

『大日經義釈』における行者の速疾成仏

——『観心論』との関係について——

廣田 誠嗣

一 問題の所在

『大日經義釈』（『大日經疏』）は、開元四（七一六）年に來唐したインド僧の善無畏（六三七～七三五）が講説した内容に基いて、中国僧の一行（六八三～七二七）が筆録した『大日經』への註釈である。善無畏の講説が行われた時期は、一般的に七二四年～七二七年と考えられている¹⁾。

『大日經義釈』では、『大日經』住心品のいわゆる「三劫段」を註釈する箇所において、劫（*kalpa*）に時分と妄執の二義があると記述し、それが日本密教における成仏論の典拠となった²⁾。具体的に言う³⁾と、日本密教では劫（*kalpa*）の二義のうち、後者の妄執という解釈を根拠として、三密行に基づく行者の速疾成仏を主張するのである。尚、本稿で言う「行者の速疾成仏」とは、「行者が一生などの短い時間で成仏するこ

と」を意味する。

サンスクリット語から、劫 (Kalpa) に対する二つの語義解釈を想定することは可能である⁽³⁾。しかし、サンスクリット原典が散逸しているので定かではないにせよ、現存する『大日経』のチベット訳や、インド僧の覚密 (ブツダグヒヤ) が撰述した『大日経広釈』・『大日経略釈』のチベット訳では、時分の意味しか見出だせず、妄執という解釈は確認できない⁽⁴⁾。従って、当時のインド密教が『大日経義釈』のように、劫 (Kalpa) の妄執義に依拠して、行者の速疾成仏を主張していたか否かは不明なのである。必然的に、なぜ『大日経義釈』において、劫 (Kalpa) に時分と妄執の二義があると明示され、行者の速疾成仏を主張するに到ったのか、という疑問が生じることになる。

インド由来の密教典籍に未見の学説が突如として『大日経義釈』に出現したのであるから、『大日経義釈』の劫 (Kalpa) に関する記述には、インド僧の善無畏のみならず、筆録者である一行の学識が関与していると推定される。そこで本稿では、一行が北宗禅の普寂 (六五一―七三九) に学んだという事実に着目して、行者の速疾成仏について、『大日経義釈』と、北宗禅の綱要書である『観心論』との関係について考察したい。尚、本稿で使用する「北宗禅」は、「両京 (洛陽・長安) を中心に活動した神秀―普寂系統の禅」という意味である。以下では、先ず『大日経義釈』の記述を確認し、次に『観心論』について分析する。

二 『大日経義釈』における行者の速疾成仏

『大日經』卷一には、「秘密主、一二三四五再數、凡百六十心。越世間三妄執、出世間心生⁽⁵⁾。秘密主よ、一二三四五再數せば、凡そ百六十心なり。世間の三妄執を超えて、出世間心が生ず」とあり、大日如来は金剛手秘密主に、「秘密主よ、「貪・瞋・癡・慢・疑の根本煩惱⁽⁶⁾を」五度再數（5×2×2×2×2×2）すれば、百六十心である。世間の三妄執を越えて、出世間の心が生じる」と述べたという。ここで重要なのは、漢訳の『大日經』には、「三妄執」の語が使用される点である。何故ならば、チベット訳の『大日經』では、「三劫」(bskal pa gsum) となっているからである。チベット訳によれば、「三劫」は出世間の心を生じるまでに必要な時間という意味であり、チベット訳の方が『大日經』の原意と考えられる。では、なぜ漢訳の『大日經』が「三妄執」と翻訳されたのかと言うと、次に引く『大日經義釈』卷二の秘密釈に立脚するからである。

【本文】

越世間三妄執出世間心生者、若以淨菩提心為出世間心、即是超越三劫瑜祇行。梵云三劫跋、有二義。一者時分、二者妄執。若依常途解釋、度三阿僧祇劫得成正覺。若秘密釈、超一劫瑜祇行、即已度百六十心等、一重龜妄執、名二阿僧祇劫。超二劫瑜祇行、又度二百六十心等、一重細妄執、名三阿僧祇劫。真言門行者復越一劫、更度百六十心等、一重極細妄執、得至三菩提心。故云三阿僧祇劫成仏也。若一生度三三妄執、即一生成仏。何論時分耶。

【訓読】

越世間三妄執出世間心生とは、若し淨菩提心を以て出世間心と為さば、即ち是れ三劫を超越する瑜祇の行なり。梵に劫跛と云うは、二義有り。一には時分、二には妄執なり。若し常途の解釈に依らば、三阿僧祇劫を度して正覚を成ずるを得。若し秘密釈には、超一劫瑜祇行とは、即ち已に百六十心等、一重の麤妄執を度すを、一阿僧祇劫と名づく。超二劫瑜祇行とは、又、一百六十心等、一重の細妄執を度すを、二阿僧祇劫と名づく。真言門行者復越一劫とは、更に百六十心等、一重の極細妄執を度して、仏慧の初心に至ることを得。故に三阿僧祇劫の成仏と云うなり。若し一生に此の三妄執を度せば、即ち一生成仏なり。何ぞ時分を論ぜんや。

【現代語訳】

『大日経』の「越世間三妄執出世間心生」と「いう経文」は、もしも「行者の」淨菩提心を『大日経』の「出世間心とす」る立場であれば、三劫「すなわち三妄執」を超越する「ことを目的とした」行者の三密行「という意味」である。サンスクリット語で劫跛(kāpa)と言う「用語」は、二つの意味がある。第一には時分「すなわち時間であり」、第二には妄執「すなわち煩惱」である。もしも一般的な解釈に従えば、「行者が」三阿僧祇劫「の時間」を経過して正覚を成就できる「という意味である」。もしも秘密の解釈に「従う立場において」は、『大日経』の「超一劫瑜祇行」と「いう経文」は、「行者が三密行に基いて」ほどなく百六十心など一重の麤妄執を度脱することを「意味するのであり」、一阿僧祇劫「を超越する行者の三密行」と名づける。『大日経』の「超二劫瑜祇行」と「いう経

文」は、「行者が三密行に基いて」さらに、百六十心など一重の細妄執を度脱することを「意味するのであり、」二阿僧祇劫「を超越する行者の三密行」と名づける。『大日経』の「真言門行者復越一劫」と「いう経文」は、「行者が三密行に基いて」さらに、百六十心など一重の極細妄執を度脱して、仏慧の初心「すなわち淨菩提心門」に至ることを得る「という意味である」。従って、「秘密の解釈では、行者が三密行に基いて、麤・細・極細の三妄執を度脱することを」三阿僧祇劫の成仏と言うのである。もしも「行者が三密行に基いて」一生にこの三妄執を度脱するならば、一生に成仏するのである。どうして「一般的な解釈のように、三阿僧祇劫という」時分を論じるのか。

ここでの要点を整理すれば、以下の通りである。

- a. 梵語の劫 (kalpa) には、時分 (時間) と妄執 (煩惱) の二義がある。
- b. 一般的な解釈では、時分 (時間) の意味である。この場合、行者は三阿僧祇劫という時間を経過して、正覚を成就する。
- c. 秘密の解釈では、妄執 (煩惱) の意味である。この場合、第一劫は麤妄執、第二劫は細妄執、第三劫は極細妄執のことである。行者が三密行に基いて、一生に麤・細・極細の三妄執を適切に対治するならば、一生に成仏できる。

右記の三点から、『大日経義釈』では顕教（余乗）に対する密教（真言門）の優位を行者の速疾成仏に求めていることが了解されよう。このような『大日経義釈』の記述が嚆矢となつて、『菩提心論』といった偽論が登場し、日本密教に多大な影響を与えることになる。

さて、前述の通り、『大日経』の「三妄執」という経文は、『大日経義釈』の秘密釈を踏まえた上で成立したのであり、さらに善無畏がその経文を容認したと考えられる以上、『大日経義釈』の劫（kalpa）に関する記述が善無畏の講説に基づくことは間違いない。しかし、当時のインド密教が『大日経義釈』のように、劫（kalpa）の二義のうち、妄執（煩惱）という解釈を根拠として、三密行に基づく行者の速疾成仏を主張していたか否かは定かではない。一方、次節で検討するように、一行が学んだ北宗禅の『観心論』には、三阿僧祇劫に時間と煩惱の二義を認める学説や、自宗（北宗禅）とその他を対比する形で記述し、自宗の優位を行者の速疾成仏に求める姿勢を見出すことができる。

三 『観心論』における行者の速疾成仏

（一）一行は『観心論』を見ていたのか

本稿は、一行が北宗禅の『観心論』を見ていたことを大前提とする。しかし、『大日経義釈』には、『観

心論』の引用を確認できない。従って、本当に一行が『観心論』を見ていたのかという疑問が生じるのである。そこで、A 一行の伝記と、B 『観心論』の文献的性格について考察し、一行が『観心論』を見ていたと仮定し得る論拠を提示したい。

まず、『旧唐書』卷一九一、最澄の『内証仏法相承血脉譜』に所引の『釈氏要録』、智昇の『開元釈教録』卷九、空海の『略付法伝』に所引の「玄宗御製碑銘」に基いて、A 一行の伝記を確認したい。

【誕生】 『旧唐書』卷一九一には、「至三十五年卒。年四十五、賜諡曰大慧禪師」。(十五年に至りて卒す。年四十五、諡を賜りて大慧禪師と曰う)とあり、開元十五(七二七)年、四五歳で没したというから、一行が誕生したのは、弘道元(六八三)年である。

【出家】 『釈氏要録』には、「年二十有一、父母俱歿。豁然厭世、懷方外之心、因遇荊州景禪師、欣樂出家」。(年二十有一にして、父母俱に歿す。豁然として世を厭い、方外の心を懷き、因て荊州の景禪師に遇い、出家を欣樂す)とあり、二二歳の時に、両親の死を契機として世俗を厭い、荊州の弘景に遇つて出家したという。従つて、一行が出家したのは、長安三(七〇三)年である。

【嵩山・荊州での修学】 北宗禪・天台 『旧唐書』卷一九一には、「尋出家為僧、隱於嵩山、師事沙門普寂。睿宗即位、勅東都留守・韋安石、以禮徵二行、固辭以疾、不応命。後歩往荊州当陽山、依沙門悟真、以習梵律。開元五年、玄宗令其族叔・礼部郎中洽、勅書就荊州強起之。一行至京……」(尋いで出家して僧と為り、嵩山に隠れ、沙門普寂に師事す。睿宗の即位に、東都留守・韋安石に勅して、礼を以て一行を徵すも、固辞するに疾を以てし、命に応ぜず。後に歩いて荊州の当陽山に往き、沙門

悟^(虚カ)真に依りて、以て梵律を習う。開元五年、玄宗は其の族叔・礼部郎中の洽をして、勅書もて荊州に就かしめ強いて之を起こさしむ。一行は京に至りて……とある。すなわち、一行は弘景の下で出家してから嵩山に入り、北宗禪の普寂に師事した。その後、景雲元(七一〇)年、睿宗即位の時に勅命を受けたが、一行は病を理由に固辞した。そして、嵩山から荊州へと移住し、天台の恵真から戒律を習った。開元五(七一七)年、玄宗からの勅命を受けて、荊州から洛陽に移ったという。なぜ一行が普寂に師事したかは不明であるが、普寂の碑銘「大照禪師塔銘」には、「重依⁽¹⁾東都瑞和上⁽²⁾受具、転奉⁽³⁾南泉景和上⁽⁴⁾習⁽⁵⁾律。(重ねて東都の瑞和上に依りて受具し、転じて南泉の景和上に奉じて律を習う)」とあり、普寂は洛陽の瑞和上に依りて具足戒を受けた後、荊州南泉の弘景に戒律を習ったというから、弘景が一行に普寂を紹介したという可能性が指摘されよう。

【兩京(洛陽・長安)での活動…密教】 開元五(七一七)年以降の行動をまとめると、『開元釈教録』巻九によれば、先ず開元八(七二〇)年に金剛智と出会い、次に善無畏と長安の華嚴寺において、『大日経』の梵經を入手した。そして、開元十二(七二四)年に洛陽の大福先寺において『大日経』の翻訳が開始された⁽²⁰⁾という。

【遷化】 前述の通り、開元十五(七二七)年、四五歳の時に没した。

以上、一行の伝記を確認した。

では、一行が北宗禪の普寂に師事した期間は、何年間であろうか。ここで問題になるのは、一行がどれ程の期間、弘景に学んだのかということである。筆者は、弘景との関係に言及するのが『釈氏要録』のみであ

ること、「玄宗御製碑銘」に、「依⁽²⁾嵩嶽僧寂⁽³⁾、深究⁽⁴⁾禪門⁽⁵⁾、就⁽⁶⁾常陽僧真⁽⁷⁾、纂⁽⁸⁾成律藏⁽⁹⁾」。(嵩嶽の僧寂に依りて、深く禪門を究め、常陽の僧真に就いて、律藏を纂成す)とあり、普寂に師事したことが重視されていることから、弘景の下で修行した期間は短かったと推測する。つまり、一行が普寂に師事した期間は七年前後(七〇三年?〜七二〇年)であり、一行は北宗禪の思想に精通していたと考えるのである。そして、一行が普寂に師事した期間は、正に『観心論』が撰述された時期と重なっている。

次に、B『観心論』の文献性⁽³²⁾格⁽³²⁾について検討する。

『観心論』は北宗禪の綱要書であり、公開を前提とした著作である。というのは、北宗禪の「大乘五方便」と言われる諸本⁽³³⁾とは対照的に、各異本における問答の順序や内容が一致しているからである。すなわち、『観心論』は北宗禪の思想を宣伝するために撰述された著作であり、七二〇年代には、両京(洛陽・長安)を中心に流布していた⁽³⁴⁾と思われる。

『観心論』の著者は、神秀(?〜七〇六)とするのが一般的である⁽³⁵⁾。神秀門下の著作と仮定しても、善無畏が来唐した開元四(七二六)年頃には成立していたであろう。何故ならば、『観心論』の文献性格からすれば、北宗禪の社会的な地位が確立した段階ではなく、両京(洛陽・長安)に進出して布教を開始した時期の著作と考えられるからである。張説撰「唐玉泉寺大通禪師碑銘并序」によれば、神秀は久視(七〇〇)年中に、「兩京法主、三帝國師⁽³⁶⁾」(兩京の法主、三帝の国師)になったとあり、武后・中宗・睿宗の国師に任命されたという。従って、北宗禪が兩京(洛陽・長安)に進出したのは、七〇〇年頃である。また、『旧唐書』一九一には、「及⁽³⁷⁾神秀卒⁽³⁸⁾、天下好⁽³⁹⁾釈氏⁽⁴⁰⁾者、咸師⁽⁴¹⁾事之⁽⁴²⁾」。中宗聞⁽⁴³⁾其高年⁽⁴⁴⁾特下⁽⁴⁵⁾制、令⁽⁴⁶⁾普寂代

神秀ニ統中其法衆上。開元十三年、敕ニ普寂ニ於ニ都城居止。時王公・士庶、競來礼謁(27)。〔神秀が卒すに及びて、天下に釈氏を好む者、咸く之に師事す。中宗は其の高年を聞きて特にみことのり制を下し、普寂をして神秀に代りて其の法衆を統すべしむ。開元十三年、普寂に勅して都城に於いて居止せしむ。時に王公・士庶、競い來たりて礼謁す〕とあり、普寂がやがて神秀門下の中心人物となり、開元十三（七二五）年、勅命によつて、洛陽の敬愛寺に居住するようになった際には、様々な身分の人々が競つて挨拶に來たという。従つて、北宗禪は七二五年頃には、仏教界における地位を確立していたことが分かる。以上を踏まえた上で、『観心論』が撰述された時期を推測すると、七〇〇年から七一五年頃であろう。

A 一行の伝記で確認したように、一行は、開元五（七一七）年以降、兩京（洛陽・長安）を中心に活動した。従つて、筆者は、仮に一行が嵩山での修学時代（七〇三年？～七一〇年）に、『観心論』を見ていなかつたとしても、『大日經義積』を筆録した頃（七二四年～七二七年）には、『観心論』を見ていたと推測する。一行が少なくとも数年間、普寂に師事したことは事実であるから、一行が『観心論』や、同書で説示される北宗禪の思想を知らなかつたと考える方がむしろ不自然なのである。

(二) 『観心論』の思想——第七問答を中心に——

先ず、『観心論』の原典について触れておく。『観心論』には敦煌本として、P2460・龍谷大学所蔵

本・P2657・S2595・P4646・S5532・S646の七本がある⁽²⁸⁾。しかし、S646は関連する箇所が現存していないので、しばらく措くことにする。残りの六本を比較すると、問答の論旨そのものは大差ないのであるが、表現の違いが存する。今後の議論を展開する上において、必要不可欠であるためここでは「秘密」という表現が使用されるか否かという観点から、六本を整理しておきたい。『観心論』で「秘密」の語は、十五問答のうち、第七問答と第十三問答の二箇所で使用される。「秘密」という用語の有無を図示すると、以下の通りである。

六種の敦煌本	第七問答	第十三問答
P2460・龍谷大学所蔵本	×	×
P2657	現存せず	×
S2595・P4646・S5532	○	○

尚、朝鮮と日本に流布したものは、管見の限り、「秘密」になっている⁽²⁹⁾。これらの中で、第七問答の論理展開が理解し易いのは、P2460である。従って、本稿では、基本的にP2460を底本として採用し、必要に応じて異本を参照する。

次に、『観心論』の内容について検討する。『観心論』は問答形式の著作であり、質問が一般的な立場、回答が北宗禅の見解という構成である。『観心論』における思想上の特徴として、貪・瞋・癡の三毒と、様々な概念とを関連つけた上で、行者は観心という修行に基づいて、根本煩惱としての三毒を除くべきであると主張する点が挙げられる。例えば、第五問答（P2460）には、「其三界者、則三毒也。貪為欲界、

瞋為_二色界_一、癡為_二無色界_一。由_三此三心_一、結_レ集諸惡、業報成就、輪廻不_レ息。故名_三三界_一。(其れ三界とは、則ち三毒なり。貪を欲界と為し、瞋を色界と為し、癡を無色界と為す。此の三心に由りて、諸惡を結集し、業報は成就して、輪廻は息まず。故に三界と名づく)とあり、三界と三毒を関連づけた上で、三毒心を原因として、三界の輪廻が終わらないとする。また、第八問答(P2460)では、「答曰、三聚淨戒、即制_三三毒心_二也。制_一一毒心、無量善聚。聚者、会也。能制_二毒心_一、即有_二無量善_一、普会_レ於心故、名_三三聚淨戒_二也。(答えて曰く、三聚淨戒とは、即ち三毒心を制するなり。一一の毒心を制せば、無量の善聚まる。聚とは、会なり。能く毒心を制せば、即ち無量の善有りて、普く心に会するが故に、三聚淨戒と名づくるなり)とあり、三聚淨戒とは三毒心を制御して、無量の善を心に集めることであるという。二つの問答が意図する所は、第十五問答(P2460)に、「但能撰_レ心内照、覺觀常明、絶_三三毒_二永使_レ消_亡六賊_一、不_レ令_三侵擾_二。自然恒河功德、種種莊嚴、無數行門、一一成就。(但、能く心を撰して内照せば、覺觀は常に明にして、三毒を絶し永く六賊を消亡せしめて、侵擾せしめず。自然に恒河の功德、種種の莊嚴、無數の行門、一一成就す)とあるように、觀心に基いて三毒を適切に対治せよ、³⁰⁾という主張に集約される。すなわち、觀心を実践することが三界の輪廻を阻止し、三聚淨戒を持つことを意味するといっているのである。

そして、今から取り上げる、第七問答では「三阿僧祇」の語に会通を施すことで、仏説の三阿僧祇劫とは、時間ではなく、三毒から派生する惡念を意味するのであり、觀心に基いて三毒を除けば、三阿僧祇劫の修行は必要ないと主張している。『觀心論』(P2460)の第七問答には、次のような記述がある。

【本文】

問。如_二仏所説_一、我於_二三大阿僧祇劫_一、無量勤苦、方成_二仏道_一。云何今説_下唯除_二三毒_一即名_中解脱_上。
答曰、所_レ言_二三阿僧祇、漢言_二不可數_一。此_二三毒心_一、於_二一一心中_一、有_二恒河沙惡念_一、於_二一一中念_一、皆為_二一劫_一。恒河沙者、不可數也。以_二三毒惡念如_二三恒河沙_一故、言_二不可數_一也。真如_レ之性、既被_二三毒之所_一覆羶_二。若不_レ超_二彼大恒河沙毒惡之念_一、云何名_レ為_レ得_二解脱_一也。今者能除_二三毒之心_一、是則名_レ為_レ度_二得_二三大阿僧祇劫_一。末世衆生愚痴下根、不_レ解_二如來三阿僧祇劫、仏言_レ之説_一、遂言_二成仏歴劫未_レ期_一。豈不_下疑_二誤行人_一退_二菩提道_上也。

【訓読】

問う。仏の所説の如きは、我、三大阿僧祇劫に於いて、無量に勤苦して、方て仏道を成ず、と。云何が今、唯、三毒を除くを即ち解脱と名づくるのみと説くや。

答て曰く、言う所の三阿僧祇とは、漢には不可数と言う。此の三毒心もて、一一の心中に於いて、恒沙の悪念有りて、一一中の念に於いて、皆、一劫と為ればなり。恒河沙とは、不可数なり。三毒の悪念が三恒河沙の如きを以ての故に、不可数と言うなり。真如の性は、既に三毒の覆羶する所を被る。若し彼の大恒河沙の毒悪の念を超えざれば、云何が名けて解脱を得と為すや。今は能く三毒の心を除く、是れ則ち名けて三大阿僧祇劫を度得すと為す。末世の衆生は愚痴下根にして、如來の三阿僧祇劫、仏言の説を解せざれば、遂に成仏は歴劫するも未だ期せずと言う。豈に行人を疑誤して菩提の道を退からしめざらんや。

【現代語訳】

質問する。仏の所説によれば、「我」すなわち釈尊は、三大阿僧祇劫「という長い時間」において、無量に勤苦して、はじめて仏道を成就した」と「ある」。「それにも拘わらず、」どうして今、「北宗禪の論者は、」ただ「貪・瞋・癡の」三毒を除くことを解脱と名づけるだけであると説くのか。

回答して曰う、「仏の所説に」言う所の三阿僧祇と「いう用語」は、中国では不可数と言うのである。「なぜならば、」この三毒心に基いて、⁽³³⁾刹那刹那の心中において、恒河沙（ガンジス川の砂の数ほど）の悪念が存在し、⁽³³⁾刹那刹那中の念（心）において、一様に一劫（不可数の悪念が存在する状態）となるからである。恒河沙とは、不可数「という意味」である。三毒の悪念が三恒河沙のようであるから、「三阿僧祇を」不可数と言うのである。「行者の心中に本来的に備わる、」真如の性「質」は、すっかり三毒に覆い鞞^{skandha}られていて、もしも「行者が三毒から派生する、」あの数多き恒河沙（ガンジス川の砂の数ほど）の毒悪の念を超え「て、諸苦を離れ」なければ、⁽³³⁾どうして解脱を獲得すると言えるのか。今、「北宗禪の立場では」ただ三毒心を除く「こと」、これこそ三大阿僧祇劫を経過することなのである。「しかし、」末世の衆生（北宗禪以外の人師）は愚痴下根であり、如来の三阿僧祇劫、「すなわち」仏言の説（三阿僧祇劫とは、時間ではなく、三毒心と、そこから派生する悪念を意味するといふ説）を理解していないから、「本当は今生で解脱を獲得できるのに、」終始「成仏は」「三阿僧祇劫」という長い時間をかけて「歴劫」「修行」したとしても、期待できない「ほどに難しい」と言うのである。どうして、「このような人師が」行者を疑い誤らせて、菩提の道を退かせないことがあるのか。

傍線部 b と c は、『大日経義釈』の記述と対応する箇所である。

まず、傍線部 b では、行者が成仏するためには、三阿僧祇劫の時間を必要とするという一般的な立場から、北宗禪の主張は仏説と矛盾するのではないかと質問している。

それに対して、回答は北宗禪の見解である。

最初に、三阿僧祇劫を時間ではなく、煩惱の意味で捉えるために、「三阿僧祇」の語に会通を施している。具体的には、「三阿僧祇」と「三恒河沙」の「不可数」という共通点に基づいて、中国で「三阿僧祇」を「不可数」と言う理由は、行者の心中に「三恒河沙」という「不可数」の悪念（煩惱）が存在するからであると会通している。この場合、「不可数」の内容は、実質的に、時間の長さ（三阿僧祇）ではなく、煩惱の数（三恒河沙）を意味する。

続いて、傍線部 c を要約すれば、以下の通りである。行者が解脱を獲得できないのは、真如の性質が三毒心と、そこから派生する悪念とに覆おほられていて、従って、観心に基づいて、根本煩惱である三毒心を除けば、今生で解脱を獲得できる。つまり、三毒心を除くことが三阿僧祇劫を経過することなのである。しかし、北宗禪以外の人師は「如来三阿僧祇劫、仏言之説」、すなわち北宗禪の立場を理解していないから、「成仏は三阿僧祇劫という長い時間をかけて、歴劫修行しても期待できないほどに難しい」と言うのである。

ここでは、今生で解脱を獲得できるという北宗禪の立場から、成仏は歴劫修行しても期待できないほどに

難しいという一般的な立場を強く批判する。しかし、北宗禪の論難は、当時の仏教界において、果たして正統な主張と言えるだろうか。中国仏教において学派を問わず重視された『法華経』では、自ら悟りを得たと考えることを強く戒めている。『法華経』方便品では、五千起去の理由について、「所以者何、此輩罪根深重、及増上慢、未_レ得_レ謂_レ得、未_レ証_レ謂_レ証。有_二如_レ此失_一、是以不_レ住₍₃₉₎」(所以者何なれば、此の輩₍₄₀₎は罪根深重、及び増上慢にして、未だ得ざるも得と謂い、未だ証せざるも証すと謂えばなり。此の如き失有り、是を以て住せず)とあり、「五千の衆生が『法華経』の会座から立ち去ったのは」何故かというところ、この輩₍₄₀₎は罪根が深重、また増上慢であり、未だ得ていないのに得たと考え、未だ悟っていないのに悟ったと考えるからである。「五千の衆生には」このような過失があり、それ故に「『法華経』の会座に」とどまらなかつた」と説明する。当時の北宗禪は、自ら悟りを獲得した後で、道俗の弟子に対して悟りを印可していったのであるから、五千起去の衆生と同じ立場と見做し得るであろう。また、『隋天台智者大師別伝』には、「吾不_レ領_レ衆、必淨_二六根_一、為_レ他損_レ己、只是五品位₍₄₁₎耳。(吾れ衆を領せざれば、必ず六根を淨めんも、他の為に己を損こないで、只是れ五品位なるのみ)とあり、高僧として名高い智顛(五三八〜五九七)は臨終の際、自らの行位について、「私が多くの人々を導かなければ、必ず六根を淨めたであろうが、化他行のために自行を損なつたので、「私の行位は」ただ五品「弟子」位である」と発言したという。天台教学において、五品弟子位は凡位であるから、智顛ですら解脱を獲得できなかったことが分かる。これらの記述を考慮すれば、成仏は歴劫修行しても期待できないほどに難しいという一般的な立場の方がむしろ正しい見解と言えよう。つまり、北宗禪(初期禪宗)における行者の速疾成₍₄₂₎仏は、当時の常識に反する立場なのであ

り、『観心論』の第七問答から看取されるように、それなりの反発があつたと考えられる。そして、北宗禪が行者の速疾成仏を正統化し、仏教界からの反発に対応するために行った試みの一つが『禪門経』という偽経の製作である。例えば、『禪門経』には、「善男子、若外相求、雖_レ経_二劫数_一、終不_レ能_レ得。於_レ内覚観、如_二一念頃、即得_二阿耨多羅三藐三菩提_一」。(善男子よ、若し外に相い求めれば、劫数を経ると雖も、終に得ること能わず。内に於いて覚観せば、一念の如き頃に、即ち阿耨多羅三藐三菩提を得)とあり、観心を実践すれば速疾成仏ができると主張している。では、なぜ北宗禪は当時の常識に反して、行者が今生において解脱を獲得できると主張し得たのであろうか。恐らく、その理由は、彼らの母胎である東山法門が山林仏教の伝統に由来し、悟りの獲得を絶対視する独自の仏教観を保持していたこと⁽⁴⁴⁾に求められるであろう。

ところで、傍線部cの「仏言之説」は、S2595・P4646・S5532の三本では「秘密之説」となっている。それを踏まえた上で、『大日経義釈』の三点(a・b・c.)に対応させて、『観心論』の第七問答を整理すると、以下の通りである。

a. 三阿僧祇劫には、時間(b.)と煩惱(c.)の二義がある。

b. 一般的な立場(質問)では、時間の意味である。この場合、行者は三阿僧祇劫という時間を経過して、解脱を獲得する。

c. 北宗禪の立場(回答)では、煩惱の意味である。この場合、三阿僧祇劫は三毒心と、そこから派生する悪念のことであり、これは「秘密の説」である。行者が観心に基いて、根本煩惱としての三毒を適

切に対治するならば、今生で解脱できる。

『観心論』には、『大日経義釈』の三点（a. b. c.）に対応する記述がすべて確認できる。また、自宗（北宗禅）とその他を対比する形で記述し、自宗の優位を行者の速疾成仏に求める姿勢も見出させる。さらに、『観心論』における「秘密の説」は、「奥深い教説」であると同時に、一般的な立場に対して、特定の立場（北宗禅）のみを意味するという点において、従来の「秘密」に関する用例⁽⁴⁵⁾とは異なる。そして、『観心論』と同様に、『大日経義釈』の秘密釈も特定の立場（密教）のみを意味するのである。

このような両書の類似性を無理なく説明するためには、一行が既存知識（北宗禅の思想）に引き寄せて、善無畏の講説（密教という新思想）を理解したと想定せざるを得ない。但し、『大日経義釈』には、『観心論』の引用が確認できないことや、北宗禅（初期禅宗）の思想を批判的に扱う箇所⁽⁴⁶⁾が存することから、一行が意図的に『観心論』に引き寄せて理解したのではないと考える。

最後に、『大日経義釈』と『観心論』の相違点を纏めると、以下の通りである。

1. 「三阿僧祇劫」のうち、『大日経義釈』では、梵語の「劫」(kalpa) に二義ありとするのに対して、『観心論』では「三阿僧祇」に会通を施して二義を見出す。
2. 『大日経義釈』では、三密行に基づいて三妄執（麤・細・極細）を度脱するのに対して、『観心論』では、観心に基づいて三毒心・悪念を除くとする。

四 結語

本稿では、インド由来の密教典籍に同様の学説が確認できないことから、なぜ『大日経義釈』において、劫 (kalpa) に時分と妄執の二義があると明示され、行者の速疾成仏を主張するに到ったのか、という問題について検討した。

先ず、サンスクリット語から、劫 (Eka) に対する二つの語義解釈を想定することが可能であるという点や、漢訳の『大日経』では『大日経義釈』の妄執義に立脚して「三妄執」の語を使用し、善無畏がそれを容認したと考えられるという点から、『大日経義釈』の劫 (kalpa) に関する記述が善無畏の講説に基づくことは間違いない。しかし、当時のインド密教が『大日経義釈』のように、劫 (kalpa) の妄執義に依拠して、行者の速疾成仏を主張していたか否かは不明である。

他方、『大日経義釈』と『観心論』は、三阿僧祇劫に時間と煩惱の二義を認めるという点のみならず、三阿僧祇劫を煩惱の意味で理解する「秘密」の立場から、行者の速疾成仏を主張するという点までも共通する。また、両書は成仏に必要な時間の遅速という観点から、教えの優劣を判別する点も一致するのである。さらに、A 一行が北宗禅の普寂に師事した期間は七年前後であり、一行は北宗禅の思想に精通していたと考えられるのであり、B 『観心論』は公開を前提とした著作であり、一行は『観心論』を見ていたと推測されるのである。従って、『大日経義釈』と『観心論』の思想的な類似性を偶然と看做すことはできない。

『大日經義積』の劫 (Kalpa) に関する記述が善無畏の講説に基づくと、(I) 行者の速疾成仏について、『大日經義積』と『觀心論』が思想的な類似性を持つ、(II) 一行は『觀心論』に説示される北宗禪の思想を修学した後で、密教の『大日經義積』を筆録したという二点から、以下のような仮説が導き出される。すなわち、開元八 (七二〇) 年頃までに「秘密」に作る『觀心論』が成立し、開元十二 (七二四) 年以降に、一行が北宗禪の『觀心論』に引き寄せて、劫 (Kalpa) に関する善無畏の講説を理解し、『大日經義積』に筆録したのではないかと推定されるのである。この仮説において最重要なのは、『觀心論』が『大日經義積』よりも早い段階で、三阿僧祇劫に時間と煩惱の二義を認めているという点ではなく、速疾に悟りを獲得できる教え (秘密の立場) こそが勝れているという北宗禪の思想 (『觀心論』、東山法門に由来する独自の仏教觀) が一行を通じて中国密教 (『大日經義積』) に導入されたという点である。

最後に、本稿の仮説に基いて、行者の速疾成仏に関する思想の流れを整理すれば、以下の通りである。

① インド密教? (善無畏の講説) + 北宗禪の思想 (一行の既存知識、『觀心論』)

② 中国密教 (『大日經義積』・『菩提心論』)

③ 日本密教 (即身成仏の重視)

行者の速疾成仏に限定して言えば、① 北宗禪の思想が存在しなければ、② 中国密教と③ 日本密教は成立しなかったものであり、即身成仏を標榜する日本密教において、北宗禪の思想が担った役割は看過できないことになる。

註

(1) 七三〇年に成立した智昇撰『開元釈教録』巻九(大正五五・五七二頁上)によれば、善無畏と一行は、無行が将来した梵経を使用して、開元十二(七二四)年以降に、洛陽の大福先寺において『大日経』を翻訳したという。一行が没したのは開元十五(七二七)年であるから、『大日経義釈』の講説時期は、七二四年〜七二七年である。

(2) 大久保良峻『台密教学の研究』(法藏館、二〇〇四年、二四頁、三四四頁〜三四六頁)参照。因みに、同書(二二頁〜二七頁)が指摘するように、三劫段は密教の行位論・教判論においても重要である。

(3) 加藤精一「真言密教における三劫思想について」(『印度学仏教学研究』一八一、一九六九年)参照。また、『大日経義釈』巻一(統天全、密教1・一九頁下)には、「旧訳或以三劫波^{三劫波}為^二妄執^一。(旧訳に或は劫波を以て妄執と為す)」とある。従って、善無畏が劫(*kalpa*)に時分と妄執の二義を認めていたことはほぼ確実である。

(4) 吉田宏哲『空海思想の形成』(春秋社、一九九三年、一一五頁〜一一六頁)参照。同書(一一五頁)において、吉田氏は「仏教思想史上における成仏論の系譜としての此生成仏の思想は、インド大乘仏教中には現れることはなかったものであり、それが現れたとすればインド・チベットのタントラ仏教あるいは密教のうちにおいてであった」と記述する。果たして当時のインド密教が『大日経義釈』のように、行者の速疾成仏を主張していたか、また、それを顕教に対する密教の特色と位置づけていたかについては、筆者の手に負えない問題であり、識者の御意見を賜りたい。

(5) 大正一八・三頁上。

(6) 『大日経義釈』卷二(統天全、密教1・五七頁下)に、「由_レ有_二無明_一故、生_三五根本煩惱心_一。謂貪・瞋・癡・慢・疑。(無明有るに由るが故に、五の根本煩惱心を生ず。謂く、貪・瞋・癡・慢・疑なり)」とある。

(7) 田島隆純訳『藏漢大日経住心品』(五五頁)では、チベット訳を「秘密主よ、斯くの如くなれば、一二三四五と二に於て乗_レずれば、世人の心は百六十にして、三劫を超越して出世間の心を生ぜん」と訳出している。

(8) 統天全、密教1・五八頁下。

(9) 『大日経義釈』卷二(統天全、密教1・六一頁上)に、「……是名_下超_一越_一劫_二瑜祇行_上。瑜伽訳為_二相応_一。若以_三女声_一呼_レ之、則曰_三瑜祇_一。所謂相応者、即是觀行・応理之行人也。(……是れを一劫を超越する瑜祇の行と名づく。瑜伽は訳して相応と為す。若し女声を以て之を呼ぶときは、則ち瑜祇と曰う。所謂る相応とは、即ち是れ觀行・応理の行人也)」とある。従つて、「瑜伽」(yoga)と「瑜祇」(yogin)の翻譯は「相応」であり、「相応」とは、觀行して空性などの理と合致(応理)する、行者のことである。『大日経義釈』の觀行は三密行であるから、「瑜祇の行」は「行者の三密行」という意味で理解した。

(10) 第一劫の末尾(大正一八・三頁中)に、「秘密主、彼離_三違・順八心相統、業・煩惱網_一、是超_一越_一一劫_二瑜祇行_一。(秘密主よ、彼れ違と順との八心の相統と、業と煩惱との網を離れるは、是れ一劫を超越する瑜祇の行なり)」とあるのを踏まえた表現である。

(11) 第二劫の末尾(大正一八・三頁中)に、「如_レ是知_二自心性_一、是超_二越_二二劫_一瑜祇行。(是の如く自心の性を知るは、是れ二劫を超越する瑜祇の行なり)」とある。

(12) 第三劫の冒頭(大正一八・三頁中)に、「復次、秘密主、真言門修_レ行菩薩行_二諸菩薩_一、無量・無数・百千俱胝那庾多劫、積集無量功德・智慧、具修_二諸行_一無量智慧・方便、皆悉成就。(復次に、秘密主よ、真言門に菩薩の行を修行する諸菩薩は、無量・無数百千俱胝那庾多劫に、積集する無量の功德と智慧と、具に諸行を修する無量の智慧と方便とを、皆悉く成就す)」とある経文の趣意と理解した。この経文を如何に訓読すべきかについて、大久保良峻『台密教学の研究』(法藏館、二〇〇四年、三四頁〜三五頁)参照。

(13) 註(12)に引用した第三劫の冒頭に関連して、『大日経義釈』卷二(統天全、密教1・六五頁上)では、「如_二余教中菩薩_一、行_二於方便対治道_一、次第漸除_二心垢_一、經_二無量阿僧祇劫_一、或有_レ得_レ至_二菩提_一、或不_レ至者。今此教諸菩薩、則不_レ如_レ是。直以_二真言_一為_レ乘、超_二入淨菩提心門_一。(余教の中の菩薩の如きは、方便対治の道を行じて、次第して漸く心垢を除き、無量阿僧祇劫を経て、或は菩提に至るを得ること有り、或は至らざる者あり。今、此の教の諸菩薩は、則ち是の如くならず。直に真言を以て乗と為し、淨菩提心門に超入す)」とある。従つて、仏慧の初心とは、淨菩提心門のことである。

(14) 『大日経義釈』卷一(統天全、密教1・一五頁下)には、「如_二余乘菩薩志_一求無上菩提_二、種種勤苦不_レ惜_二身命_一、經_二無数阿僧祇劫_一、或有_二成仏_一、或不_二成仏_一者。今此真言門菩薩、若能不_レ虧_二法則_一、方便修行、乃至於_二此生中_一、逮_二見無尽莊嚴加持境界_一。非_二但現前而已_一。若欲_下超_二昇仏地_一、即同_中大日如来_上亦可_レ致也。(余乗の菩薩が無上菩提を志求するが如きは、種種に勤苦し身命を惜まずして、無数阿僧祇劫を経て、

或は成仏すること有り、或は成仏せざる者あり。今、此の真言門の菩薩は、若し能く法則を虧かずして、方便修行せば、乃至、此の生中に於いて、無尽莊嚴加持境界を逮見す。但だ現前するのみに非ず。若し仏地に超昇して、即ち大日如来に同せんと欲するも亦、致すべきなり」とある。合わせて、註(13)参照。

(15) 『菩提心論』には、「唯真言法中、即身成仏故、是「故」説三摩地(法)」。於諸教中、闕而不_レ言。(唯、真言法中にのみ、即身成仏するが故に、是れ三摩地(法)を説く。諸教中に於いて、闕して言わず)(大正三二・五七二頁下)や、「若人求_三仏慧_一、通_三達菩提心_一、父母所生身、速証_三大覺位_一。(若し人が仏慧を求めて、菩提心に通達せば、父母所生身に、速やかに大覺位を証す)。(大正三二・五七四頁下)とあり、空海の『即身成仏義』(大正七七・三八一頁下)では、二經一論八箇の証文の一つとして引用する。因みに、『菩提心論』(大正三二・五七四頁上)には、『大日經義釈』卷八(統天全、密教1・四〇一頁上)四〇二頁上)を踏まえた記述が確認できる。

(16) 『旧唐書』卷一九一。

(17) 伝全一・二二九頁。

(18) 『旧唐書』卷一九一。「礼部郎中洽」の「礼部郎中」とは、六部(吏・戸・礼・兵・刑・工)のうち「礼部の長官」という意味であり、「洽」は、『仏祖歴代通載』卷十三(大正四九・八二五頁上)によれば、「張洽」という人物である。また、『旧唐書』の「悟真」を「惠真」と理解したのは、惠真の碑銘「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」(『全唐文』卷三一九)が一行に言及するからである。

(19) 『全唐文』卷二六二。

(20) 大正五五・五七一頁下〜五七二頁上。善無畏の伝記について、岩崎日出男「善無畏三蔵の在唐中における活動について——菩薩戒授与の活動を中心として——」(『東洋の思想と宗教』六、一九八九年) 参照。

(21) 定本弘法大師全集一・一三二頁。

(22) B『観心論』の文献的性格については、平成二十七年度の早稲田大学・東洋哲学特殊問題3・4、東洋大学教授・伊吹敦先生の講義を活用させて頂いた。

(23) 伊吹敦「『大乘五方便』の諸本について——文献の変遷に見る北宗禅の展開——」(『南都仏教』六五、一九九一年) 参照。

(24) 伊吹敦「禅宗の登場と社会的反響——『浄土慈悲集』に見る北宗禅の活動とその反響——」(『東洋学論叢』二五、二〇〇〇年) では、慈愍三蔵慧日(六八〇〜七四八)が開元七(七一九)年以降に撰述した『浄土慈悲集』に、『観心論』への批判があることを指摘している。従って、『観心論』は七二〇年頃、両京(洛陽・長安)に流布していたと思われる。

(25) 神尾弑春「観心論私考」(『宗教研究』新九、一九三二年) 参照。一方、神秀撰述説に疑義を唱えた論考として、伊藤昂「『観心論』神秀著作説の再検討」(『集刊 東洋学』八〇、一九九八年)がある。さらに、伊吹敦「『観心論』と『修心要論』の成立とその影響」(『禅学研究』九四、二〇一六年)では、神尾・伊藤の両説を否定した上で、『観心論』の作者は普寂・義福などの神秀門下であると主張する。本稿では、伊吹論文に基いて、神秀の思想を踏まえて、その門下(普寂・義福)が整理した北宗禅の綱要書として、

『観心論』を扱うことにする。

(26) 『全唐文』卷二三一。

(27) 『旧唐書』一九一。普寂が洛陽の敬愛寺に居住したことについて、「大照禪師塔銘」(『全唐文』卷二六二)に、「開元十三年、恩詔。屈於敬愛寺。宴坐。(開元十三年、恩詔あり。敬愛寺に屈して宴坐す)」とある。

(28) 西口芳男「敦煌写本七種対照『観心論』」(『禅学研究』七四、一九九六年)参照。

(29) 鈴木大拙『校刊少室逸書解説附録』(安宅仏教文庫、一九三六年)、椎名宏雄「諸本対校『達磨大師三論』」(『駒沢大学仏教学部論集』八、一九七七年)を参照した。

(30) 観心(座禅)に基いて三毒を適切に対治するという行法は、智顛(五三八〜五九七)の『法華三昧懺儀』「第十明三座禅、実相正観方法」(第十に座禅もて、実相を正観する方法を明かす)(大正四六・九五四頁中)にも確認できる。但し、「三毒」について、智顛の『次第禅門』卷二(大正四六・四八六頁上)では、無明・貪愛・瞋恚とするから、必ずしも貪・瞋・癡ではない可能性がある。智顛の法華懺法について、小林正美『六朝仏教思想の研究』(創文社、一九九三年、三四一頁〜三四七頁)参照。

(31) 第六問答の末尾(P2460)に、「六趣輪廻之苦、自然消滅、能離諸苦、即名解脱。(六趣輪廻之苦、自然に消滅し、能く諸苦を離るを、即ち解脱と名づく)」とあるのを受けての質問である。また、第六問答(P2460)では、三毒と六趣との関係について、三毒の軽重という観点から、三軽趣(貪―天趣、瞋―人趣、癡―阿修羅趣)と、三重趣(貪―地獄趣、瞋―餓鬼趣、癡―畜生趣)とに区分する。

(32) P2460の「此三毒心」は、龍谷大学所蔵本では、「由_三此三毒心_二」(鈴木大拙『校刊少室逸書解説附録』、安宅仏教文庫、一九三六年、一九四頁)となっている。三毒心と悪念の関係(註33)を考慮して、本稿では「この三毒心もて」と訓読した。

(33) 三毒心から派生して、一切の煩惱(悪念)が生じるという主張は、『観心論』の第四問答(P2460)に、「答曰、無明之心、雖有_下八万四千煩惱・情欲、如_三恒沙_二衆悪、無量無辺_上、取_レ要言_レ之、皆因_三三毒_二以為_三根本_二。其三毒者、即貪・瞋・癡也。此毒心自能具_レ足一切諸悪_二、猶如_下大樹根雖_二是一_一、生所_{所生}枝葉、其数無量_上。(答えて曰く、無明の心に、八万四千の煩惱・情欲、恒沙の如き衆悪、無量無辺なること有り)と雖も、要を取て之を言わば、皆、三毒に因りて以て根本と為す。其れ三毒とは、即ち貪・瞋・癡なり。此の毒心は自ら能く一切の諸悪を具足すること、猶、大樹の根は是れ一なりと雖も、生ずる所の枝葉は、其の数無量なるが如し)」と確認できる。

(34) P2460の「於_三一念中_二」と「於_三一念中_二」は、『観心論』の異本(S2595、P4646)によれば、「於_三一念中_二」と「一念中_二」となっている。ここで言う「一念」は、行者の「刹那心」という意味である。以下に、該当箇所を示す。S2595には、「答曰、仏所説言_三三大阿僧祇劫者、即三毒心也。胡言_三阿僧祇_二、漢言_三不可数_二。此三毒心、於_三一念中_二、皆為_三一劫_二。恒河沙者、不可数也。(答えて曰く、仏の所説に三大阿僧祇劫と言うは、即ち三毒心なり。胡には阿僧祇と言ひ、漢には不可数と言う。此の三毒心もて、一念の中に於いて、皆、一劫と為ればなり。恒河沙とは、不可数なり)」とあり、三大阿僧祇劫と三毒心を直結した上で、「一念」に言及する。また、P4646では、「答曰、仏説三世阿僧祇劫者、

漢言「不可数」。此三毒心、於一念中、恒河沙衆惡、一念中皆為一劫。恒河沙者、不可数也。（答えて曰く、仏説の三世阿僧祇劫とは、漢には不可数と言う。此の三毒心もて、一念の中に於いて、恒河沙の衆惡ありて、一念の中皆、一劫と為ればなり。恒河沙とは、不可数なり）とあり、行者における「一念」（刹那心）の中に、「恒河沙」（不可数、ガンジス川の砂の数ほど）の衆惡が存在することを「一劫」と表現する。

（35）『観心論』の第三問答（P4646）には、「云何為二。一者淨心、二者染心。其淨心者、即是無漏真如之心。其染心者、即是有漏無明之心。二種之心、法爾自然、本来俱有。（云何が二と為すや。一には淨心、二には染心なり。其れ淨心とは、即ち是れ無漏真如の心なり。其れ染心とは、即ち是れ有漏無明の心なり。二種の心は、法爾自然にして、本来俱有なり）」とあり、行者の心中には、淨心（無漏真如の心）と、染心（有漏無明の心）とが本来的に備わるとする。

（36）註（33）参照。

（37）「毒惡の念を超える」という表現がやや難解であるため、註（31）に引用した第六問答の解脱に關する記述を根拠に「諸苦を離れる」という言葉を補った。

（38）七一年頃に成立した淨覺撰『楞伽師資記』（柳田聖山『禪の語録2 初期の禪宗史I』、筑摩書房、一九七一年、三二〇頁）には、普寂・敬賢・義福・惠福について、「諸師等奉事大師、十有余年、豁然自証、禪珠独照。（諸師等が大師に奉事すること、十有余年、豁然として自証し、禪珠は独り照す）」とあり、彼らは神秀に十数年間、奉事して悟りを獲得したという。従つて、個人差はあるにせよ、禪師が悟りを獲得するのに必要な期間は、十数年間と認識されていたことが分かる。

(39) 大正九・七頁上。

(40) 例えば、伊吹敦「墓誌銘に見る初期の禪宗(下)」(『東洋学研究』四六、二〇〇九年)が紹介する、「大唐故李府君夫人嚴氏墓誌銘并序」(『芒洛冢墓遺文三編』)には、「夫人深悟_二因縁_一、將_レ求_レ解脫、頓味_二禪寂_一、克知_二泡幻_一、數年間滅_二切煩惱_一。故大照和上摩頂受記、号_二真如海_一。(夫人は深く因縁を悟りて、將に解脫を求めんとし、頓に禪寂を味わいて、克_よく泡幻を知り、數年間に一切の煩惱を滅す。故に大照和上は摩頂受記して、真如海と号す)」とある。すなわち、大照和上(普寂)は、李府君夫人に摩頂受記して、真如海と命名したという。

(41) 大正五〇・一九六頁中。『摩訶止觀』卷六下(大正四六・八三頁上)には、「始自_二初品_一終至_二初住_一、一生可_レ修、一生可_レ証。(始め初品より終り初住に至るまで、一生に修すべし、一生に証すべし)」とある。従つて、智顛は、行者が一生に初住位(解脫)を獲得する可能性を認めている。しかし、『隋天台智者大師別伝』の發言から看取されるように、智顛は、行者が一生に初住位を獲得することを殊更に強調してはいない。

(42) 北宗禪(初期禪宗)における「行者の速疾成仏」は、三つの段階に区分できる。すなわち、「①行者が十數年間という短い期間、觀心などの禪定を実踐して次第に智慧を完成する、②禪定と智慧が整つた瞬間(定慧等)において、行者が頓に悟りを獲得する、③行者は日常生活において常に定慧等であり、獲得した悟りを維持できる」という三つの段階である。ここで重要なのは、北宗禪(初期禪宗)が最終目的としたのは③の段階であり、①と②の段階はあくまでも手段という点である。因みに、『大日經義釈』卷一(統天

全、密教1・三〇頁下)では、「①行者が一生などの短い時間で②頓に悟る」という意味で「頓悟」という用語を使用する。尚、荷沢神会(六八四〜七五八)の頓悟は、「行者の速疾成仏」の三段階のうち、③の段階のみを意味すると考えられる。従って、神会の頓悟という立場から見れば、北宗禪(初期禪宗)における「行者の速疾成仏」は、観心などの禪定(①の段階)と、それに基づく悟りの獲得(②の段階)という次第的な時間の経過を必要とするので、漸悟と看做されるのである。歴史的事実として、神会は頓悟(③の段階)を強調することで、①と②の段階を重視する北宗禪を漸悟であると非難した。しかし、両京(洛陽・長安)において、在家を対象として布教活動を行った北宗禪からすれば、最終目的は③の段階であるにせよ、①と②の段階を蔑ろにできないのは、むしろ当然のことである。一方で、伊吹敦「敦煌本『壇経』の形成——惠能の原思想と神会派の展開——」(『論叢アジアの文化と思想』四、一九九五年、一二六頁〜一三〇頁)が指摘するように、神会にしても何らかの修行を实践(①の段階)して、悟りを獲得(②の段階)しなければ、頓悟(③の段階)を実現できないと考えられる。

(43) 猪崎直道「『禅門経』考」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三一、一九九八年、四二頁)参照。
(44) 伊吹敦「戒律」から「清規」へ——北宗禪の禅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』七四、二〇〇八年)参照。

(45) 大久保良峻『最澄の思想と天台密教』(法藏館、二〇一五年、一六七頁〜一七一頁)参照。

(46) 『大日経』卷一(大正一八・一頁下)には、「虚空相是菩提。無_二知解者_一、亦無_二開曉_一。何以故。菩提無相故。(虚空相は是れ菩提なり。知解の者無く、亦、開曉無し。何を以ての故に。菩提は無相なる

が故に」とあり、菩提心を虚空相・無相と説明する。また、『大日経』卷一（大正一八・一頁下）では、菩提心を「非見非顕現」（見に非らず顕現に非らず）」と表現する箇所があり、この経文について、『大日経義釈』卷一（統天全、密教一・二八頁上）では、「非見非顕現者、如有人言、一切衆生本有_三仏知見性_一。但無明翳膜除時、自能見理。或有人言、如_三是常理非_三可_三造作_一。但無明翳蓋雲霧除時、日輪自見。皆以_三世諦_一言之耳。若淨菩提心是可見・可現之法、即為_三有相_一。凡有相者、皆_三是_一虚妄。云何能見_三無上菩提_一。（非見非顕現とは、有人の言うが如く、一切の衆生は本とより仏知見の性有り。但、無明の翳膜が除_{（のぞ）}る時、日輪が自ら見る、と。或は有人の言く、是の如き常理は造作すべきに非らず。但、無明翳蓋の雲霧が除_{（のぞ）}る時、日輪が自ら見る、と。皆、世諦を以て之を言うのみ。若し淨菩提心は是れ可見・可現の法ならば、即ち有相為り。凡そ有相なる者は、皆、虚妄なり。云何が能く無上菩提を見んや）」と註釈する。ここでの主眼は、北宗禪（初期禪宗）の思想が『大日経』の「非見非顕現」という経文に反する立場であり、世俗諦・有相の観点に過ぎないと批判することにある。「有人」の一人目は、無明が除かれた時、行者が自ら自己の本来性を見_{（み）}るといふ立場であり、二人目は、無明が除かれた時、自己の本来性が自ら見る（顕現する）という立場である。二人目の主張は、北宗禪（初期禪宗）で重視された『十地経』の文を踏まえてのものであり、『観心論』の第三問答（P2460）にも、「十地経云、衆生身中有_三金剛仏性_一、猶如_三日輪_一。体明円満、廣大無辺。只為_三五陰重雲所_レ覆、如_三瓶内灯光不_レ能_三顯了_一。（十地経に云く、衆生の身中に金剛仏性 有ること、猶、日輪の如し。体明円満にして、廣大無辺なり。只、五陰の重雲の覆う所と為ること、瓶内の灯光が顯了すること能わざるが如し、と）」と確認できる。但し、現存する『十地経』には典

拠を見出だせない。一方、『大日経義釈』巻一では、菩提心を無相とする観点から、「心実相者、即是無相菩提。(心の実相とは、即ち是れ無相菩提なり)」（続天全、密教1・二五頁下）や、「又復從_二衆縁_一生故、即空即仮即中。遠_三離一切戲論_一、至_三於本不生際_一。本不生際者、即是自性清淨心。(又復、衆縁從り生ずるが故に、即空即仮即中なり。一切戲論を遠離して、本不生際に至る。本不生際とは、即ち是れ自性清淨心なり)」（続天全、密教1・二九頁下）とする。ここで注目したいのは、註(25)の伊藤論文が指摘するように、初期禪宗文献では、基本的に心を本来清淨、すなわち無相と捉えるという点である。つまり、初期禪宗の心に関する考え方は、『大日経義釈』と軌を一にするのである。一方、註(35)に引用したように、『観心論』は染淨の二心説に立脚するのであり、染淨の二心を有相と見做している。なぜ『観心論』が染淨の二心説に立脚するのかわかれば、『観心論』は綱要書という文献的な性格上、観心に基いて染心(有漏無明の心)を除き、淨心(無漏真如の心)を獲得するという一連の修行過程を重視するからである。但し、註(25)の伊藤論文が指摘するように、初期禪宗文献の思想と、『観心論』のそれとが一見、矛盾するかに思えるのは、史書(初期禪宗文献)と綱要書(『観心論』)という文献の性格の相違に起因するのであり、矛盾ではない。つまり、『観心論』は在家を対象にした綱要書であるので、染心を除くための修行(世諦・有相)を重視するが、行者が修行を完成すれば淨心を獲得(真諦・無相)するという点において、初期禪宗文献と同じなのである。それはともあれ、『大日経義釈』から見れば、『観心論』に依拠して布教活動を行った北宗禪の大師は、染心を除くための修行(世諦・有相)に偏った立場に他ならない。従って、『大日経義釈』の批判対象は、初期禪宗の中でも、特に『観心論』に基いて両京(洛陽・長安)で布教した北宗禪の

人師であるという可能性が高いのである。

後記

※本稿は、平成二十七年十一月七日の第五七回天台宗教学大会で、『大日経義釈』の劫 (Kalpa) に関する理解の形成——『観心論』との関係について——と題して口頭発表した資料に基づく。

※平成二十七年の早稲田大学・東洋哲学特殊問題3・4、東洋大学・伊吹敦教授の講義において、北宗禅の『観心論』(P4646)を讀解して頂いた。その際、行者の速疾成仏について、『大日経義釈』と『観心論』とが思想的な類似性を持つことに気づいた。本来、大学院の講義に基いて、学術的な論文を作成することは自重すべきであるが、伊吹先生からの徳憑もあり、このような形で講義の成果を公表させて頂くことになった。講義では『観心論』の文献的性格や、北宗禅の思想について、伊吹先生から丁寧な解説を賜った。ここに記して厚く感謝申し上げる。