

# 牛頭法融章「博陵王問答」に見られる無分別智 ——色即是空を照らす智慧——

石 野 幹 昌

## はじめに

およそ後漢の頃よりインドからもたらされた仏教は、数多くの修行者達による何百年もの研鑽を経て、南北朝から隋の時代にかけて、三論宗や天台宗、そして禅宗といった中国独自の宗教として結実していった。隋末唐初にかけて活躍したとされる禅の牛頭宗の初祖、牛頭法融ごずほうゆう（594～657）も、もとそうした習しゅう禅者ぜんしや（禅定修行者）の一人である。彼の伝記は各種の増広に加えられ、北宋の『景德伝灯録』とくでんとろうく（1004年撰）巻第四にて法融禅師章として完成し、収録されるに至る<sup>(1)</sup>。本稿で扱う「博陵王問答」は、この『伝灯録』法融章の末尾に付された博陵王なる人物との十三問にわたる問答である。本問答は全文が五言押韻の偈で整然と構成されているうえ、高度な教理思想も交えて議論の応酬がされている為、『景德伝灯録』の中でも特に難読で異色の文章の一つと言える。また、禅師として仮託された法融をイメージして創られており、無分別智や無念・無心など、初期禅宗を代表する思想が全編に散見する。そこで本稿では、この問答の第六問、第八問、及び鏡像の喩えに焦点を当て、初期禅宗思想を象徴する無分別智とそこから生み出される方便智、及び、心外無法の境について考察したい。

## 1 現在の心

「博陵王問答」第六問は現在の知についての問答である。対境と心の働きを構想する博陵王に対して、法融は次のように答える。

### Case.6

問ふて曰く、「行者ぎょうじや、境きょうの有ることを體し、覺たいに因つて境よの亡きことを知る。前覺及び後覺、境あわを并せて三心有り。」

師曰く、「境ゆうの用は體・覺おわに非ず。覺し罷れば應まさに思ふべからず。覺に因

つて境の亡きことを知らば、覺する時、境 起らず。前覺及び後覺、境を併せて三遲有り。」

(博陵王問う、「修行者は対境の実在性を直覺し、その後の覺知によってその対境に実在性が無いことを知ります。つまり、先の覺知とその後の覺知と「覺知される」境とで、心が三つあるということですね。」)

法融答える、「対境の働きは直覺や覺知で得られるものではない。覺知してから [それを] 思い返すことなどできないだろう。覺知によって対境に実在性が無いことを知るなら、覺知した時点で対境は [認識の対象として] 生じていない。先の覺知とその後の覺知と対境とで、三つの遅れたもの (分別構想された心) があるということだ。」)

(「博陵王問答」第六問；T51『景德傳燈錄』卷第四 法融禪師章所収)

“境”は認識の対象で、この世界の事物や事象。“境の有ることを体する”とは、その対境の実在性をそのままに直覺すること。ここでは、<sup>むぶんべつち</sup>無分別智に相当する。“覺”は悟りの智慧で覺知。その無分別智の直後に得られる<sup>ごどくしょうじょう</sup>後得清淨世間智、即ち、世間のあらゆる事象を幻と観る智慧にあたる。“覺に因つて境の亡きことを知る”とは、その後得智によって対境の非実在性（この世界が幻や鏡像に等しいこと）を知ること。この<sup>むぶんべつしゆつせけんち</sup>無分別<sup>ごどくしょうじょうせけんち</sup>出世間智と後得清淨世間智について、<sup>トリムシカー</sup>『唯識三十頌』(Trīṃśikā <sup>ヴィジュニャプティマートラター</sup>Vijñaptimātratā-siddhi) <sup>シッディ</sup>第二十二偈のスティラマティ註は、『入無分別陀羅尼經』を引いて次のように規定する<sup>(2)</sup>。

nādr̥ṣṭe 'smin sa dr̥śyate // 22 //

nirvikalpalokottarajñānadr̥ṣṭye pariniṣpanne svabhāve adr̥ṣṭe aprati-  
viddhe asākṣāt-kr̥ṭe tatpr̥ṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt,  
paratantro 'nyena jñānena na gr̥hyate / atah pariniṣpanne adr̥ṣṭe  
paratantro na dr̥śyate / na punar lokottarajñānapr̥ṣṭhalabdhenāpi  
jñānena na dr̥śyate / yathā Nirvikalpapra<sup>v</sup>esāyām Dhāran<sup>y</sup>ām uktam /  
“tatpr̥ṣṭhalabdhenā jñānena māyā-marīci-svapna-pratiśrutkodaka-  
candra-nirmitasamān sarvadharmān pratyet”īti<sup>\*</sup>/ atra ca dharmāḥ  
paratantrasaṃgr̥hītā abhipretāḥ / pariniṣpannāś cākāśavad ekarasam  
jñānam ca yathoktam “nirvikalpena jñānenākāśasamatāyām<sup>\*</sup> sarva-

dharmān paśvat”īti paratantradharmānām tathatāmātradarśanāt /

(これ(円成実性)が見られなければ、それ(依他起性)は見られない。

// 22 //

無分別出世間智によって見ることができる円成実性(悟りの当体)がいまだ見られない、即ち、いまだ通達されず、直接知覚されなければ、依他起(この現象世界)は、その(無分別智の)後に得られる清浄世間智によって知られるものであるから、その智慧(後得清浄世間智)でなければ、捉えられない。だから、円成実性が見られなければ、依他起は見られないのだ。但し、出世間智の後に得られる智慧(後得智)でも見られないのではない。『入無分別陀羅尼經』に、「かの後得智によって、あらゆる存在を幻や陽炎や夢や木霊や水面の月や変化に等しいと観る。」と説かれている通り。ここに言う“存在”は依他起に含まれるものの意。一方、円成実性は、「無分別智によって、あらゆる存在がそのまま虚空に等しいと観る。」と説かれるような、虚空のように一味なる智慧である。依他起の諸存在が全てあるがままである(真如)と観るから。 (TVBh. p.p.40L.21-41L.2)

“円成実性 (pariṇiṣpanna-svabhāva)”は唯識で立てる三性説(心の三様態)の一つ。アーラヤ識(Ālayavijñāna 心)が依他起性(現象として存在するこの世界。境)への分別(遍計所執性 parikalpita-svabhāva 実体の無い言語・概念的把握)を離れることによって現われる、主観と客観の対立を越え、円満に成就した真実の心のあり方。心境双滅、心性現前の悟境。真如、心性と同義。これについて、牛頭法融の著作とされる『心銘』では、次のように歌う。

境は心に随つて滅し、心は境に随つて無なり。

兩處生ぜず。寂靜にして虚明なり。

(境は心と共に滅し、心は境と共に無となる。

〔心と境〕どちらも生じず。安らかで捉えようのない明るさだ。

(牛頭山初祖法融禪師『心銘』; T51 『景德傳燈錄』卷第三十 銘記箴歌所収)

“依他起性 (paratantra-svabhāva)”は、他に依つて起るもの、即ち、時間的、存在論的に常に他者との相互関係の下に成立し、存在しているこの現象世界。

三界唯心なる心の一側面で、縁起（他に縁<sup>よ</sup>って生起する心と世界）と同義。“無分別出世間智（nirvikalpalokottara-jñāna）”は、物事を言葉や思考で相対的に捉えたり概念把握する分別を離れた、真如を照らす智慧。“後得清浄世間智（tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukika-jñāna）”は、無分別智の直後に得られる個別的多様性の世界の諸事象について知る智慧。無分別智も後得智も覚者の同じ一つの智慧であるが、それが向かうところによって呼び名が変わる。空無自性の世界を見た智慧を、今度は差別相対の現象世界に移して観れば、そこにある様々な事物や事象は幻術師が見せる幻のようなもので、現象だけが有って真実には存在しないことを知る。絶言絶慮の世界から転じて、言葉や教説などの分別智を以って人々を教え導く利他の智慧。

“真如（tathatā）”はあらゆる存在があるがままであること。空（空性）（śūnyatā 如何なる存在も固有の実体を持たないこと）と同義。“～性（-tā）”は抽象名詞を作る接尾辞で、“本質”や“本性”を表す。“虚空（ākāśa）”は蒼天の虚空（大空）のことであるが、空性の喩え。“一味（ekarasa）”は事（色）と理（空）とが平等であること。『入無分別陀羅尼經』では、まず無分別智によって、この現象世界の諸存在がそのまま虚空に等しい（色即是空）と直覚し、後得智によって、その非実体性（空性）を現象世界の諸存在（空即是色）に観る、と説明する。

さて、博陵王は、これらを“前覚（先の覚知）”、“後覚（その後の覚知）”、“境（覚知された如幻の境、即ち心）”に当て、“三つの心”を想定するが、法融はこれに対して次のように答える。即ち、対境の活きた働きは直覚や覚知によって分節されるべきものではなく（境の用は体・覚に非ず）、現在の知、即ち、心の働きは刹那々々働いていて、後刹那の覚知で前刹那の覚知を追認することはできない（覚<sup>おわ</sup>し罷れば、応に思うべからず）。現象世界の非実在性を知る智慧で境を覚知したなら、覚知したまさにその時、境は生じていないはず（覚する時、境 起らず）。現在の覚知を三段に分って構想するのは、三つの分別心が覚知から置き去りにされているにすぎない（前覚及び後覚、境を并せて三遅有り）、と。この現在の知、即ち、直接知覚について、世親（<sup>ヴァスバンドゥ</sup>Vasubandhu）の『唯識二十論』（<sup>ヴィムシャティカー ヴィジュニャプティマートラター シッディ</sup>*Vimśatikā Vijñaptimātratā-siddhi*）の第十六偈とその自註では次のように説明する。

pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā, sā ca yadā tadā /

na so 'rtho dr̥ṣyate, tasya pratyakṣatvaṃ kathaṃ matam // 16 //  
yaḍā ca sā pratyakṣabuddhir bhavatīdam me pratyakṣam iti, tadā na  
so 'rtho dr̥ṣyate, manovijñānenaiva paricchedāc caksurvijñānasya ca  
tadā niruddhatvād iti / kathaṃ tasya pratyakṣatvaṃ iṣṭam / viśeṣeṇa tu  
kṣaṇikasya viṣayasya tadānīm niruddham evaṃ tadrūpaṃ rasādikaṃ  
vā //

（直接知覚の認識は夢等の場合と同様に [成立する]。しかし、それ（直接知覚）がある時、その対象は見られない。それ（当の対象）を現に知覚しているとどうしてみなせよう。// 16 //

しかし、“私はこれを現に知覚している（見ている）”という直接知覚の認識がある時、その対象は「既に滅して」見られない。[それは後刹那の第六]意識で分別しているだけで、その時、[当の]眼識（“見た”という認識）は既に滅してしまっているから。だから、それ（当の対象）を現に知覚しているとどうしてみなせよう。とりわけ、刹那に滅する境を「現に知覚しているとはみなせない」。そうした色 [境] や味 [境] 等は、その時、[六識と] 同じく既に滅している。）

(VVBh. p.8 1.25)

“直接知覚知 (pratyakṣabuddhi)”は、対象をそのままに直観する現在の知覚。仏教の刹那滅論では、この世界のあらゆる事象は一刹那という極めて短い瞬間に生じては滅し、滅しては生じることを繰り返し、常に大きな川の流れのように未来から現在、現在から過去へと間断なく流れている。従って、“私はこれを見ている”と思ったその時には、その認識の主体（心）も認識の客体（境）も既に滅して存在しない。“見た”というのは分別智（第六意識による確認知）で、感官知自体を自覚することはできない。これについて、『心銘』でも、次のように歌う。

<sup>げんざい</sup>  
見在は住すること無く、見在は本心なり。

本来は存せず、本来は即今なり。

（現在は留まることなく、現在こそ本来の心だ。

本来は存在せず、本来は今この現在だ。）

（『心銘』）

過去は既に過ぎ去り、未来は未だ来ていない。今も“今”と思った（住した）瞬間、もう今ではない。過去も未来も現在も、心は不可得である<sup>(3)</sup>。本来の心とは、そうした三世のどこにも住することの無い、今まさに働く心である。他方、“三遲”とは、心を対象化して捉えた概念にすぎず、心そのものではない。牛頭法融にとって真の心とは、

覺は不覺<sup>よ</sup>に由る。即覺は覺無し。

正覺は覺無く、真空は空ならず。

（“覺知した”というのは覺知していないから。今現在の覺知に“覺知”は無い。）

（正しい覺知に“覺知”は無く、真の空は“空”ではない。）（同上書）

と歌うように、“覺知”として切り取られ得ない現在一瞬々々の心である<sup>(4)</sup>。『心銘』も『信心銘』も共に心境双滅から現れる心性現前の悟境を歌っているが、『心銘』の方が“無覺の覺”、“現在の心”として、心の現在性をより前面に打ち出し、また、“無心”や“無念の働き”といった六祖慧能の時代の思想とのつながりも深い<sup>(4)</sup>。

## 2 鏡像の喩え

前節は、諸法の空と有の二側面に関わる議論であったが、禪宗の法統上、法融の師とされる四祖道信（580～651）の法要を収めた『楞伽師資記』道信章にも、空と色のあるべきあり方、即ち、真空について次のように説かれている。

深行<sup>じんぎやう</sup>の菩薩<sup>しやうじ</sup>は生死<sup>しじゆう</sup>に入つて衆生<sup>しゆじゆう</sup>を化度<sup>けど</sup>し（不空）、而も愛見<sup>しか</sup>無し（空）。

（中略）所<sup>およ</sup>初地<sup>しよじ</sup>の菩薩<sup>しやうじ</sup>は、初めに一切空を證し、後に一切不空（色）を證得す。即ち是れ無分別智<sup>むぶんべつち</sup>にして、亦た是れ「色即ち是れ空にして、色滅して空なるに非ず」、「色性<sup>しきじやう</sup>是れ空なる」なり。所<sup>およ</sup>菩薩<sup>しやうじ</sup>は空を修學<sup>しゆがく</sup>して證となすも、新學<sup>しんがく</sup>の人にして直だ空を見る者は、此れは是れ空を見るのみにして、真空に非ざるなり。道<sup>みち</sup>を修めて真空<sup>しんくう</sup>を得たる者は、空と不空（色）とを見ず。諸見<sup>しよけん</sup>有る無きなり。善<sup>すべから</sup>く須<sup>すべから</sup>く色・空の義<sup>ぎ</sup>を解<sup>と</sup>るべし。

（修行が進んだ大乘の修行者は、迷いの世界<sup>まゐりのせかい</sup>に入つて人々を救つても、愛着<sup>あいしやく</sup>の見解<sup>けんかい</sup>は無い。（中略）第一歡喜地<sup>だいいつゑんぎぢ</sup>（十字の第一段階）にいる修行者と

いうものは、最初に一切空（全てが空であること）を悟り、それから、一切不空（その空は現象世界を離れないこと）を悟る。これぞ無分別智で、『維摩経』入不二法門品に言う「この現象世界がそのまま空であり、現象世界が無くなって空となるのではない」や、「現象世界の本質が空なのだ」ということだ。大乘の修行者というものは空を修めて悟りを得るのであるが、まだ修行を始めたばかりで空しか見ていない者は、空の一边しか見ておらず、本当の空（色即是空）ではない。道を修めて本当の空を悟得した者は“空”も“不空（色；現象世界）”も見ない。いかなる見解も無いからだ。色と空の意味をよくよく理解することだ。）

（T85 浄覚編『楞伽師資記』道信章）

本節は色空の義、即ち、色即是空を悟るよう説く一段である。道信によれば、空の一边に安住するのではなく、空と色とを共に証し、しかもその空も色も存しないことこそ、大乘の修行者の修めるべき“真空”であると言う。この空と色のあり方は、「博陵王問答」第十一問でも次のように説かれている。

最も彼の無覺を盡せば、無明より本智を生ず。鏡像、三業を現じ、幻人、四衢に化す。空の邊盡に住さず、當に有中の無を照すべし。空・有の内を出でず、未だ空・有を將て俱にせず。之を號して“折中”と名づく。

（「とりわけかの覚知の無さがなくなると、無明から根本智が現われる。鏡に映った像が動いたりしゃべったり考えたりし、幻術によって作り出された人々が四つ辻に現われる。空の極致に安住せず、有（存在）の中にこそ空を見出すのだ。空と有の範囲を出ることなく、しかも、空も有も伴わぬ。これが“調和させる”ということだ。）」

（「博陵王問答」第十一問）

本問答も心の修め方を説く一段である。“本智”は根本無分別智。そして、その後得られる世間智によって、世間の人々の様々な行為や通りを行く人々(有)を、鏡に映った像や幻(空)と観る(後得智)。“空の邊盡に住さず、當に有中の無(色中の空)を照すべし”は、道信の“初めに一切空を証し、後に一切不空(色)を証得する”にあたり、空だけでなく、空と不空とを共に証する修行

(色即是空を証得する無分別智)を言う。“未だ空・有を將て俱にせず”は、道信の、さらにその“空も不空も見ない真空”にあたり、『心銘』に「真空は空ならず(真の空は“空”ではない)」と歌うような、空と色(有)とを証して、“空”・“有”の見解を存しない“真空不空”の境地を言う。つまり、道信の“真空”は、法融の心の空と有とを調和させる“折中”に相当し、両者の空と色の考え方は一致していると言える。

ところで、この問答に説かれる“鏡像”は、後得智が照らす世界を鏡に映った像に喩えたものである。鏡に映った顔を掴むことができないように、この心が映し出す現象世界の諸事象は、現象だけ有って実体の無い幻のようなものであるという意味<sup>(5)</sup>。本問答 第三問でも、覚知と境とが互いに入れ替わって生滅しあう縁起の境を問う博陵王に対して、「実に縁起の境無し」と切り捨て、さらに、「鏡中の像を借問う。心、何處よりか生ずる？(あなたの心の鏡に映った世界をお尋ねしたい。そんな分別心(縁起の境)、一体どこから現れて来るのですか?)」として、博陵王自身にその問題を突きつける<sup>(6)</sup>。また、第五問では、「言葉と心は全く違う性質で、お互い相容れないものではないか？」との問いに対して、「言葉で教えるを説くのは大乘の方便行であり、言葉そのものは心性に直接かかわらないが、自性空の立場から説き、無念によって心の働きを断絶した言葉なのだ」と答え、最後にまた、「谷響既に声有り。鏡像能く迴顧せよ(ほら、こだま(私の説法)はさっきから鳴り響いているぞ。鏡に映った世界をよくごらんなさい)」として、他ならぬ彼自身にその問題の答えを鑑みさせる<sup>(7)</sup>。以上はいずれも、虚妄なる世界への構想を絶って自己の本源に回帰させる方便説法として“鏡像”や“谷響”の喩えが用いられた例である<sup>(8)</sup>。

一方、“幻人が四衢に現れる”というのは、『大般若経』や『華嚴経』等で諸法の空無自性性を説く際の常套句である。例えば、

善現、如へば、巧なる幻師或は彼の弟子、四衢道に於て、大衆の前に在つて無量無數無邊の有情を幻作し、六波羅蜜多に安立せしめ、乃ち、無上菩提に安立せしむるに至る。善現、汝が意に於て云何？是くの如き幻事は實有りと爲すや？善現答へて言く、「不ざるなり。世尊。」佛告げらく、「善現、菩薩摩訶薩は一切智智に應ずる心を以て、大悲を上首と爲し、得る所無きを用て方便を爲す。無量無數無邊の有情を六波羅蜜多に安立せしめ、



乃ち無量無數無邊の有情を無上菩提に安立せしむるに至ることも、亦復た是くの如し。爲す所有りと雖も、而れども、一として實無し。何を以ての故に？善現、諸法は性空にして皆幻の如くなるが故に。」

(スプーティ (須菩提) よ、例えば、腕の良い幻術師が彼の弟子かが、四つ辻で人々の目の前に数えきれないほど多くの人々を出現させて六波羅蜜 (六つの徳目の完成) に安住させ、さらに、無上正等覚 (この上なく正しき悟り) にまで安住させたとしよう。スプーティよ、そなたはどう思う？ こういった幻は現実だと思いか？」スプーティはお答えした、「いいえ、現実ではありません。世尊よ。」仏は説かれた、「スプーティよ、偉大なる大乘の修行者は、一切智智に契合する心で、大慈大悲を第一とし、何物にも囚われずに方便行を行う。数えきれないほど多くの人々を六波羅蜜に安住させ、さらに、無上正等覚にまで安住させるというのも、同じこと。様々な行為をしても、何一つ実体は無い。なぜなら、スプーティよ、諸々の存在は自性空で、全て幻のようなものだからだ。」)

(T5『大般若波羅蜜多經』卷第四十九)

衆生救済の利他行を旨とする大乘の修行者は、無所得 (何物にも囚われない) というあり方で様々な方便行を行う。しかし、彼らはどんなに多くの人々を救っても、それに囚われることはない。それは、この世界の諸存在は自性空で、全て幻のようなものだからである。一方、道信の法要の方でも、大乘の修行者は“生死入つて衆生を化度して而も愛見無し”、即ち、生死世間に自ら入つて人々を救っても、“救った”という見解を持たない、と言う<sup>9)</sup>。

道信の法要も、この「博陵王問答」の鏡像の喩えも、“色即是空”という本体の悟得に立脚し、“真空不空”なる利他の方便行を説く。それは、鏡像という世界の非実在性の静態的な把握に基づく、無所得空なる動態的な働きである。そして、この囚われの無い働きは、後の六祖慧能らに代表される無心、無念、無住という教えへと繋がる。

### 3 心の外に別の法無し

「博陵王問答」第八問は心外無法<sup>しんげむぼう</sup>についての問答である。第六問を承ける。

## Case 8

問ふて曰く、「覺<sup>よ</sup>に頼<sup>た</sup>つて萬法<sup>ばんぽう</sup>を知れば、萬法は本來然<sup>しか</sup>り。若し照用<sup>しやうゆう</sup>の心に假<sup>よ</sup>らば、只だ照用<sup>しやうゆう</sup>の心を得るのみにして、應<sup>まさ</sup>に心の裏<sup>うち</sup>の事ならざるべし。」師曰く、「覺に頼<sup>よ</sup>つて萬法を知れば、萬法は終に頼<sup>よ</sup>る無し。若し照用<sup>しやうゆう</sup>の心に假<sup>よ</sup>らば、應<sup>よ</sup>に心の外に在らざるべし。」

（博陵王問う、「覺知によって万物を知れば、万物はもとよりあるがままです。ですが、そこでもし [万物を] 心を働かせて認識したら、その認識して働いた心が得られるだけで、[万物は] 心の中の事となり得ないのではないのでしょうか？」

法融答える、「覺知によって万物を知れば、万物も結局 [覺知に] 依ることはない。だが、そこでもし心を働かせて認識したら、[万物は] 決して心の外には無いはずだ。」

（「博陵王問答」第八問）

“萬法は本來然<sup>しか</sup>り”とは、覺知によって万物が本來あるがままに存在していると知ること。“照”は見たり聞いたりしてその万物を認識する、“用”は心が働くこと。“照用”で見聞覺知（見たり聞いたり知覚する認識作用）の意<sup>(10)</sup>。博陵王は、万物に対して心が働けば、結局ただその（“見た”、“聞いた”という）認識の結果が得られるだけで、万物（境）と心との関わりは無いのではないかと疑う。これに対して、法融は次のように答える。

“萬法は終に頼<sup>よ</sup>る無し”とは、もちろん、“萬法は本來然<sup>しか</sup>り（あるがまま）”であるから、覺知によって万物が存在しているわけではない。しかし、覺知が万物を照すのは、「靈知自ら照し、萬法 如に帰す。（靈妙なる智慧が万物をおのずと照し、万物があるがままの状態に復帰する。『心銘』）」と歌うように、鏡がモノの姿をそのままに映して相離れないような心境一如の智慧である。そして、心境一如であるが故に、その心が働けば、見るもの聞くものそのままに自己の心である。つまり、万物は「応<sup>まさ</sup>に心の外に在らざるべし（心を離れて存在しない）」、即ち、この世界の万事万象は自己の心の投影ということになる<sup>(11)</sup>。

ところで、この“照用の心”は、寂靜の本体（心性）の認識作用であるが、対象を認識する働きではあっても、攀緣<sup>はんえん</sup>（主客対立の認識）のような分別では

ない。それは、『心銘』に、

心の浄らかならんことを欲得さば、無心に功を用ひよ。

縦横として照す無きは、最も微妙爲り。

法を知るに知る無く、知ること無ければ要を知る。

(心を浄らかにしたいなら、無心に修行することだ。)

自由自在で認識することが無いのは、殊に奥深い。

事物を知るのに“知る”ことが無く、知ることが無いから真髓が分かる。)

(『心銘』)

と歌い、また本問答でも、「恰恰として心を用うる時、恰恰として心の用無し。

(明らかに心が働いている時、明らかに心の働きは無い。「博陵王問答」第四問)や、此の知、自ら知る無し。“知る”を知るは会せざるに縁る。(この知るということから自ら知ることは無い。“知った”と思うのは分かっているからだ。「同」第三問)と説かれているように、照用であって“照用”ではない“無心”、“無照”、“無知”の働きである。そして、“無照”であるから、方法一如の境地が碍げられることはない。

さらに、この“照用の心”は、唐代の初めに菩提達摩に仮託して創られたとされる『無心論』にも<sup>(12)</sup>、

無心なりと雖復も、能く照用す。照用するも常に寂にして、即ち如如なり。

(無心でも、はっきりと認識して [心は] 働いている。認識し働いてもいつも静寂で、あるがまま。)

心無く、照す無く、亦た用ふる無し。

照らす無く用ふる無ければ、即ち爲す無し。

(心も無く、認識することも無く、[心が] 働くことも無い。

認識することも無く、働くことも無ければ、為すことも無い。)

(T85 積菩提達摩『無心論』)

と説かれ、『六祖壇経』でも同趣旨の言葉として、

善知識、真如の自性 念を起せば、六根に見聞覺知有りと雖も、萬境に染らずして真性は常に自在なり。“外、能く諸々の色相を分別するも、内、

第一義に於て動ぜざる”なり。

(諸君、真如の自性(心性)が念を起したら、六つの感覺器官(眼耳鼻舌身意)で見たり聞いたり知覚したりしても、どんな境にも囚われず、しかも真如の自性はいつも自由自在だ。“外に様々な事物の姿形をはっきりと認識して

も、内なる第一義の真如については微動だにせぬ(『維摩經』仏国品)”。

(T48『六祖大師法宝壇經』)

と説かれている。いずれも、見聞覚知等の認識がその働きをしっかりと果たし、しかも対境に囚われない無心の働きを言う。無心とは正念の働きであり、何も考えないことではない。唐代初めの禪宗思想が、本体の悟得から日常の様々な場面での働きの自覚に重点を移しつつあったことが以上の例から見て取れる。

さて、心外無法に話を戻すと、時代は下って五代十国の法眼宗の僧、天台徳韶(891～972)に次の偈がある。

通玄峯頂は是れ人間じんかんにあらず。

心の外まんもくに法無し。満目青山まんもくなり。

(天台山の通玄峰の頂上は、俗世を離れた見事な景色。

この心を措いて他に世界は無い。

ああ、見渡す限り、なんと美しい緑の山々なのだ。)

(T47『金陵清涼院文益禪師語録』)

これは徳韶が“如何なるかいかは是れ曹源そうげんの一滴水いってきすい(曹溪の六祖慧能大師より滴滴相承された正法をお示し下さい)”の問答を聞いて悟った心境を偈に託し、師の法眼文益ほうげんもんえき(885～958)に呈したものである。“通玄峯頂は是れ人間じんかんにあらず”は、彼が得た幽玄なる悟境を下界の世俗と隔絶した通玄峯頂上の絶景に喩える。“満目青山”は、前の句の“心外無法”に立った彼の境涯をそのままに頌う。六祖慧能より脈々と受け継がれる自性真仏の法を、自ら今ここに体现している、という意趣である<sup>(13)</sup>。

## まとめ

以上見てきたように、「博陵王問答」には、無分別智や後得智、そして鏡像の

喩えといった、大乘經典の教理を踏まえた議論が数多く見られた。無分別智や鏡像の喩えを用いるのは、四祖道信の法要にも見られたように、初期の禪宗思想の中でも割と古い思想である。一方、「博陵王問答」には、同時に“無心”や“無念”といった南宗禪系の思想も頻出する。つまり、古い思想と新しい思想とが混在しているということである。無分別智は、別の言葉で言えば、般若の智慧（prajñā 悟りの智慧）であるが、唐初の『無心論』には、“諸々の般若の中、無心般若を以て最上と爲す（様々な般若の智慧の中でも、無心の般若こそが最も優れている。）”と説き、また、『六祖壇経』にも、

善知識、何をか“般若”と名づくる？“般若”は、唐に“智慧”を言ふなり。一切の處所<sup>ところ</sup>、一切時中、念念愚ならず、常に智慧を行ずる、即ち是れ般若の行なり。（中略）善知識、若し甚深法界<sup>じんじんほっかい</sup>及び般若三昧<sup>い</sup>に入らんと欲さば、須<sup>すべから</sup>く般若の行を修め、《金剛般若經》を持誦すべし、即ち見性するを得ん。（中略）若し解脱を得れば、即ち是れ般若三昧にして、即ち是れ無念なり。

（諸君、“般若”というのは何か？“般若”とは、この中国の言葉では“智慧”の意味だ。そして、あらゆる場面、いついかなる時も、一念一念愚昧でなく、常にこの智慧を行じているのが般若の行（智慧の実践）だ。（中略）諸君、甚深法界（深遠なる真理の世界）と般若三昧（智慧の三昧）に入りたければ、この般若の行を修め、《金剛般若經》を受持し、誦誦するのだ。そうすれば、自らの本性を見ることができただろう。（中略）もし[心が]解き放たれるようになったら、それが般若三昧で、無念だ。）

（『六祖壇経』）

と説いている。修行者は般若の行（どこでも常に智慧を行じること）を修めることによって無念の般若三昧に入るということであるが、両書共に“無心、無念の般若（智慧）”を説く。このように、この時代には、教理的な強い無分別智という語は、無心や無念という修行者目線の動的な語に置き換えられるようになっていた。さらに、

譬へば、天鼓<sup>てんこ</sup>の如し。無心なりと雖復も、自然<sup>じねん</sup>に種種<sup>しゅじゆ</sup>の妙法<sup>いだ</sup>を出して衆生<sup>しゆじゆ</sup>を教化<sup>きやうけ</sup>す。又た如意珠<sup>にょいしゆ</sup>の如し。無心なりと雖復も、自然<sup>じねん</sup>に能く種種<sup>しゅじゆ</sup>の變現<sup>へんげん</sup>

を作す。而して我が無心も亦復た是くの如し。無心なりと雖復も、善能く諸法實相を覺了し、真般若を具へ、三身自在にして應用妨ぐる無し。

(例えば、初利夫にある太鼓は無心なのに、叩かずして様々なすぐれた教への音を発して人々を教導するように、また如意宝珠は無心なのに、ひとりだけで様々な宝物を現し出してくれるように、私のこの無心もそれと同じだ。無心であっても、万物のあるがままの姿をはっきりと覚知し、真実の般若の智慧を具足して、仏の三身(法身・報身・応身)は自由自在、人々に応じて囚われなく活動する。)

(『無心論』)

と説いているように、四祖の頃には般若系の無所得空の利他行であったものが、この時代には、無心の利他行という、より主体的な語へと変化を見せる。前述したように、無心とは何も考えないことではなく、“照”や“知”という分別を存しないことである。般若經典のいわゆる即非の論理は一切の事象の否定を前提とするが<sup>(14)</sup>、無心・無念はむしろ心の能動的な働きを肯定する。両者の意味するところは畢竟同じではあるものの、後者の主軸は、明らかに対象の側ではなく主体の側にある。「博陵王問答」は、これら初唐成立の『無心論』や『六祖壇經』に説く無心、無念の思想も十分に踏まえた議論を行っている。よって、本問答の成立は、四祖道信から六祖慧能の頃、即ち、禅觀修行の時代から無心の時代に移りつつあった頃に、『心銘』や『信心銘』よりも少し先に創られたと思われる。“心性”という本源を獲得した初期禅宗が、さらにそれを“無心”や“無念”という日常での心の自覚へと修行の場を展開しつつあったのを窺うのに、本問答は格好の資料であると言えよう。

キーワード

牛頭法融、四祖道信、博陵王問答、無分別智、般若經典、『無心論』、『六祖壇經』

註

- (1) 牛頭法融禅師の伝記と人物の虚構性については〔石野 2019〕参照。
- (2) 「博陵王問答」は禅の実践に関する問答であるが、“幻識の仮の働き(第二問)”や“境と覺の転変(第三問)”など、仏教教理学を踏まえた高度な心識論が数多く見受けられ

る。そこで、その心識論を解釈する為に唯識説を援用した。唯識 (vijñaptimātra) の vijñapti (識) は、動詞 vi√jñā (知る) の使役形 (vijñāpayati) の名詞形で “知らせる、現す” こと。mātra (唯) は複合語の後に付いて “ただ、のみ” を表す。この世界の諸事象は全て心のあらわれであるという意味。

『入無分別陀羅尼經』(Nirvikalpapraveśa-dhāraṇī) は無分別の世界とそこに入る方法を説く經典で、安慧 (Sthiramati) が無分別智と後得智の教証として引用する他、“カマラシーラの『第三修習次第 (3rd Bhāvanākrama)』やラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) の Sāratamā 等にも引用される” [松田 1996 p.96 註 36] ように、多くの典籍で二智の典拠とされる。なお、安慧所引の “ākāśasamatāyām” は、ギルギット写本では “samatalān” であり (旧レニングラード写本も同じ) [松田 同 p.96 l.7]、こちらに従う。“-tala” は複合語の末尾に付いて “~itself” の意味。

依他起性の喩えの箇所は、ギルギット写本は “pratibhāsa (影)” と “pratibimba (鏡像)” とを加えて八喩とし、“pratyeti (知る)” は “paśyati (観る)” に作る。

- (3) 『金剛般若波羅蜜經』では、三世心不可得について以下のように説く。

佛告げらく、「須菩提、爾所の國土中の所有衆生の若干の種の心を、如來は 悉く知る。何を以ての故に？如來は “諸々の心を説いて皆 ‘心に非ず’ と爲す。是れ名づけ て ‘心’ と爲せ” ばなり。所以は 何？須菩提、過去心は得べからず、現在心は得べからず、未來心は得べからざればなり。」 (T8 鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』)

“心” は、サンスクリット原文では “心の流れ (cittadhārā)”。心は未来から現在、現在から過去へという流れの中で、刹那という極めて短い一瞬の中に生滅を繰り返している。つまり、その瞬間ごと、心は新たに生まれ変わっている。そこに過去から現在へと至り、おそらくは未来へと繋がるであろう心の流れ (連続性) を想定し、それ (自己の心というもの) を実体視するのは分別であり、心の流れそのものではない。心の流れとは、いわば “生きもの” で、三世のどの時点であれ、“これが心だ” と認識によって分節され得るものではない。この “心に非ざる心” を知っているのが如來である。

Bhagavān āha, “yāvantaḥ Subhūte, teṣu lokadhātuṣu sattvāḥ, teṣām ahaṃ nānābhāvāṃ cittadhārāṃ prajānāmi / tatkaśya hetoḥ? ‘cittadhārā’, ‘cittadhāre’ti Subhūte, adhāreṣā, tathāgatena bhāṣitā, tenocyate ‘cittadhāre’ti / tatkaśya

hetoh? atītam Subhūte, cittam nopalabhyate / anāgatam cittam nopalabhyate /  
pratyutpannam cittam nopalabhyate //18//

(世尊は言われた、「スプーティよ、この世界の生きとし生ける者達の様々な心の流れが私には分かる。というのは、スプーティよ、『心の流れ』、『心の流れ』とかいうそんな流れなどはない。だからこそ、『心の流れ』と言う』と如来が説かれているからだ。つまり、スプーティよ、過ぎ去りし心は認識されぬし、未だ来たらざる心は認識されぬし、現在の心も認識されぬということだ。)

(Vajracchedikā nāma trīṣatikā prajñāpāramitā Vaidya75)

- (4) 「博陵王問答」には、「無心恰恰用」、「從空本無念」、「無念爲眞常」、「無念大獸吼」といった無心・無念の他、「無知」や「無簡」などの無の思想が説かれている。一方、『六祖壇經』は無念を教えの根本に据える。

善知識、我が此の法門は、從上より已來、先づ無念を立てて宗と爲し、無相を体と爲し、無住を本と爲す。(後略) (諸君、私のこの教えは、歴代の祖師方以來、まず第一に、無念をおおもとに、無相を本体に、無住を根本と立てている。(後略))

(『六祖壇經』)

- (5) 『大般若波羅蜜多經』はいわゆる依他の十喩を説く。

復た無量無数の菩薩摩訶薩衆有り、(中略) 善く諸法を觀るに、皆幻事・陽焰・夢境・水月・響聲に同じく、亦た空花・鏡像・光影の如く、又た變化及び尋香城に等しく、皆實無くして唯だ現現れて有るのみなることを知る。

(さらに、数えきれないくらい多くの大乗の優れた修行者達が列席した。彼らは、(中略) 様々な存在は全て幻・陽炎・夢・水面の月・こだま・空中の華・鏡中の像・影・變化・ガンダルヴァの城市(蜃気楼)のようなものと見て取り、いづれも実体が無く、ただ現象として現れているにすぎないと分かっていた。)

(T7 玄奘訳『大般若波羅蜜多經』卷第四百一)

- (6) 「博陵王問答」第三問は境と覺の轉變についての議論。  
(7) 「博陵王問答」第五問は方便説法についての議論。  
(8) 道信の法要では、如来の法身を鏡に、世界のあらゆる現象をその鏡に映る像に喩える。よって、如来の説法も無自性空の鏡像であり、「如来が教えを説いている」と考えるのは衆生の妄想だと言う。

正に如来の法性身の清淨圓滿なるを以てなり。一切の像類悉く中に現ずるも、而



れども法性身は無心に起作す。頗梨の鏡の高堂に懸在れるに、一切の像悉く中に現じ、鏡も亦た無心に能く種種を現ずるが如し。經に云く、「如來の世に現じて法を説くは、衆生の妄想の故に」と。今、行者、若し心を修めて盡く淨くせば、則ち知る、如來の常に法を説かざることを。

〔相貌無き如來の法身が色身を現じて説法するのは〕如來の法身（真如）が清らかで全てを具えているからに他ならない。あらゆる事物の姿が全てそこ（法身）に映し出されるが、法身は無心に働いている。例えば、水晶で作られた鏡が高殿に懸けられていて、ありとあらゆる事物の姿がそこに映り、鏡も無心に様々な事物の姿を映し出しているように。ある經典にはこう言う、「如來が世に現れて教えを説くといふのは、人々の妄想による。」と。今もし修行者が自己の心を修めてすっかり清らかにしたなら、「如來はいつだって教えなど説いていない」ということが分かるだろう。）

（T85 淨覺編『楞伽師資記』道信章）

(9) 道信章の当該箇所は、無所得空に立脚した利他行を説く。

若し“衆生に生死有り。我は是れ能度にして、衆生は是れ所度なり”と見ば、“菩薩”と名づけず。衆生を度するは空を度するが如し。虚空、何ぞ曾て來去する有らん。『金剛經』に云く、「無量の衆生を滅度せしむるに、實に衆生の滅度を得る者有る無し。」と。

（もし“人々は生死の迷いの中にいる。私は救う側で、彼らは救われる側だ。”などと考えたら、“大乘の修行者”とは呼ばれぬ。人々を〔彼岸に〕渡すのは虚空を渡すようなものだ。虚空は行ったり来たりなどしないだろう。『金剛般若經』にも言うておるぞ、「教えきれないくらい多くの人々を涅槃に渡しても、誰一人渡った者はいない。」と。）

（『楞伽師資記』道信章）

(10) 北宗の文献である神秀の『大乘五方便』は心の体・用（本体と作用）を説明するにあたり、“照用”を見聞覚知とする。

問ふ、「云何なるか是れ體？是没なるか是れ用？」答ふ、「念を離るる、是れ體にして見聞覚知、是れ用なり。寂は是れ體、照は是れ用。寂にして而も常に用ひ、用ひて而も常に寂なり。（問う、「どういふもの心の本体で、どういふものが作用なのでしょうか？」）答える、「念慮を離れているのが本体で、見たり聞いたり知覚したりすることがその働きだ。静寂なるものが本体で、認識がその働きだ。静寂であっていつでも働き、働いていていつも静寂だ。」（神秀『大乘五方便』第三号本（1-1-6）〔鈴

木 2000a p.192]

- (11) 心外無法は初唐の文献に散見する。『六祖壇經』では、自らの空なる自性（心性）の中に万物があるとす。

善知識、世界の虚空は能く万物の色象を含む。日月星宿、山河泉源溪澗、一切の樹木、悪人善人、悪法善法、天堂地獄、一切の大海、須弥の諸山、總て空の中に在り。世人の性空も亦復た是くの如し。善知識、自性の能く万法を含むは是れ“大”なり。  
万法は善知識の性中に在り。

（諸君、この現象世界の虚空は様々な姿形をしたありとあらゆるものを包み込んで  
いる。太陽や月や星たち、山や河、滾々と沸き出づる泉に谷川を流れゆく水、多種  
多様な樹々、悪人あり善人あり、悪いことや善いこと、天界から地獄まで、あらゆる  
大海原、須弥山とそれを取り囲む山々、、なにもかもこの虚空の中に在る。世の  
人々の空という自性（心）もそれと同じこと。諸君、人々の自性が万物を包摂して  
いるのが“大（「摩訶般若波羅蜜の摩訶）」だ。万物は君たちの自性の中に在る。）

（『六祖壇經』）

善知識、悟らざれば即ち佛は是れ衆生。一念悟る時は衆生は是れ佛なり。故に知る、  
万法は盡く自心に在ることを。（諸君、悟らなければ仏もただの人。一念の中に〔自  
性を〕悟つたら、ただの人も仏だ。だから分かるだろう、この世のありとあらゆる  
ものが全て自らの心に在るということが。）

（『六祖壇經』）

始めて知る、心の外に物無く、物の外に心無きことを。

（そこで彼は、この心を離れて万物は無く、万物を離れて心は無いことをようやく  
知ったのであった。）

（『無心論』）

- (12) [田中 1971 p.17] は無心論の成立について、“主題の「無心論一卷」の下に「釈菩提達摩製」とあるが、既に早く矢吹氏が「太上」を以って「如来」を解釈する点をはじめ、文体内容共に達摩の親撰ではなく、唐以後達磨に仮託したいわゆる達磨論の一種とされていたものである。”と説明する。

- (13) 六祖慧能の遺偈（自性真仏偈）には次のように言う。註(11)も参照。

自性若し悟らば、衆生は是れ仏なり。（中略）汝等が自心、是れ仏なり。更に狐疑すること莫れ。外に一切の物にして能く建立するもの無し。皆是れ本心、万種の法を

- 生ずるなり。(もし自己の本性を悟ったら、人々は仏だ。(中略) 君たち自身の心が  
仏なのだ。あれこれと疑うてはならぬ。心を離れて成立しうる物など何一つ無い。  
全て本来の心がありとあらゆる種類の事物を生み出しているのだ。) (『六祖壇經』)
- (14) 即非の論理とは、“A=非 A、非 A=A (AはAではない。だからこそ、Aだ)”とい  
う『金剛般若經』で説かれる定型句である。まず、A というものに対する世間的な分  
別や概念を離れることによって、本当のAの姿が見えてくるという論理 ([鈴木 2000b  
p.p.380-384])。もちろん単なる理屈や理論ではなく、自己を空じた如来の智慧におの  
ずと照らされる世界を言う。例えば、
- 世尊、如來が説かれし所に、“三千大千世界は則ち世界に非ず。是れ世界と名づく。”  
と。(世尊よ、“‘はてしなき宇宙’ というのは宇宙ではない。だからこそ、‘はてし  
なき宇宙’ と言う”と如来は仰せです。) (『金剛般若波羅蜜經』)

## 参考資料

### 一次文献

1925 Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi: deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā  
et Triṃśikā*. Paris.

### 二次文献

- 1952 岩波書店 宇井伯寿『唯識三十頌釈論』
- 1953 岩波書店 宇井伯寿『唯識二十論研究』
- 1981 筑摩書房 柳田聖山 初期の禅史 I 『禅の語録』
- 1995 たちばな出版 中川孝『六祖壇經』
- 2000a 岩波書店 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第三卷
- 2000b 岩波書店 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第五卷
- 2003 岩波書店 中村元・紀野一義訳註『般若心境・金剛般若經』  
(論文)
- 1971 田中良昭 敦煌禅宗資料分類目録初稿 II 禅法・修道論  
駒沢大学仏教学部研究紀要 (29)
- 1996 松田和信 *Nirvikalpapraveśadhāraṇī*——梵文テキストと和訳——  
佛教大学総合研究所紀要 (3)
- 2019 石野幹昌「博陵王問答」に見られる諸問題——禅観から禅へ——

『東海佛教』第 64 輯

その他、原典資料として、SAT 大藏経テキストデータベース、及び、GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia を用いた。