仏体を明らめ、第二には法華経に依って仏知見を開示し、第三には維摩経に依って不可思議解脱を説き、第四には思益経に依って諸法の正性を明瞭にし、第五には華嚴経に依って無異を了じて自然に無礙解脱の道に入るを説いたものと比較して、その関係の密なるを窺い得るし、神秀の看心観浄の禅法も、この道信更には弘忍が、守一不移とか守心の法を説いたところから展開して行ったものと考えられる。

次に『師資記』では、初學者に対する用心を二度に互って細説している。即ち、

「若初学坐禅時。於一静処直觀身心。四大五陰。眼耳鼻舌身意。及貪嗔癡。若善若惡。若怨若親。若凡若聖。乃至一切諸法。应当觀察。從本以來空寂。不生不滅。平等不二。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。云々」

と説き、更にその看心を具体的に説明して、

「初学坐禅看心。独坐一処。先端身正坐。寬衣解帶。放身縱體。自按摩七八翻。令心腹中噓氣出尽。即滔然得性清虚恬淨。身心調適。能安心神。則窈窕冥冥。氣息清冷。徐徐斂心。神道清利。心地明淨。觀察分明。内外空淨。即心性寂滅。如其寂滅。則聖心顯矣。性雖無形。志節恒在。然幽靈不竭。常存朗然。是名仏性。見仏性者。永離生死。名出世人。云々」

と述べている。ここに於いては、前者にあっては一切諸法の本来空寂なるを觀すべきことを説き、後者にあっては心性寂滅、明見仏性なるべきことを説きつつも、特に初学の者に対する懇切な坐禅の法が説示されている。即ち道信が禅を広く一般に普及するために特に意を用い、自らは深く諸経に通じ、教学にも秀いでた禅匠でありながら、その会下に投ずる初心の者には、それに適合した接化の法を講ぜられたのである。従って表面上はいかにも道信の禅法に未だ尽さざる所がある如くであるが、それは道信が仏法弘通という高い理想のもとに機に応じて説き出されたためであって、この熱烈な弘法の志気があったればこそ、後の禅宗の一大発展も可能となったのである。淨覺も彼を禅門再興の祖としてその偉業を賞讃しているのである。

以上『師資記』に基いて道信の思想禪風を見て来たのであるが、尚それ以外に道信の思想を知り得るものとして、『宗鏡録』卷九十七に、

「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。理尽帰心心既清浄淨即本性。内外唯一心。是知慧相。明了不動心名自性定。」

とあり、亦『景德伝燈録』卷四、法融伝には、道信が牛頭法融(五九四―六五七)に示した言として、

「祖曰。夫百千法門同帰方寸。河沙妙徳総在心源。一切戒門定門慧門神通變化。悉自具足不離汝心。」

とある。この道信、法融の問答については、歴史的に問題があるが、これらの文によって明らかかなように、道信の打坐の本旨は、華嚴の唯心縁起觀に基く一心の明浄、仏性の明見にあり、しかもこの一心は、一切の作為を絶し、直に任運たらしめるところ、了了として無礙自在に顕現するを説き示したものである。されば『師資記』にもあるように、莊子が「天地一指。万物一馬。」といい、老子が、「窈兮冥兮。其中有精。」というも、道信からすれば、「莊子猶滯一也。」「老子滯於精識。」であって、未だ二元相對に滯って至らずとして批判されたのである。

かくして道信にあつても、任運自在、無為無作にして一心の明浄を期するという達摩以来の祖師禪の本旨を發揚し、併

せてその師僧璨に見られた華嚴の相即思想乃至は不二一如觀に立脚してその心要を説き出していることが明白となった。ただその坐禪の心要を説く場合に、禪の一般化という立場から、独特の坐禪法を説き、広く初心の者をして仏祖の大道に入らしめんとした廣大無辺の護法の念は禪宗史上特筆さるべきである。

尚この道信の禪法について、中川教授が、
「道信の思想中特に祖師禪の神髓を祖述しているものは左に掲げる二語であろう。

『云何能悟_三解法相、心得_三明浄、信曰、亦不_三念仏、亦不_三捉心、亦不_三看心、亦不_三計心、亦不_三思惟、亦不_三觀行、亦不_三散乱、直任運、云々』(第十_七節)

『臨_レ時、作若為_三觀行、信曰、直須_三任運』(第二十_三節)
右の教えは、日頃道信の思想は捉心看心の漸悟を教える如く誤解していた學者に示した語であろう。之により道信禪の目標は直きに須らく任運なるべしという頓悟にあつた事を知るべきである。」

という主張をなされている。勿論道信禪の祖述に違いないが、道信がこの二語を掲げた意図は、前述の考察からして、前者は根縁不同なるを説くために例証として引用した四句中の一句であり、後者は後に疑を生ずる者の為に仮に一間を為すとして提出した五問中の第四問に対する答えであつて、道信自身としてはこの二語によって自らの思想禪風の本領を示

そうとしたものではなからう。唯中川教授は、「特に祖師禪の神髓を祖述しているもの」を道信の思想中に求められてこの二語を示されたと思われる。しかしながら、この中川教授の見解を批判された関口博士が、

「守一不移の坐禪着心こそが、道信の思想の禪風の核心であると見るべきであろう。」⁽⁸⁾

とされている。勿論これも道信禪の祖述に違いないが、道信自身にとっては根縁不同に基く方便法門としての説示であって、これをもって「核心」とすることは出来ないであろう。

もっともこうした見解の相違は、中川教授が、

「守一不移の心境は無漏業であり、『念念住心、心心相統、正念不断、正念現前』の法である。然し、此守一不移の要点を、其到達の過程におくか、正念現前の所に見るかによって頓漸の二機が分かれ、宗旨の上では重要な所である。」⁽⁹⁾

と示されているこの南頓北漸の立場の相違を今亦繰り返して見るように思われる。即ち逆にいえば、「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」こそ道信禪の特色なのである。而してその本領核心とする所は道信自ら「入道安心」「即是安心」という証体験としての「安心」であり道信は是を「摂心」といい、守一不移は「入道安心要方便法門」という「入道安心」への方便法門として示されたものと考えられる。即ち後

に六祖慧能によって定慧一等の禅法が確立される原因の胚胎をこの道信禪にみる事が出来るのである。

六

道信（五八〇—六五二）の生誕は、天台大師智顛（五三九—五九七）の四十二歳の時に当り、またその伝によれば、道信は蘄州黄梅雙峯山に入る前の十年間廬山の大林寺に止住していたことになっている。それは諸伝から換算して道信の三十歳以前から四十歳以前の十年間に相当する。しかしながら、この廬山は嘗て天台大師が住して教化したばかりでなく、道信の止住した大林寺が天台大師の上足の一人である智錫（五三三—六一〇）の建立になるものであり、また智錫の寂年たる随の大業六年（六一〇）には道信が三十一歳であって、道信入山は智錫の存命中のこととみられるからして、ここで十年を過ぎた道信が、この智錫を通して、その師たる天台大師の影響を受けたのではないかということは、禅思想史上、禅と天台止観法門との関係を見る上において極めて重要な問題である。既に見て来たように、道信の禅法がそれ以前のものとはかなり異った独特のものであったことは、そこに何らか他の影響を受けてのものではなかったかという推論も当然起って来るわけである。勿論修道者の集団生活は、そこに機根の差という条件が加って来るし、広く道俗のために禅法を説き、

積極的教化を心掛けた道信が、そのために種々の努力を積まれたであろうことは想像に難くない。されば道信自身にしてみれば、飽く迄達摩禪を正伝える四祖として、その安心の法門を宣揚することに忠実でありながら、その安心の法門の道俗への宣布ということに対する熱烈なる志気からすれば、受動的に他の影響を甘受するというよりは、むしろ積極的に他に求めて自らに同化せしめるといった態度でのぞまれたと思われる。

禪と天台との関係が道信に於て問題とされるのは、前述の大林寺止住に関することの外に、敦煌出土の『證心論』一卷が、古来常に『菩提達摩禪師觀門』一卷と並べられ、亦『蘄州忍大師是祖超凡趣聖悟解脱宗修心要論』一卷をその直後に随伴した形で同一冊子に書写伝承せられ、当然禪宗に属する祖師、しかも五祖弘忍以前の祖師の撰述になるものとみられながら、それが実は天台大師の撰述であって、しかも『師資記』道信条に、「古時智愍禪師訓曰」として引用された文がこの『證心論』からの引文ではないかとみられること、従ってそこから更に敷衍して、道信が坐禪の用心として説いたものの中に『天台小止觀』からの依用があるのでないか等についてである。

まず『證心論』については、鈴木博士が『少室逸書』に北京国立図書館所蔵（北京本）のものと、竜谷大学附属図書館

所蔵の『西天竺三国沙門菩提達摩禪師觀門法大乘法論』と題する長策子本中のものとの対校を掲げ、更にその後ロンドン大英博物館所蔵のスタイン本第二六六九号、三五五八号、四〇六四号の三卷子本中に、この『證心論』が『澄心論』という題名で含まれていることを発見され、この内第四〇六四号を定本として対校したものを『禪思想史研究第二』に発表されている。そしてこの『證心論』一卷について『少室逸書解説』では、

「『證心論』は元來禪宗の大意を述べたもので慧能、神会などの南宗派の所産であると信ずる。無心といひ、無念といひ、善悪無実と云ひ、定慧双修といひ、何れも般若を宗とする人々の所見である。」⁽¹⁰⁾

と云われ、亦『禪思想史研究第二』では、

「證心論の本旨は『心非心』『心無心』『常念無念』『見不見』など云ふところに在るのである。何れも達摩系思想の本流に棹さすものであるが、『定慧雙修』と云ひ、『證心』といふところを見る⁽¹¹⁾と、慧能以前と鑑定してよかるう。」

として、思想的面から南宗系、且慧能以前の禪宗の祖師の手になるものという推定を下されている。また書写の形態の上からも、竜谷本とスタイン本第二六六九号が一致して巻首に『禪門法』一卷を、そして『證心論』一卷の次に『修心要論』一卷を付しており、亦北京本は竜谷本と同じ『修心要論』一

巻の長い題名だけをとどめて本文がないが、これは題名だけを写したが、何かの理由で本文が写されずに仕舞ったものであらうとされている。

即ち鈴木博士にあっては、『證心論』一卷は南宗系で慧能以前の祖師の手になり、禅宗の間に伝承されて来たものとされていたわけである。

しかしながら関口博士によって、この『證心論』一卷は、天台大師智顛の撰述になるものであるという論証がなされた。⁽¹²⁾ それによれば、まず形態上から、

(一) 永明延寿(九〇四—九七八)が、その著『宗鏡録』巻第百に、『智者大師与陳宣帝書云』として引用された一文が、多少の文字上の出入こそあれ、この『證心論』に外ならないこと。

(二) 『證心論』一卷の文中に、「是故将書言説」の一句があり、最後に「請上聖王。伏願善思。本心一義。無為同登。正覺。」とあって、本来は聖王と呼ばれている者、即ち陳宣帝の如き人に対して送るために作られたものであること。

(三) 慈覚大師円仁(七九六—八六五)の『日本国承和五年入唐求法目錄』の中に『天台大師答陳宣帝書一卷』なるもの二本あり、これが永明延寿の『智者大師与陳宣帝書』に外ならないこと。

の三点を挙げられ、次に『證心論』一卷の思想内容からして、これを天台大師の撰述とみることの可否について論ぜられている。そしてその根拠とされている点は『證心論』に示され

た思想の核心は心の空寂、無縛、無相、無心なるを説くにあり、天台大師の一念三千の如き円熟せる円頓法門は晩年に至って完成されたもので、当時としては初期の撰述である『次第禅門』十巻にみられる如き、空、無相、無心等に重点がおかれていたのであり、『證心論』をして天台大師撰述とすることに矛盾するものはないということ。更に『證心論』は本来俗拘に在る聖王たる者に奉呈するために作られたもので、深尽の妙法を説くというよりは、その人の機根に適した修道の用心について説かれたものと考えられ、内容的には、「初学」「始学」のために「初心学坐の急要」を説いた『小止観』一卷と符節を合していること等である。

関口博士のこの論証の根拠は博士自身その可否を決定的にする強力な理由とすることはできないと述べておられるが、天台大師以外の人の撰述とみることが容易に許し難いという博士の見解に基いて、この『證心論』一卷を天台大師智顛の撰述として、それと四祖道信との関連について見てみよう。その問題点となるのは、『師資記』道信条の「古時智愍禅師訓曰」(以下『訓』と略称)として引文されたものが天台大師の撰述とされる『證心論』からの引用なりや否やという点とである。

これについて関口博士は「若干の相違はあるが、恐らくはその引用であらう。」⁽¹³⁾ という引用説を、また中川教授は「其内

容は重要な点で相違する。⁽¹⁴⁾ という無関係説をとっておられる。中川教授の根拠とされているのは、『訓』にあって『證心論』にない「解行相応」「知心体用」こそ道信禪と深い関係に立つものであり、従って道信は『訓』に導かれても『證心論』及びそれを天台智顛撰なりとする論拠となった『上書』とは関係がないとされている。

この問題の解決の鍵は『師資記』にいう智愍(敏又は愍ともされる)禪師とはいかなる人物か、智顛が智愍に改められたものか、別人ならば両者の関係は如何、といった点にあり、この点が不明である現在、この問題に結論を出すことは出来ない。ただこの『師資記』道信条の最初の伝以下の長文を、すべてこれ道信撰述になる『入道安心要方便法門』そのものとする、この「古時智愍禪師訓曰。」という引用は道信が引用したことになり、道信が智顛の言を引くに「古時」というのは相応しくない。恐らく智顛と智愍とは別人であろう。それでは次に『智愍禪師訓』を離れて、禪宗法門特に道信禪と天台止観法門との関係について問題になっている『天台小止観』について見てみよう。

関口博士に従えば、⁽¹⁵⁾ 一般に天台止観法門の大綱は、頓、漸、不定の三種教相の観心釈として組織された円頓止観、漸次止観、不定止観の三種止観をその大綱とし、この三種止観をそれぞれに広説したものが『摩訶止観』十卷、『次第禪門』十

卷、及び『六妙法門』一卷であるとされている。これらは等しく坐禅の心要内観を説くものであるが、その内『次第禪門』十卷は、天台大師がその師南嶽慧思の思想を受け嗣いだ比較的早い時代の撰述であり、禪門、禅法乃至坐禅の一字に修道修証の全体を包摂させていたものであり、それが晩年に至り、天台大師独自の思想教学とみられる『摩訶止観』十卷が大成されて、ここに新たに止観なる一語が上述の禅の一字にかわって用いられるようになった。しかも今問題の『天台小止観』一卷は、本来の具名を『略明開蔭初学坐禅止観要門』といい、後世『初学坐禅止観』『坐禅止観要門』等と略称され、また『修習止観坐禅法要』という一名も付されているが、その内容は『次第禪門』十卷の要略であって、『次第禪門』の中から、特に初心者が坐禅を学ぶために急要なる部分を抜粋して一卷となしたということである。即ち『天台小止観』は初学の者の坐禅への指南書であり、それが低きより高きに漸次歩を進めていく漸次止観を説いた『次第禪門』の抄略であるという所に特色があるわけである。

されば根縁不同を識別し、機に応じて禅法を説くべきを強調した道信が、特に初学の者に対する用心を示すにこれを依用したのであるうとすることも当然考えられることである。唯道信が止観について、前掲の如く、

「常住於止。心則沈没。久住於観。心則散乱。」

と述べていることは、止も観も共に方便のそれであって、久しく住すべきでないことを警告したものであり、道信の心要が止観に基くものということは考えられないことである。

むしろ自らの心要とする達摩所伝の一心の明浄、仏性の明見を広く初心の者にまで説き示さんという道信の積極的な立場こそ道信禅の本領とみるべきである。

〔附記〕 本小論の『楞伽師資記』テキストには、篠原寿雄氏校注になるもの（『内野台嶺先生追悼論文集』一三〇—一六四頁）を使用した。特に道信条は『論文集』の一四四頁—一五一頁に相当する。従って『師資記』道信条からの引用文については煩雑を去けるためすべて引用註を省略したことを諒とされたい。

1 鈴木大拙博士『禅思想史研究第二』、宇井伯寿博士『禅宗史研究』増永靈鳳博士『禅定思想史』『道信弘忍の史伝とその集團生活』（印仏研二ノ一）関口真大博士『達摩大師の研究』『證心論（燉煌出土）の撰者について』（印仏研二ノ一）『雙峰道信と天台止観法門』（印仏研二ノ二）『天台禅門部について』（印仏研三ノ一）中川孝教授『禅宗第四祖道信禅師の研究』（文化二〇ノ六）等がある。

2 鈴木博士『禅思想史研究第二』二四六頁及び二五二—三頁参照。増永博士『道信弘忍の史伝とその集團生活』（印仏研二ノ一）二七二—三頁参照。

3 鈴木博士前掲書二五三頁

4 増永博士前掲書二七三頁

道信禅の研究（田 中）

- 5 大正四八・九四〇a
- 6 大正五一・二二七a
- 7 中川教授『禅宗第四祖道信禅師の研究』（文化二〇ノ六）四一—二頁
- 8 関口博士『達摩大師の研究』二六五頁
- 9 中川教授前掲書四七頁
- 10 鈴木博士『少室逸書解説』四八頁
- 11 鈴木博士『禅思想史研究第二』二一八頁
- 12 関口博士前掲書二四六—七〇頁参照
- 13 関口博士前掲書二六八頁
- 14 中川教授前掲書四五頁
- 15 関口博士前掲書二七五—九四頁参照