

南岳慧思における禅観の考察

——禅観至上主義をめぐって——

鶴 田 大 吾

はじめに

慧思（五一五―五七七）の思想は、『随自意三昧』『諸法無諍三昧法門』（以下『無諍三昧』）『法華経安楽行義』（以下『安楽行義』）の三著作にみることができる。^①これらは慧思の思想をあらわす著作であるが、それぞれに特徴とする内容があり、一貫性を持ちながらも個々に主張する独自の思想が述べられている。それは、慧思の生きた当時の社会的状況や慧思の教学の深まりの中での発展といったことなどによって異なるものとなる。これまでの諸研究では『随自意三昧』や『無諍三昧』の思想内容を前提として『安楽行義』が解釈されているように思われ、それにより、慧思は禅観至上主義であるとか、一貫した禅定主義の思想であるという見解がなされている。^②ここにいう、禅観至上主義とは、禅定の行に重きをおき、定慧の関係からいえば、特に定に重きおくものである。しかし、『安楽行義』のみをみる限り、禅観至上主義という評価はあまり適切でないように思われる。たしかに『無諍三昧』では禅定の行が強く主張されるが、『安楽行義』中ではそれほど他の行と比べて禅定の行が格別に扱われているわけではない。『続高僧伝』に「定慧双開」とあるように、慧思は実践と学解との等しき法を説き、それは智顗（五三八―五九七）や後世の時代に多大な影響を及ぼしたと考えられる。そこで、それぞれの著作の

相違点を明確にし、個々の著作の役割といったものを明らかにすることで、慧思の思想は禪觀至上主義ではないということを示唆したい。本稿では、これらのことを検討するため、『無諍三昧』と『安樂行義』を比較していく。具体的には、慧思在世当時の社会的状況をふまえるために『続高僧傳』をみていき、両著における禪定と誦經の比較検討を行い、また、両著における法身の顯現について検討し、禪定と誦經の扱いについて確認していく。

一、禪定と誦經について

1、『続高僧傳』の記述

慧思に関して『続高僧傳』では、

誦^{スル}コト 法華等ノ經^一三十余卷、數年之間ニ千遍便ハチ満ツ。へ……中略……坐誦相ヒ尋イテ用ツテ、為^ニ恒業ト。
由^ニツテ此ノ苦行^一、得^レタリ見^下ルヲ三生ニ所^ニ行道^一スル事ヲ。へ……中略……因^ミニ讀^ニ妙勝定經^一ヲ歎^シテ禪ノ功德^一、便爾
發心シテ修^ニ尋^一定友ヲ。へ……中略……乃ハチ以^ニツテ大小乗中ノ定慧等シキ法^一ヲ、敷揚引喩シテ用ツテ撰^ニ自他^一ヲ。
へ……中略……自^三江東ノ仏法弘^ニ重^シテ義門^一ヲ、至^ニツテハ於^ニ禪法^一ニ、蓋シ蔑如タリ也。而モ思、慨^ニ斯ノ南服^一ヲ、
定慧双開シ、晝ハ談^ニ理義^一ヲ、夜ハ便チ思^レ忖ス。故ニ所^レ發スル言無^レシ非^ズトイフ致^レルニ遠クニ。便ハチ驗スルニ、因^レツテ定ニ
發^レストイフ慧ヲ。此ノ旨不^レ虛ナラ。南北ノ禪宗罕^レナリ不^レ承^レケ緒ヲ。
(大正五十・五六二下〜五六四上)

とあり、『法華經』などの經典を誦誦すること三十余卷、數年の間に千遍に達したという。その後、坐禪と誦經とをもつて恒の行とし、ある時『妙勝定經』を読んで禪の功德に感嘆し、改めて禪を修するようになる。『続高僧傳』の記述では、その後慧思の門に歸依して法華三昧を開悟し、大小乗の定慧等き法をもつて自他ともに撰し

たことが述べられる。こうして、特に經典の読誦に専念した時期と、主に『妙勝定經』によって禅を修めた時期とがあり、そして、定慧双開して、昼は理義を談じて、夜には思惟にふけたという。『続高僧伝』によると、江東（南朝）の仏教は義門を重視して經典解釈に傾き、禅法を軽視していたようで、そこで、慧思は定によって慧をおこし、南北の禅宗で影響をうけなかったものはなかったという。

『続高僧伝』におけるこれらの記述により、慧思の行法の大枠がわかるだろう。実践の行法として、坐禅と誦經とをもつてし、江東において禅が軽視される中、定と慧の等しくすることを説き、定によって慧をおこすことを説いた。それは南北の禅を行う人達に大変影響を及ぼした。

学解と実践的修行のどちらかに偏るということは、古来より稀ではなく、その典型的な例をこの南北朝時代に見ることができる。横超慧日氏はこの南北におけるそれぞれの学風について述べている。③所学の法と能学の方とは離して考えることができない。それぞれは孤立したものではなく、戒定慧の三学次第よりすれば、戒定の行によって菩提の慧が達せられるから行が関門たるべきものと考えられるが、聞思修の三慧次第よりすれば、聞法あって初めて思修の行が成り立つ故に解が着手されなければならない。また、解によって行が立ち、行はまた解を進めるものであり、いずれも一方だけでは仏教は全うしないのである。横超氏は、南朝では義学講經に偏り、北朝は坐禅誦經に傾き、仏教の正しい在り方としては完全とはいえなかったとしている。南朝では文義の講究をもつてその肝要とし、北朝では修禅の実践をもつて仏法の肝要とされていた。慧思の『無諍三昧』でも「文字の論師」とあり、当時の義学講經の傾向に批判をしていたと思われる。また、北朝において重禅軽講となった理由として、国家的政策と外国法師との接触が盛んであったことをあげている。北方では道安が格義仏教を排し玄学的傾向を排除する一方、安世高の禅観の振興を説き、煩惱を尽くす修道が蔑視されていることを嘆いたという。そして、印度西域よりくる梵僧は、学解と禅法とが別々のものではなく、經典は禅道に実践化されて始めてその意

義を全うするものとし、単なる理論の討究が目的ではなかった。五世紀から六世紀にかけて、北魏の洛陽には仏陀禪師や菩提達磨、菩提流支、勒那摩提等が渡来し、禪經や大乘の經論が翻訳されるにしたがつて、禪觀実修の風潮が北地に普及していった。そういった禪觀実修の基盤のある北地の影響が、「坐誦あいついで」とあったように慧思に及ぼしていたと考えられる。

以上から、慧思は当時の社会的状況もあり、義門に偏る仏教界に禪定の行を見直すことによって、本来の仏教を取り戻そうとした。最初、出家以後十年間は法華等の読誦に専念していた慧思が、一転して修禪を志したとする解釈もあるが、しかしそれは、慧思が經典の読誦や義門を軽んじたというわけではない。誦經は実践の行であるとともに、学解に通じるものである^④。定慧双開とあったことがそれをものごとがたっている。実際に当時の社会的状況として、禪の必要性が求められた結果、慧思の『無諍三昧』において、禪を特に強調するものとなったと考えられる。そうして、慧思の禪法がそういった社会的状況で讃えられ、受け入れられたことが、結果、今日の解釈として、慧思をして禪觀至上主義といった捉え方がされたのではないかと思われる。しかし、そのような社会的状況を踏まえた上で、実際に慧思の著述をみた時、禪觀至上主義というふうな捉え方がはたして妥当だといえるだろうか。当時の社会的状況を踏まえるため、『続高僧伝』をみたが、慧思の著述の上ではどのようにみられるだろうか。それについて、『無諍三昧』と『安樂行義』における禪定と誦經の取り扱いをみていき、両著の相違をみることでそれぞれの特徴をおさえていきたい。

2、『諸法無諍三昧法門』における禪定と誦經

『無諍三昧』では、禪定の行を強く主張する。

夫^レ欲^スバ^シ學^ニバ^シト一切ノ仏法ヲ、先^ニ持^シ淨戒ヲ勤^メ禪定ヲ、得^ヨ一切ノ仏法諸ノ三昧門、へ……中略……四攝

法^ヲ。如^レ是ノ無量ノ仏法ノ功德ハ、一切皆從^レ禪生ズ。

(大正四六・六二七下)

とあり、戒を保ち、禪定に勤めることで無量の慧を得ることを述べ、全ての仏法の功德は禪より生ずると、最初にこのように宣言している。慧思がこの書において主張したかった最も重要なことである。またその理由について続けて、

何^ヲ以^テノ故ニ。三世十方ノ無量ノ諸仏、若シハ欲^{スル}說法シテ度^ニセシト衆生^一時ハ、先ニ入^ニリ禪定ニ、以^ニテ十力道種智^一ヲ、觀ニ察シ衆生ノ根性ノ差別^一ヲ、知^リ其ノ対治得道ノ因縁^一ヲ、以^ニテ法眼^一ヲ觀察シ竟^ツテ、以^ニテ一切種智^一ヲ說法シ度ニ衆生^一ヲ。

(同右)

とあり、諸仏が衆生に說法する時、必ず先に定に入るのは、道種智などをもつてまず衆生の根性の違いを見分け、その対治の仕方などを知り、一切種智をもつて衆生に応じて說法をするためだという。『無諍三昧』では衆生を教化するために万行の名字、差別の異があるとして、仏が衆生を教化するには無量の教化法があるとする。その前提に立った上で、それに必要な要素、ここでは衆生の根性差別の觀察や、それに伴う教化の方法が禪によって知り得ることができるといっているのである。また、その說法の仕方は、

一切種智トハ者名ツケテ為^シ仏眼ト、亦タ名^ニツケテ現一切色身三昧ト、亦タ名^ニツケテ普現色身三昧ト。上ハ作^ニリ一切ノ仏身、諸菩薩身、辟支仏身、阿羅漢身、諸天王身、轉輪聖帝、諸小王身ト、下ハ作^ニル三塗六趣ノ衆生之身ト。如^レ是ノ一切ノ仏身、一切ノ衆生身ハ、一念心中ニ一時ニ行ズ。無^ク前無^ク後、亦タ無^シ中間。一時ニ說法シ度ニ衆生^一ヲ。皆是

禪波羅蜜ノ功德ノ所成ナリ。是故ニ仏言ハク、若シハ不_レ坐_一禪_一、平地ニテモ顛墜ス。若シハ欲_レ断_二煩惱_一、先ニ以_レ定_一動カシ、然ル後ニ智ヲモツテ抜ク。
(同右)

一切種智とも、仏眼とも、現一切色身三昧、普現色身三昧ともいわれる三昧によつて、ありとあらゆる身を現じ、このような一切の身は一念の心の中において一時に行ずることのできるものであり、一時にあらゆる衆生に説法するものだという。そしてそれは、禪波羅蜜の功德によつて得られるものとする。また煩惱を断じめるためにも、先に定によつて煩惱を動かしそれを見極め、その後智をもつてそれを抜き去るとあり、煩惱を断ずるためにも定行が必須であるという。

慧思がこの書において禅定を強く説くのは、衆生教化のため普現色身三昧など神通を得るためであり、全ての三昧、神通力の基となるのは禅定であるとしている。ではこの禅定にはどのようなものがあるのかというと、定の定義について、

定ハ有_二無量_一、総シテ説ク三種_一ヲ。下定ハ名_二欲界定_一、中定ハ名_二色界定_一、上定ハ名_二無色界定_一。復タ次ニ下定ハ是_レ声聞定、総シテ攬_二三界_一ヲ。中定ハ是_レ辟支仏定、上定ハ是_レ如来定、及ビ諸菩薩定ナリ。

(同右・六二七下―六二八上)

とあつて、定は無量であると言いながらも、大別して三種を説き、三界と三乗とにわけて区別されている。とすれば、それぞれの定における果も自ずから違つてくるということにもなる。それについて、以下の文に、

三乗ノ般若ハ同一ノ觀。随^レ証ニ浅深ニ差別ノ異^リアリ。如^ク大海ノ水ノ無^キ増減^一。随^ニ取ル者ノ器ニ大小ノ異^リアリ。声聞緣覺及^ビ菩薩ト。如来ノ智慧モ亦^タ如^レ是^ノ。十二因緣ト四種智ト。下智ハ声聞、中ハ緣覺。巧慧ノ上智ハ名^ニ菩薩^一。如来ト頓覺トハ上上智ナリ。以^ニ無名ノ法^一ヲ化^ス衆生^一ヲ。方便タル仮名ニ差別ノ異^リアリ。三乗ノ智慧ハ不^レ能^ハ知^ルコト。唯^タ仏世尊独^リ知^ル耳^ノミ。如^キ大集經ノ雜四諦^一。三乗ノ法行ハ同一義ナリ。

(同右・六二八下)

とあり、三乗といいながら、ここでは、声聞、緣覺、菩薩、仏とにわけられており、それぞれ下智、中(智)、上智、上上智との四つを示している。この偈の部分では、三乗のそれぞれは根本的に同一の般若であると宣言する。大海の水が無増無減であるように、智慧の大海もまた増減するものではない。しかし、それは証に従って浅深の差別があるのだという。大海の水を汲む者の器によって大小の差別があるのだとする。つまり、同一の智慧の海にしながら、取るものの能力、機根によって理解の仕方が異なり、証悟の差が生じてくるのである。そして、このような「無名の法」といわれる方便による差別は、三乗の智慧は知ることができず、ただ仏のみが知ることであるという。定により、機根により、得るところの証も違い、差別して次第するのが、『無諍三昧』の禪定であった。

このようにして、『無諍三昧』では、禪定の行を重視し、もっぱら禪觀を修することを述べ、それにより一切の神通を得、衆生を度し、煩惱を断ずるという。

しかし、『続高僧伝』では「坐誦あいついで」とあったように、慧思はもっぱら禪のみを実践行としたのだろうか。北朝では、坐禪誦經の実践が広く行われたのであり、この誦經についてはどのように説かれているのだろうか。誦經に関してみるために、法行について説かれる箇所を検討してみる。「三乗の法行は同一義なり」(同六二八下)とし、これは『大集經』に説かれる法行の觀念であり、その中で法行の義とはどのようなものかという

問いに対して、法行でないものとして以下のものをあげている。^⑤

樂ツテ為^ニ四衆ノ敷暢シテ説ク。是樂誦ノ説ニシテ非^ズ法行^ニ。若シ更ニ復タ有^ニ諸比丘^一。誦シ如来ノ十二部經^ヲ。能ク
 廣ク演説シ思^ニ惟^ス義^ヲ。是樂思惟ナリ無^{ナシ}法行^一。若シ復タ次ニ有^ニ諸比丘^一。更ニ讀^ニ誦シ十二部經^ヲ。演説シ思惟シテ
 觀^ズ其ノ義^ヲ。是ヲ名^{ツケ}樂觀^ト無^{ナシ}法行^一。
 (同右・六二八下)

如来の十二部經を讀誦するのみならば、樂誦であつて法行ではない。如来の十二部經を讀誦して四衆のために広く説くのは、樂誦であつて法行ではない。如来の十二部經を讀誦し、広く演説し、その義を思惟するならば、それは樂思惟であつて法行ではない。如来の十二部經を讀誦し、演説し、思惟し、その義理を觀するならば、それは樂觀であつて法行ではない。以上の四種をあげ、法行ではないものとして、讀誦、演説、思惟、觀法があげられている。続いて法行とはどのようなものかというところ、

夫レ法行トハ者ニ乘ハ同ジク。一ニ觀ズ我今当ニ説クベクンバ者。有^ニ比丘^一能ク觀^ジ身心^ヲ。心ニ不^レバ貪^ニ著セ一切相^ニ。
 謙虚ノ下意ナルニ不^レ生^セ慢^ヲ。不下^ニ以^ツ愛水^ヲ洗^ハ業田^上。不^ニ於^レ中^ニ種^ヘ識ノ種子^ヲ。滅^{シテ}覺觀ノ法境界ノ息^ヲ。
 永ク離^{レテ}煩惱^一心ハ寂靜ナラン。比丘ハ如^ク是ノ觀^ズ身心^ヲ。
 (同右)

とあつて、三乗に共通の智を法行であるとし、それは心の境界をすべて止息し、永く煩惱を離れて心の寂靜なることであるとしている。法行ではないということから、經典の讀誦や思惟、または演説、觀法が否定されているが、これは、義學講經に偏る南朝の學風を批判しているものと思われ、この書における禪觀の強い主張と相俟つ

て、当時の仏教界への危機意識となって現れている。このような非法行として扱われたものはいずれも經典の誦を起点として、思惟、演説、觀法が否定されている。このことから、慧思において、学解に偏る原因として、經典の誦讀があげられているのがわかる。印度古来より誦經は実践の行であるとともに学解を担うものであったが、心の寂靜なることをかえりみない誦讀行には何の意味もないと慧思は言いたかったのである。また『続高僧伝』でもあったように、慧思は『妙勝定經』により強く禅に影響されたとあり、この書における『妙勝定經』の引用をみると、

復タ次ニ如ニ勝定經ノ中ノ所説一。若シ復タ有レリ人、不レバ須ニ禅定一ヲ、身ニ不レ証レサ法ヲ。散心ニシテ誦シ十二部經一ヲ、卷卷ニ側ラニ満ジ、十方世界ハ皆闡誦シ通利ス。復タ大イニ精進シテ、恒河沙劫ニ講ニ説スルモ是經一ヲ、不レ如カ一念思惟ノ入定一ニ。何ヲ以ツテノ故ニ。但ダ使ムレバ発心シテ欲ニ坐禅一セント者、雖レモ未レ得ニ禅定一ヲ、已ニ勝ニ十方ノ一切ノ論師一。何ニ況ンヤ得ニ禅定一ヲ。説ク是語一ト時、五百ノ論師ハ来ニ詣シテ仏所一、俱ニ白レシテ仏ニ言サク、我等ハ多聞ニシテ、總ジテ持ニ十二部經及ヒ韋陀論五部ノ毘尼一ヲ、講説スルコト無礙ナリ。十六大國ハ敬レフコト我ヲ如ニ仏世尊一。何ガ故ゾ不レシテ讚ニ我等多聞ノ智慧一ヲ、独リ讚ニ禅定一ヲ。仏告ク諸論師一ニ、汝等ノ心ハ乱ル。仮使多聞ストモ何ノ所アラシヤ益スル也。汝ハ欲下ス与ニ禅定一角力上セント。へ……中略……汝等論師モ亦タ復タ如レシ是ノ。欲スルモ角ニ量セント禅定一ト、無レシ有ニルコト是ノ處一。

(同右・六二九中)

とあって、少し長い引用になったが、慧思の禅の主張と学解との見解がよくあらわれた引用文と思われるので、内容をみてみよう。まず、禅定を行わなければ、身に法を証することができず、散心の誦讀行のみでは、どれだけたくさん誦讀しても闡誦になるのみであるとする。また、大いに精進して永い期間にわたって經を講説しても、

一念思惟して定に入ることには及ばないという。このように、講説は一念の定に入るには敵わず、禪をもちいない散心読誦の行ではたんなる闇誦にすぎないという。坐禅せんと欲して、未だ禪定を得ていない者でも、それらの論師に勝ると述べている。また、論師が仏に向い、多聞の智慧を讃せず、なぜ禪定のみを讃ずるのか、と問う。仏は答えて、論師たちの心は乱れ、故にいくら多聞してもなんの利益もなく、そのような論師たちが禪定と争おうとしても意味のないことであるとする。ここにいう、論師たちの多聞の義とは、誦經の行を前提としたものであろうし、彼らの講説は禪定を行う者たちには到底及ばないと述べている。

この『妙勝定經』は、偽經であるとされ、この經が製作された動機は、義解偏重の教界の弊風を一掃し、修禪の行の復活であるといわれている。^⑥要するに、慧思はこの經によって、南朝の義門に偏る仏教に強く批判を加えたのであり、この書がどのような人物達に向けて説かれているかが明瞭である。そのことについて、『毘婆沙論』を引用して、

若シ有^二比丘^一、不^レ肯^二坐禅^一、身ニ不^レ証^レ法ヲ。散心ニ読誦シ、講ニ説シ文字ヲ、弁説スルヲ為^レス能ト。不^レ知^ラ詐ツテ言^レ知ルト、不^レ解セ詐ツテ言^レ解スト、不^二自^一覚知セ。高心ニシテ輕ニ慢ス坐禅之人ヲ。
(同右・六二九中)

とあり、この文からもわかるように、慧思の批判の対象となっているのは、坐禅をもちいず、散心に読誦する者で、坐禅を行う人を見下す者たちであった。また、偈の部分でも、

忽忽ト乱心シテ講ズレバ文字ヲ。死シテ入^二地獄^一ニ吞^二鐵丸^一ヲ。出^テハ為^二畜生^一ト弥^レ劫ヲ矣。如^レ是ノ衆生ハ不^二自^一知^ラ。自^ラ称^三我^一ハ有^二大智慧^一。輕ニ毀シ一切ノ坐禅ノ人ヲ。壞ニ乱シテ正法ヲ作^二魔事^一ヲ。仮使講^レ經ヲ恒沙劫ナレドモ。

都^{ベテ}不^三曾^テ識^二仏法ノ義^一ヲ。

(同右・六三〇上)

心の乱れによる講經というものが指摘され、坐禅の人を誘ふ者は、たとえ永きにわたって經を講じても仏法の義は理解し得ないという。このようにして、講説や經典を讀誦して坐禅を顧みない者たちに批判するのだが、心の乱れによる文字の講説というものが、特に問題としてあつたようである。「不淨乱心して文字に執し」(同右)など、乱心にして文字に執著する者たちへの反論であつた。しかし、この文字に執著するも、

解^{シテ}文字ノ空^一不^二貪著^一セ。若^シ修^{スル}定^ヲ時解^{セン}無生^一ヲ。

(同右・六三〇中)

として、文字の空を解して貪著しなければ、もし定を修する時無生を解することができる。つまり、定と文字の法とが兼修されることが述べられている。

具^ニ足^ス禅智ト多聞ノ義^一ヲ。如^レキノ是ノ導師ニ可^ニ依止^一ス。

(同右)

ともあり、禅智と多聞の義とを具足することが肝要であるとしている。

以上のように、この書においては、禅を重視し、禅より一切の神通、三昧が生ずることを述べる一方で、そのような禅定の行を強く主張するのは、南朝の義門に偏る行者への批判と是正を促すものであることがわかる。故に、この書で、禅と誦經(多聞の義)とが対比して説かれたのは、偏った学解に対してひたすら禅の功德を述べ、坐禅を軽んじる誦經者や講説する者へ批判するためであつた。こうした当時の社会的事情から、この書において、

慧思が修禪の行を強く主張した意図が読み取れる。また、文字の空なることが了解されていけばよいとあり、禪智と多聞の義を具足するともあるから、全く經典の読誦を否定しているのではないこともわかる。

3、『安樂行義』における禪定と誦經

では、『安樂行義』には禪定はどのように説かれているのか。まず、冒頭にある箇所で、

欲^{セバ}求^メ大乘^ヲ超^ス過^シ一切ノ諸菩薩^ヲ疾^ク成^{セント}仏道^ヲ。須^{ラク}持戒忍辱精進勤^ニ修^{シテ}禪定^ヲ、專心^ニ勤^中學^ス法華三昧^ヲ。
(大正四六・六九七下)

とあり、冒頭部分にこの書における意義が凝縮されており、法華三昧という重要な三昧が説かれている。その中で、禪定とは持戒、忍辱、精進などとともに六波羅蜜の一つとして説かれており、その上で専心に法華三昧を学ぶようにいう。また、

欲^{セバ}求^メ無上道^ヲ。修^ス學^{スベシ}法華經^ヲ。身心^ニ証^シ甘露^ヲ。清淨ナル妙法門^{ナリ}。持戒^シ行^ニ忍辱^ヲ。修^ス習^ス諸ノ禪定^ヲ。
(同右・九八上)

無上道を求めようとすれば、『法華經』を学ぶべきだとし、その上で持戒、忍辱、禪定を修習するように言っている。

ところで、『随意三昧』『無諍三昧』『安樂行義』では六波羅蜜がその行の基本となるべきものとしてみられ

ている。『隨自意三昧』では行・住・坐・眠・食・語の六威儀において六波羅蜜を行ずることを説き、『無諍三昧』では、すべての道品・六度を禪定から説明しており、六波羅蜜が基本とされているが、その中でも禪定を特に重視しているのがこの書の特徴である。そして、『安樂行義』でも六波羅蜜の行は基本であるが、禪定の行はあくまで六波羅蜜中の禪定の域を越えたものではなく、『無諍三昧』のように禪定が他の五波羅蜜より優越しているというような、それほど別格のものとして扱われていない。つまり、『無諍三昧』で、六波羅蜜中、特に禪波羅蜜を重視したのとはその扱いに大きな差があるように思われるのである。それは、『安樂行義』をみても、禪定についての詳細な解釈もなく、禪定から一切の神通、三昧が生じるというようなことも述べられていないことからわかる。故に、『無諍三昧』のように、禪定を中心として述べられた書ではないのである。そして、『安樂行義』でいう禪定の行は法華三昧の行である無相行として収められている。

無相行トハ者、即チ是安樂行ナリ。一切諸法中ニ、心相寂滅シテ、畢竟シテ不レ生ゼ。故ニ名ツケテ為ニ無相行ト也。常ニ在ニ一切ノ深妙ナル禪定ニ、行住坐臥飲食語言、一切威儀心常ニ定ナルガ故ニ。諸餘ノ禪定、三界次第ス。從ニ欲界地ニ未到地、初禪地、二禪地、三禪地、四禪地、空處地、識處、無所有處地、非有想非無想處地、如レ是ノ次第シテ、有ニ十一種ノ地ニ差別シテ不同ナリ。有法無法ノ二道ハ為レ差別ト。是レ阿毘曇雜心ノ聖行ナリ。安樂行中ノ深妙ナル禪定ハ、即チ不レ如レ此ノ。何ヲ以ツテノ故ニ。不レ依ニ止セ欲界ニ、不レ住ニ色無色ニモ。行ニ如レ是ノ禪定一ヲ、是菩薩遍ク行シテ、畢竟シテ無ニ心想ニ、故ニ名ツク無相行ト。

(大正四六・七〇〇上)

無相行とは、坐禪に限定されないものであり、行住坐臥飲食語言の全ての行為において、一切法に対し心想寂滅することを目的とする行のことである。また、この無相行の禪定は他の三界次第するような禪定とは異なるとし

て、三界のいずれにも住しない行であるとする。先述したように、『無諍三昧』では定に大別して三種を説き、三界と三乗とに区別されていた。よって、その区別があるということはそれぞれにおける得果にも区別があり、そうした意味でも、『無諍三昧』の禪定は四念処を中心とした次第する禪定の行であつたといわねばならない。故に、この点において、『無諍三昧』では三界次第する四念処等の禪定であるということと、『安樂行義』による三界次第しない、いずれの界にも住しないという無相行としての禪定という明確な違いがみられる。では、『安樂行義』にいう三界次第しない禪定とはどのようなものかという点、この書の重要な意義である不次第、頓覺による禪定であつた。よって、次第と不次第という観点から両書における禪定の捉え方が違い、それは『安樂行義』においてその進展をみることができよう。

また次に、誦經についてみると、これは有相行として定義されている。

復タ次ニ有相行トハ、此ハ是普賢勸發品中ニアリ。誦ニシテ法華經ヲ散心ニ精進ス。如レキ是ノ人ハ不レ修ニ禪定ヲ、不レ入ニ三昧ニ、若シハ坐若シハ立若シハ行、一心ニ專ニ念シテ法華ノ文字ヲ、精進シテ不レ臥セ。如シ救ニ頭然一。是名ニツク文字有相行ト。此ノ行者不レ顧ニ身命一。若シ行成就セバ、即チ見ニ普賢ノ金剛ノ色身ヲ、乘ニテ六牙ノ象王ニ、住ニ其人ノ前一。以ニツテ金剛杵ヲ擬スレバ行者ノ眼一、障道ノ罪滅シ、眼根清淨ニシテ、得下見ニ釈迦一、及ビ見_中七仏上。復タ見ニ十方三世ノ諸仏一。至心ニ懺悔シテ、在ニツテ諸仏ノ前一ニ五体投地シ、起リ合掌シ立ツテ得ニ三種ノ陀羅尼門一。一ニハ者總持陀羅尼、肉眼天眼ニシテ、菩薩ノ道慧ナリ。二ニハ者百千万億旋陀羅尼、具ニ足シテ菩薩ノ道種慧一、法眼清淨ナリ。三者ニハ法音方便陀羅尼、具ニ足シテ菩薩ノ一切種慧一、仏眼清淨ナリ。是時即チ得レ具ニ足スルコト一。切ノ三世ノ仏法ヲ、或イハ一生ニ修行シテ得ニ具足一。或イハ二生ニ得、極大遲ハ者三生ニ即チ得。若シ願ニ身命一、貪_{ナレバ}四事ノ供養一、不_レ能ハ勤修スルコト。經_レモ劫ヲ不_レ得。是故ニ名ツケテ為ニ有相ト也。

(大正四六・七〇〇上・中)

有相行では『法華經』を受持、読誦することが主な内容となり、陀羅尼を得るための行となっている。また、無相行と同じように、行・立・坐等の一切の行為において為される行であり、そして『法華經』を読誦し散心に精進するものにして、禪定の行ではなく三昧に入らずに行・立・坐において一心に法華の文字に専念するものである。これを文字有相行と名付ける。そして、『法華經』をただ単に誦するのではなく、その理義に深く入っていくのである。そして、誦經と禪定の関係について、『安樂行義』では、

有^レ人^レ求^レ道^ヲ、受^ニ持^{シテ}法華^ヲ讀誦修行シ、觀^ニ法性^ノ空^ヲ、知^ニ十八界^ノ無所有性^ヲ、得^ニ深^イ禪定^ヲ、具^ニ足^ス四種^ノ妙^{ナル}安樂行^ヲ。

(同右・六九八下)

といわれ、人あって仏道を求めて『法華經』を読誦修行(有相行)することで諸法の空なることを知り、深い禪定(無相行)を得て四種の妙なる安樂行を具足することができる。つまり、『安樂行義』では誦經と禪定とは同時的進行において行じられるものであり、特に禪定の行中心というものではなかったようである。また、安樂行の定義を説く中で、行について、

心^ニ無^ク所^レ行^{ズル}修^{シテ}禪^ヲ不^レ息^セ并^{ベテ}持^ス法華^ヲ故^ニ名^{ツケテ}為^ス行^ト。

(同右・七〇〇下)

とあり、心に分別することなく、禪を修して休まず、並べて法華を受持するが故に行であるという。これにより、

実践の行として禪定と法華の読誦とが安樂行の定義とされていることがわかる。

以上から、『無諍三昧』では、南朝の義学講經の傾向に対してあえて強く禪の主張を行い、禪を軽んじる講經者や禪をもちいない散心誦經者を批判した。しかし、それは全くの読誦行の批判ではなく、慧思の思想の根底には、定と文字の法との兼修や、禪智と多聞の義を具足することが望まれていた。一方、『安樂行義』になると、法華三昧の行として無相行（禪定）と有相行（読誦行）として体系化され、より整理されたものとなった。この書では、特に禪定を重視するような態度ではなく、法華三昧の行として差別なく説かれ、また無相行の禪定は、『無諍三昧』の四念処を中心とした次第する禪定から、不次第としての禪定へと発展したものであった。

二、法身の顯現に関して

このような、『無諍三昧』↓『安樂行義』へと、禪定と誦經の行法が体系化されたことは、如来藏に関しても確認することができる。『無諍三昧』に、

欲^{スル}坐^{セン}禪^ト時、^ニ應^シ先^ニ觀^ズ身^ノ本^ヲ。身本^トハ者如来藏也。亦^タ名^ニ自性清淨心^ト。是名^ニ眞実心^ト。

（大正四六・六二八上）

とあり、坐禪を修するときにはまず身の本を觀ぜよとし、身の本とは如来藏であるといっている。この如来藏は「如来藏身未曾異」（同右・下）といって、慧思は凡夫の千變万化する生滅心の基本に、不變不動の如来藏があると説く。そして、このような如来藏はいかにして体認されるのかというと、「坐禪せんと欲すれば、まさに先

ず身の本を觀ずべし。身の本とは如来藏なり」とあるように、禪定によつて体認されるものとしている。また、

衆生ハ雖^レ有^二如来藏^一。不^レ修^二戒定^一則チ不^レ見。淨戒禪智具^二ス^一六度^一ヲ。清淨ノ法身ハ乃チ顯現ス。淨妙ノ眞金ハ和^二水銀^一ト。能ク塗^二世間ノ種種ノ像^一ニ。如来藏ノ金ハ和^二禪定^一ト。法身ノ神通ハ應現シテ往ク。(同右・六三〇上)

とあり、衆生には如来藏があるが、戒・定を修しなればあらわすことができない。淨戒、禪、智とともに六度を修すれば、清淨な法身が顯現するという。またここでは、如来藏を法身と言い換えて使われている^⑧。そして、如来藏の金は、禪定と和することにより、法身の神通は現れるといっている。このようにして、『無諍三昧』では、如来藏(法身)を顯現するには、禪定によることが肝要であると述べられている。

次に、『安樂行義』の如来藏についてみると、禪定を修することに關連して、

勤^二修スル禪定^一者トハ、如^二シ安樂行品ノ初ニ説^一クガ。何ヲ以ツテノ故ニ。一切衆生具^二足シ法身藏^一ヲ、与^レ仏^一ニシテ無^レシ異ナリ。如^二シ仏藏經中ニ説^一クガ。三十二相、八十種好、湛然清淨ナリ。衆生但^二ダ以ツテ乱心惑障^一ヲ、六情暗濁ニシテ、法身不^レ現ゼ。如^二シ鏡ノ塵垢ノ面像不^レ現ゼ。是故ニ行人勤^二修ス禪定^一ヲ。淨ニ惑障ノ垢^一ヲ、法身顯現ス。是故ニ經ニ言ハク。法師ノ父母所生ノ清淨ナル常ノ眼ニシテ、耳鼻舌身意モ亦タ復タ如^レシ是ノ。若シ坐禪スル時、不^レ見三諸法ノ常ト与^二ヲ無常^一。如^二シ安樂行中ニ説^一クガ。菩薩觀^二ニ^一一切法^一ヲ、無^レク有^二ルコト常住^一、亦タ無^二シ起滅^一。是名^二ニ^一智者ノ所親近處^一ト。

(同右・六九八・上)

とあり、仏と衆生がともに法身を具足して同一であることを説き、ただ衆生の六根が汚れているためその法身が

顯れないのだとし、そのために禪定を修して惑障の垢を淨めれば法身が顯れるという。その根拠として、「法師は父母所生の清淨なる常の眼にして、耳鼻舌身意もまたかくのごとし」として『法華經』の法師功德品、あるいは『觀普賢菩薩行法經』（以下『普賢觀經』）に説かれる六根清淨の文を引用している。^⑨つまりここでは、法身を顯わすために六根を清淨にするのだとし、そのために禪定を行ふのだとしている。これにより、『安樂行義』では無相行は禪定の行であると規定されているので、無相行によつて法身が顯現されることがわかる。また、如来藏に関してこの書の最後に、

而^ルニ觀^ストハ諸法如實ノ相^ヲ一者、五陰十八界十二因緣、皆是真如實性^{ナリ}。へ……中略……生死涅槃無^レ一無^レ異。凡夫^ト及^ビ仏^トハ無^レ二。法界^{ナルガ}故^ニ不^レ可^ニ分^カ別^ス。へ……中略……是名^ニ菩薩摩訶薩ノ行處^ト。初入聖位^ハ即^チ与^ト等^{シク}、此^ハ是不動真常ノ法身^{ナリ}。非^ニ是方便緣合ノ法身^ニ。亦^タ得^レ名^ス。為^レ證^ニ如来藏乃至意藏^ヲ。
（同右・七〇二上―下）

として、『法華經』安樂行品の諸法如實の相を觀じるといふ、菩薩摩訶薩の行處の説明のところでも述べられている。慧思はこの境地に住するならば、方便を仮らずして、能く一切の神通を發すとなし、不動真常の法身と呼び、また如来藏乃至意藏を証したものであるといっている。このようにして、慧思は如来藏思想に立ち、清淨なる法身を顯現することを重要な意義とした。

そして、この法身を顯現するというのは、禪定の行だけではなく、有相行による經典読誦の行によつても可能となる。先述の有相行の引用のように、有相行は普賢勸發品と記述内容から『普賢觀經』に基づく行であると思われる。この有相行は、普賢の現前により「金剛杵をもつて行者の眼に擬すれば、障道罪滅し、眼根清淨にして積

迦を見ることが得。」(同右・七七〇中)として、懺悔の法が説かれる。この、三昧に入らない散心読誦の行は『普賢觀經』に依ったものである。この經において、衆生がどのようにして煩惱を断ぜず、五欲を離れずして諸根を淨め、罪を滅し、父母所生の清淨な眼にして、障外の事をみることができると問われる。それに対して仏は、

樂^レハ^ン得^ニト六根清淨^一者^ハ、當^ニシ^レ學^ニ是^一ノ觀^一ヲ。此^ノ觀^ノ功徳^ハ、除^ニイ^テ諸^ノ障礙^一ヲ、見^ニル^上妙^ノ色^ヲ。不^レレドモ入^ニラ^二三昧^一、但^ダ誦持^スルガ故^ニ、專心^ニ修習^シ、心心相次^イテ、不^レルコト離^ニ大乗^一ヲ、一日^{ヨリ}至^ニレバ三七日^一、得^レ見^ニル^{コト}ヲ。普賢^一ヲ。有^ニル^重障^一者^ハ、七七^日盡^クシテ然^シテ後^ニ得^レ見^ニル^{コト}ヲ、復^タ有^ニル^重障^一者^ハ、一生^ニ得^レ見^ニル^{コト}ヲ、復^タ有^ニル^重障^一者^ハ、二生^ニ得^レ見^ニル^{コト}ヲ、復^タ有^ニル^重障^一者^ハ、三生^ニ得^レ見^ニル^{コト}ヲ。

(大正九・三八九下)

と答える。『普賢觀經』では懺悔の法を説き六根清淨を得ることが述べられるが、この普賢の行(普賢觀)を行ずる者は諸々の障りを取り除き、三昧には入らないで、読誦して心を専ら修習して三七日の間大乘を離れなければ、普賢の現前を見ることができるといふ。

このようにして、有相行は『普賢觀經』による読誦行によって眼などの六根の清淨を得ようとするものであり、さきほどの六情暗濁にして法身が顕れないため禪定を行うということと目的が同じであり、六根清淨を得て法身を顕わすということは、禪定の行である無相行だけではなく、有相行によっても可能となるものであったといえる。『安樂行義』では衆生の本来清淨であるということが重要な意義であり、慧思のこのような考え方は『普賢觀經』によったものと思え、それを經典読誦の行によって身に証する行として有相行を規定したのであった。また、『普賢觀經』に、

愚癡、不善、惡邪心ノ故ニ、多ク犯^{サン}諸ノ戒及ヒ威儀ノ法ヲ。若シ欲^{セバ}除滅^{シテ}令^レ無^{カラ}過患^ニ、還^{ツテ}爲^ニ比丘ト
具^{セント}沙門ノ法^ヲ、当^ニ勤修^{シテ}讀^ミ方等經典^ヲ、思^{フテ}第一義甚深ノ空法^ヲ、令^ム此ノ空慧^ヲ與^レ心相応^セ。

(大正九・二九四上)

經典の読誦により第一義甚深の空法を念ずるのであるが、それはその念じた空の智慧と心とを相応させなければならず、定と慧の相成が説かれ、慧思にして単なる読誦行とならなかったのは、この有相行と禪定による無相行との兩行によつて、法華三昧の行として確立されたものとなつたからである。普賢信仰による經典読誦の法は古来より行われてきたものであり、それは普賢の応現を念ずるものであつたが、慧思にとっては単に普賢の応現というより、自らの父母所生の六根が清淨となるよう実修し、空觀及び『法華經』の諸法実相を体得するための行とみなされていたのである。

三、結 び

南朝における講經偏重に対して、慧思は禪定の行を主張し『無諍三昧』において坐禪を輕んじる誦經者や講經の者を批判した。これが『無諍三昧』における特徴とその役割であつたといえる。ゆえに、この書では禪定の重視をひたすら説いた。しかし、だからといつて『無諍三昧』で誦經の行が否定されたわけではなく、その思想の根底には禪定と多聞の義(誦經)とを兼修することが述べられていた。一方、『安樂行義』になると禪定と誦經を並べて行ずることを説き、それは思想的展開として、『法華經』による頓覺、不次第の行として、無相行(禪定)と有相行(読誦行)として定義づけられた。『安樂行義』に至つて、禪定の行と読誦行とが一つに体系化され、

法華三昧の行として確立されたのである。誦經は学解を促進するものであり、それとともに定が行じられるものである。学解と実践の統一を図ったともいえ、南北にわたって偏った仏教界の風習を正した書が『安樂行義』であったといえる。それは、『続高僧伝』の「坐誦あいついで」という伝記となって残ったものであり、「定と慧の双つながら開いた」ものであった。江東の仏教界の義門重視と禅法の輕視に対しては、『無諍三昧』により、その反駁の書となったようである。以上から、慧思の思想は禅定に偏ったものではなく、実践と学解とが等しく行じられるものであった。

また、法身を顯すことが、慧思の思想の重要な意義であり、この自己の修行の高まりとともに、衆生を教化することを説いた。この法身を顯現することについて、『無諍三昧』では専ら禅定の行によることが説かれ、『安樂行義』では禅定の行である無相行と經典の読誦行である有相行とによって可能となるものであった。これは、『無諍三昧』から『安樂行義』へと行の体系化が図られたことを示すものである。これによってもわかるように、慧思の思想は禅定のみで行とはいえないことがわかるだろう。故に、一概に慧思を禅觀至上主義者だとするのは、少し偏った見方になるかもしれない。『無諍三昧』が説かれた理由を考えると、強く禅定を主張したとすることも、その一側面のみを捉えたものといえる。たしかに、禅法組織を体系化し、禅法を再興して南北にその影響を受けないものはないほどの功績を慧思は残した。しかし、それは慧思の思想の一面を言ったものであり、そのみに主眼をおくと、慧思の禅法以外の思想の価値が失われかねないだろう。本稿では、『無諍三昧』と『安樂行義』の比較を行い、それぞれの役割や内容について論じ、慧思の思想は禅觀至上主義とはいえないのではないか、という私論を提示した。今後、さらに慧思の著述の間にみられる相違を検討していきたい。

註

① この三著作について、佐藤哲英氏（『続天台大師の研究』一九八一年百華苑）は、『随自意三昧』は慧思が三十四歳から三十九歳にいたる成立とし、『無諍三昧』は慧思が四十歳より四十二歳までの成立とみており、『安樂行義』は最晩年の作となる。

② 大野栄人氏は、慧思が修禪を高揚して禪觀至上主義を主張したとされている（『天台止觀成立史の研究』法蔵館一九九五年、四四頁、五五頁参照）。大野氏がいう禪觀至上主義とは、他の行よりも禪定を至上とすることである。それは、『修禪を高揚して禪觀至上主義を主張した』（四四頁）とあることや「大乘仏教の根幹をなす「空」「般若」を把促する終極は禪定にあり」（六一頁）とあることから理解される。また、法華三昧の行として、無相行（禪定の行）と有相行（読誦行）の二種ありとしているが、有相行は法華の文字を専念する消極的な行法であるとし、無相行よりも補助的な行法とされている（五十頁）。有相行の上に、無相行を法華三昧の高次の行として体系づけたとしている。しかし、このような解釈は、『定慧双開』や『定慧等しき法』という『続高僧伝』の記述と異なる解釈となる。誦経は、学解を促進させるものであり、有相行の上に無相行をおくというのは、学解を下にみて、実践を上におくことになる。またこの他にも、慧思の禪定重視の考え方については、諸研究において指摘されるところである。これまでの諸研究では、大多数が慧思の思想は禪定の行に重きをおくものと解釈されている。しかし、そのような解釈は、『無諍三昧』における強い禪定の主張を意識しすぎるところから、『安樂行義』においても、禪定の行が重視されるという偏った見方になっていいると思われる。『安樂行義』の内容では禪定を特に重視するという姿勢は読み取れず、これまでの解釈は、慧思の禪定という一面のみを強調しているように思われる。これにより、『安樂行義』においても、有相行より無相行が重視されたという見解がなされた。しかし、これも『安樂行義』をみる限り、特にそのようなことは述べられておらず、またそのように解釈される根拠もはつきり示されていない。もしそうであるならば、慧思の思想は「定慧双開」したものとはならず、実践の行に偏る思想となるだろう。筆者は『安樂行義』の無相行と有相行とは同等に扱われるべき行であるとみている。

③ 横超慧日氏『中国南北朝時代の仏教學風』（日本仏教学会年報十七号所収）

④ 經典の読誦は実践の行であるとともに、学解をとまなうものとするについて。誦経は印度以来主として解義の為に行われたものである。『法華経』の陀羅尼品に「若し善男子善女人あり、能くこの経に於て乃至一の四句偈を受

持し読誦し義を解し、説の如く修行せば功德甚だ多し」(大正九・五八中)といい、經卷を読誦して其の義を解し、以て説の如く修行すべきことを勧めるものであるとしている。また、『法華玄義』の「唯内に理觀を修し、外に即ち大乘經典を受持読誦することを得ば、聞に觀を助くるの力あり、内外相籍りて円信轉た明に、十信堅固ならん」(大正三三・七三三上)や善導の觀經序分義「読誦大乘と言ふは、此れ經教は之を喩ふるに鏡の如く、数読み数尋ぬれば智慧を開発す。若し智慧の眼開かば、即ち能く苦を厭ひ涅槃を欣樂することを明かすなり」(大正三七・二六〇上)として、經の読誦はその義を解する役割を果たすものとしている。

⑤ 法行の解釈については玉城康四郎氏『心把握の展開』(山喜房仏書林、一九六四年、一〇六頁)参照。この法行の解釈は、『大集經』を参照したうえでの解釈とされている。

⑥ 大野栄人氏『天台止觀成立史の研究』法藏館一九九五年、及び関口真大氏『天台止觀の研究』岩波書店、一九六四年参照

⑦ 『安樂行義』に四念処の説明があるが、これは二乗について説かれるものであり、声聞の行は苦受・樂受・不苦不樂受の三受を捨てて解脱を得る苦樂行と規定し、また、次第行であるとされる。法華の菩薩はこのようにはせず、次第行ではない、不次第行とされている。(『安樂行義』大正四六・七〇一上―中)

⑧ 法身藏は『勝鬘經』に「如来藏とは、これ法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏なり」(大正十二・二二二上)とある。

⑨ 『法華經』法師功德品(大正九・四八上)、『普賢觀經』(大正九・三八九下)

キーワード 慧思 禅觀 定慧 『安樂行儀』 誦經 学解