第一部　初期禪宗思想と中國佛教

第一章　佛性の問題

―頓悟との關連において―

一　はじめに

中國佛教における佛性思想の流れは、遙か羅什の時代にまで遡ることができる。以來、中國佛教の歩みとともに、この思想もまた大きく成長し、中國の土壌に深く廣い根を張るにいたるが、唐代において、途轍もない危機が訪れる。すなわち、玄奘の招來した唯識思想と、これを基盤とする法相唯識の成立である。

法相唯識は、佛性のみならず、多くの點で、中國佛教の大きな流れを切斷し、逆行させるような形で登場する。中國佛教は、これによって大混亂に陷るが、同時に、この混亂の渦のなか、新しい思想、新しい佛教の模索が活發化してくる。すなわち、傳統的中國佛教というテーゼと、法相唯識というアンチテーゼの激突により、空前の規模で、中國佛教は攪拌されたのであり、中國佛教界は、ここに一箇の思想の坩堝と化したのであった。

こうした狀況のなかで、「佛性」についても、あらたに法相唯識を踏まえた上で、これを再び中國佛教の本道に据えることが、緊急の課題として求められた。中國佛教が、これにどう對處し、どう解決していったか、その委曲を盡くすことは、もとより小論のよくするところではないが、初期禪宗集團との關連において、問題の一端を探ることにしたい。

鳩摩羅什の活動により、中國佛教は本格的な研究の基盤が据えられ、その門下からは、僧肇のような、遙か後世の禪宗にさえ影響を與えるような、秀れた人材が輩出したが、なかでも、道生は、「頓悟成佛」と「悉有佛性」という、當時の思想水準を遙かに超出した二つの學説を提示し、佛教界を騒然とさせたのであった。このうち、「頓悟成佛」のほうは、潜在的には次第に大きな流れとなり、隋代には、ほとんど開花寸前の萌しを見せるにいたったが、全面的に顯在化するには、唐代の禪宗集團の出現を待たねばならなかった。

一方、「悉有佛性」のほうは、發表された當初こそ、強い反對に遭い、道生は擯斥の憂き目をみるが、曇無讖による『大般涅槃經』の譯出とともに、速やかに中國佛教界に受容され、深く根付いてゆき、ついには佛陀至高の教えとして、教相判釋の最高位に置かれるまでに至る。これが典型的に見られるのは、江南で盛んであった五時教判で、その代表的主唱者としては、慧觀①と劉虬（四三八―九五）がある。

慧觀の五時教判では、まず、全佛教が頓教（『華嚴經』に相當）と漸教とに分けられ、漸教のうちに五時を開く。この五時教は、三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教の五つからなるが、「聲聞人の爲に四諦を説き、辟支佛の爲に十二因緣を演説し、大乘人の爲に六度を明かす」のが別教であり、これら聲聞・緣覺・菩薩の三乘を通じて説かれる『般若經』が通教、さらに「菩薩を讃揚し、聲聞を抑挫」する『維摩經』『思益經』が抑揚教とされる。方便的なものから、本質的なものへと佛の教えが展開してゆくわけであるが、聲聞を否定し、菩薩を肯定するところから、次には三乘そのものを一佛乘へと歸入させる『法華經』が、第四に「同歸教」として設定される。さらに、これを超えて、絶對的眞理である佛の常住を全面的に示したのが、『涅槃經』であり、これが「常住教」として、佛説の究極として最後に位置づけられる②。

慧觀の教判では、『涅槃經』を至高の教説としているとはいえ、佛身常住思想が前面に出て、悉有佛性思想のほうは必ずしも

明確な基準としては見えてこないが、劉虬の五時教判では、『法華經』と『涅槃經』の位置關係を論じ、「法華經は悉有佛性と法身常住を明らかにしていないから不了義教、涅槃經はこれを明確に主張しているから了義教」として、明確に悉有佛性を教判の基準として活用している。

四、佛成道已四十年後、於八年中、説法華經。辯明一乘破三歸一。未説衆生同有佛性、但彰如來前過恆沙未來倍數、不明佛常。是不了教。五、佛臨滅度、一日一夜、説大涅槃、明諸衆生悉有佛性、法身常住。是其了義。（『大乘義章』巻一、大正四四・四六五頁a）。

このように、『涅槃經』の思想に魅せられ、これをすべての經典の頂點に置こうとする涅槃至上主義に對し、隋代の慧遠や吉藏は、一種の經典相對主義の立場を取った。すなわち、佛身常住や悉有佛性を説くのは、『涅槃經』だけではなく、『法華經』や『般若經』にも、それが説かれているとしたのである。たとえば、慧遠は、『大乘義章』の「衆經教迹義」に、次のように言う。

若言法華未説佛性、淺於涅槃、是義不然。如經説性即是一乘、法華經中辯明一乘、豈爲非性。又法華中、不輕菩薩、若見四衆高聲唱言、汝當作佛、我不輕汝。以知衆生有佛性、故稱言皆作。但言皆作即顯有性。（大正四四・四六六頁ab）

『涅槃經』には「性即是一乘」と言っている。すなわち、『涅槃經』自身の主張するところから、佛性と一乘とは同じものを意味する。それなら、『法華經』には一乘を説くのだから、佛性を説いていることになる。さらに、『法華經』の「常不輕菩薩品」では、常不輕菩薩が人々を見るたびに「汝當作佛、我不輕汝」と大きな聲で言った。これは、衆生に佛性のあることを知っているゆえに「みな佛とならん」と言ったのであるから、悉有佛性を明示したものである。大略、慧遠はこう論じている。

ここには、『法華經』と『涅槃經』とを同等と評價する立場がはっきり出ている。すなわち、慧遠によれば、『法華經』は一乘思想の書であると同時に、『涅槃經』と同じく佛性思想を説くものでもある。このように、一乘と佛性とは、慧遠において、完全に一體化した形で把握されていた。

同等視されるのは、『法華經』と『涅槃經』だけではない。慧遠は、大品般若・法華・涅槃の三經を等價と見ている。すなわち、『大品般若經』にも一乘思想および佛性思想が説かれているとするのである。たとえば、『大品般若經』における一乘思想の存在については、次のように論じている。

若言般若不破三乘、淺法華者、大品經中舍利弗問、若都不退、空復不異、何故得有三乘差別、不唯一乘。須菩提答、無二無三、若聞不怖、能得菩提。此與法華無二無三、其言何別而言非是破三歸一。（大正四四・四六六頁a）

同様に、『大品般若經』に佛性思想があると主張して、次のように言う。

若言般若不説佛性、淺於涅槃者、經説佛性、亦名般若波羅蜜、亦名第一義空。大品所説般若及空、即是佛性。云何説言不明佛性。又大品中、宣説眞如實際法性。龍樹釋言、法名涅槃、不戲論法。性名本分、猶如黄石金性、白石銀性。一切衆生有涅槃性。此與佛性、有何差別而言不説佛性。（大正四四・四六六頁a）

般若・法華・涅槃に限らず、慧遠はさらに多くの經典を究竟了義經とし、三經と等價なものとしている。

如雙林前、宣説勝鬘・楞伽・法鼓・如來藏經・鴦掘摩羅・寶女經等、皆是圓滿究竟了義。何獨涅槃偏是了義。（大正四四・四六六頁b）

このように、慧遠においては、『涅槃經』の絶對優位性は否定され、多くの經典がこれに匹敵する「圓滿究竟了義」として把握されたが、逆に言えば、これは『涅槃經』に説かれる二つの根本思想、「佛身常住」と「悉有佛性」が、いかに深くまた廣く、中國佛教に受容され、常識化したかを示している。もはや『涅槃經』に特定できないほど、それは常識化した思想となったのであり、すべての經典にこれを見いだすほど、徹底して、中國佛教者の意識に根付いたのである。一言でいうなら、佛身常住と悉有佛性なしには、もはや中國佛教は立ち行かなくなったのである。

同様の事情は、吉藏にも明確に見てとることができる。實際、『法華玄論』巻第四には、次のように、佛性が一乘の體、あるいは佛道そのものの根幹であることが強調されている。

> 問、眞如佛性、云何爲乘體也。答、唯有眞如佛性爲眞實。修萬行爲欲顯此佛性。佛性顯故名爲法身。此三要相須。以佛性是本、故名爲因。雖有因、復須緣因。因緣具故得果。（大正三四・三九〇頁c）

すなわち、吉藏によれば萬行を修するのも、ひとえに佛性を顯現せしめんがためであって、佛性はすべての根本であり、唯一の眞實なるものである。いかに佛性を全現させるか、それが佛道の全てであると吉藏は考えていた。從って、『法華經』に佛性が説かれていることを證明することは、『法華經』の價値と直結した重大問題であり、一乘思想の價値そのものとも直結している。さらに言うなら、これはひとり『法華經』にとどまらず、三論宗の所依とする重要經典、般若系の經典についても言えるはずで、佛性が佛教の根本である限り、般若經典にも佛性が説かれていなければならないことになる。つまり、吉藏もまた、慧遠と同様、經典相對主義の立場に立っていた。

實際、吉藏はこれらの經典を本質的には同じものとし、ただその強調する側面が異なるに過ぎず、相補的な關係にあるものと見なしている③。この點については、『法華玄論』巻三の末尾に『法華經』『般若經』『涅槃經』『維摩經』『華嚴經』の相互關

係に對する非常に精細な論述があり、最終的に次のように言うことからも分かる。

> 衆經皆有傍正二義。波若廣破有所得明無依無得爲正宗、佛性一乘爲其傍義。法華廣明一因一果爲其正宗、無所得及佛性爲其傍義。涅槃廣明佛性常住、爲斥無常之病爲其正宗、一乘及無所得爲其傍義。又衆經逗縁不同、互相開避。波若已廣明無所得實相、故法華不明之。未廣説一乘因果、故廣明之。法華已明一乘因果、故涅槃不廣明之。未廣明佛性常住、故廣説之。（大正三四・三八八頁b）

さらに「又唯是一道三義説之」と言い、「又須領衆經顯道無異而作異名説之」と言い、「一乘是佛性異名」「波若是涅槃異名、佛性別稱。但隨諸衆生力爲之立異字。如將息病人、以一種食作諸異味」と言っており、吉藏がこれら大乘經における主要經典を、衆生の必要に應じて論點ないし説きかたを變えたものに過ぎず、本質的には同一・等價値とみなしていたことは明らかである④。

隋代三大論師のうち、殘りの一人である天台の智顗は、慧遠や吉藏とは立場を異にし、『法華經』を至上とし、『涅槃經』をこれに準じるものと見、『般若經』はこれに劣るものと明確に規定したが、法華を至上としたゆえに、なおさら、『法華經』に佛性思想が説かれていることを強調してやまなかった。すなわち、佛性思想の重要性は、智顗においても少しも變わることはなかった。重要であるがゆえに、これを『涅槃經』の專賣特許とすることを許さず、逆に『般若經』『法華經』にも説かれているものとした。この點では、慧遠、吉藏の立場と共通する部分がある。『法華玄義』巻十上で、智顗は次のように言っている。

> 若言不明佛性法身常住者、共般若可非佛性法身常等、不共般若云何非佛性耶。大經云、佛性有五種名、亦名首楞嚴、亦名般若。般若乃是佛性之異名、何得言非。彼即救言、經稱佛性亦名般若者是三德之般若。何關無相之般若。若爾者、涅槃第八何意云、如我先於摩訶般若中説我與無我其性不二。不二之性即是實性、實性之性即是佛性。如此遙指明文灼然。何意言非。又涅槃佛性、顯是法性常住不可變易。般若明實相實際不來不去、即是佛無生法、無生法即是佛。二義何異。故知法性實相即是

正因佛性、般若觀照即是了因佛性、五度功德資發般若即是緣因佛性。此三般若與涅槃三佛性、復何異耶。（大正三三・八〇一頁c）

これは、南地の五時教判を論駁するなか、『大般若經』にも佛性思想が説かれていることを論ずる部分であるが、小乘と共通の般若（共般若）は、なるほど佛性や法身の常住と等しいとは言えないかもしれないが、大乘の菩薩、それも最高のレベルにある菩薩のためにのみ説かれる般若（不共般若）は、佛性と同じものにほかならない。[5] その根據として、智顗は『涅槃經』を引き、「般若は佛性の異名」と斷じている。

ここで、『涅槃經』に「佛性は般若である」というときの般若は「三德の般若」であって、「無相の般若」ではない、という反問が設定されるが、これに對しては、『涅槃經』が「如我先於摩訶般若中説我與無我其性不二」というのを根據に、我・無我の不二とは、その本質を言えば實性であり、實性とは、畢竟、佛性にほかならないとする。さらに、『涅槃經』の佛性と般若の同一性を強調するために、『涅槃經』のそれは法性であり、常住にして變易しないものであるが、『般若經』もまた、實相實在は不變不易であり、それがそのまま佛であることを明かすから、兩者の意味に違いはないと論じ、三般若と三佛性の對配まで行なっている。

また、『法華經』に佛性説のあることについても、次のように論じている。引用されているのは、世親の『法華經論』である。これは、印度人による法華經註釋書として、唯一翻譯されたものであり、吉藏も盛んに活用している。[6]

又云、我不敢輕於汝等、汝等皆當作佛、即正因佛性。又云、爲令衆生開佛知見、即了因佛性。又云、佛種從緣起、即緣因佛性。法華論亦明三種佛性。論云、唯佛如來證大菩提、究竟滿足一切智慧。故名大。言我不敢輕於汝等、汝等皆當作佛者、示諸衆生皆有佛性也。經論明據、云何言無。（大正三三・八〇三頁a）

これらはほんの一例であるが、隋代を代表する論師たちが、佛性説を主要經典に通有のものと見ていたことは明らかであり、いかに悉有佛性の思想が中國佛教の根底深く達したかを物語っている。『涅槃經』と『法華經』の二つは、中國で非常に盛んに研究され、隋代には、本來『涅槃經』の思想的特徴である「悉有佛性」と「佛身常住」が、『法華經』にも説かれているとされたのであるが、『涅槃經』と『法華經』との思想的交錯によって、もう一つの重要な發想が生み出される。それは、一乘思想と佛性思想の直結である。

元來、一乘思想は、佛性思想と結び付く内的動機を持つ。すなわち、三乘という多様性の象徴を、一乘という一元性へと收斂することは、多様な存在の根底に、一つの普遍性を措定することになるからである。「乘」が乘物である限り、そこに收容された人間は、同じゴールへと達する。それはすでに乘物の機能であって、そこに收容された箇々の人間の能力とは關係ない。そして、『法華經』は、「三乘」という多様な乘物は實在するものではなく、實際には、唯一、「菩薩乘」という乘物だけしかない、という。とすれば、すべての人々は、能力のいかんにかかわらず、この唯一の「乘物」に、すでに收容されているのであり、やがて、「佛」という、同じ目的地に到達することになる。一乘思想と悉有佛性思想との内的相似は、すでに明らかであろう。

一乘思想の根據となる、もう一つの代表的經典、『勝鬘經』で、一乘を非常に明確に「如來藏」と定式化するのも、この意味で偶然ではなく、むしろ必然のことである。世親の『法華經論』も、また、非常に明確に一乘思想を佛性との關連で捉えている。このように、一乘思想は「佛性」という問題、つまり、我々は果して成佛できるのかどうかという、およそ宗教として、もっとも根本的な問題と直結するゆえに、その重要性には決定的なものがあった。

具體的には、隋代の三大論師たちは、どのように一乘と佛性とを直結したか。たとえば、慧遠の場合は、次のように言っている。

問曰、乘者人之所行、三乘人別。隨人説乘、乘應定別。云何爲一。釋言、此以理一故爾。故經中説、三乘雖異、同一佛性。

其猶諸牛色雖種種、乳色無別。三乗如是、佛性無別。性無別故、證之未圓、唯一佛因。證之圓極、唯一佛果。是故就實唯一大乗。（『大乗義章』大正四四・六四八頁c）

ここでは、「乗」とは人の行ずるものとして捉えられ、三乗という「人」の區別があるなら、「乗」にもまた必然的に區別があるはずであり、「一」とすることはできないのではないか、という問が設定されている。答は、三乗という多様性の底に通貫する「理」の一元性によっており、さらにこの「理」は「佛性」と言い換えられている。すなわち、一乗の根據は、一元的理性たる「佛性」にあり、これが唯一の「因」であるゆえに、その結果である「果」も必然的に唯一の「佛」となる。すなわち、すべての人間は、この「佛性」という乗物によって、等しく「佛」というゴールへ到達する。これが「唯一大乗」である、と慧遠は言う。一乗と佛性との直結は、明らかであろう。

はじめて悉有佛性を唱えたのは、道生であるが、彼はまた『法華經』に關する註釋を撰しており、それが現存している。しかし、一乗と佛性との直結については、その萌芽は見られるものの、まだ吉藏や智顗に見られるような明確な定立はなく⑦、梁代を代表するとされる法雲の『法華疏』にも見られない⑧。これに對し、隋代の三大論師、慧遠、吉藏、智顗には共通して見られ、この意味で隋代の思想と言ってよいであろう。

すでに隋代において、共通の認識として、一乗と佛性とが直結されていたことは、重要である。それは、唐代における初期禪宗を考える上でも、一つの鍵になる。たとえば、初期禪宗において、「最上乗」を始めとする「乗」に關する言葉が散見するが、これは隋代以降の思潮のなかでは、また「佛性」を示唆するものであり、その言葉の持つ重みは、極めて大きい⑨。

かくして、頓悟と佛性という二大思想は、隋代にいたって非常に深く中國佛教に浸透し、その根底をなすに到ったが、こうして出現してきた中國獨自の佛教體系に對して、眞っ向から對立したのが、玄奘の招來した唯識教學を根幹として展開した、唯識法相宗であった。法相教學は、修行の階梯を嚴密に規定し、華嚴のような「初發心便證正覺」という發想を認めない。

「又即於此一一住中、經多俱胝百千大劫、或過是數、方乃證得、及與成滿[10]」と言うように、十地の一つをとってみても、これを成就するには途轍もない時間を要するのであり、佛にいたる全行程を踏破するのに、どれほどの時を要するか、「然一切住、總經於三無數大劫、方乃圓證」と一應の言葉を當てはめてはみても、およそ見當もつかない時間としか言いようがない。さらに、無限の時間を經ても、必ず成佛するというなら、まだ救いもあるが、法相教學は、これさえ認めなかった。すなわち、成佛不可能な存在（無性種姓）を認める五性各別説による、悉有佛性説の否定が主張されたのであった。

これがいかに衝撃的な影響を中國佛教にもたらしたか、隋代を通じて、頓悟思想と佛性思想が根底深く根を張っていた分に比例して、そのアンチテーゼとして法相教學の出現はまさに脅威であった。特に、玄奘の努力と天才によって、當時最新の印度直輸入の佛教として、語學的嚴密を期し、極めて體系的網羅的に導入され、さらにこれを國家事業として、朝廷そのものが支援したことから、思想的にも政治的にも、その影響は極めて廣範かつ深刻であった。いわば、中國佛教の大きな流れが、ここで切斷され、逆流させられようとしたのであり、傳統的思想と法相唯識思想との對立は、大きな渦となって、從來にない佛教界の活性化を生ずることになった。

もちろん、中國佛教の大きな流れを堰止めることは、實際には不可能で、その前に投じられた唯識教學という巨石を、いかに乘り越えてゆくかというところに、實質的な問題の焦點があった。すなわち傳統的な中國佛教の一切を踏まえて、法相唯識教學に對處し、新しい總合佛教を創出すること、これが當時の佛教者たちに課せられた最大の課題だったのである。このほとんど不

可能とも見えた難題を、教學的土俵の上で、鮮やかに解決してみせたのが、ほかならぬ法藏による華嚴教學であった。

法藏は、華嚴宗の獨立宣言の書とも言うべき『華嚴五教章』のなかで、法相唯識を「大乘始教」と規定し、小乘につぐ低い位置に抑えているが、始教が「無性衆生」を容認し、終教が「悉有佛性」の立場を取ることを説明したあと、次のように言っている。

問、前始教中、決定説有無性衆生。此終教中、竝皆有性。云何會通。答、亦論自有釋。故佛性論第二卷云、何故復有經説闡提衆生決定無般涅槃性。若爾二經便自相違。會二説、一了一不了、故不相違。解云、若小乘中、但佛一人有佛性。餘一切人皆不説有。若三乘始教中、以漸異小乘故説多人有、猶未全異彼故許一分無性。是故論中、判爲權施不了説也。（大正四五・四八六頁c）

要するに、「無性」説は、小乘に毛の生えたようなもので、權教かつ不了義の説に過ぎないと法藏は斷じる。これを論證するために、あえて「悉有佛性」に對する論難を想定し、これを論破することによって、「是故雖欲避上諸失、建立無性、不謂彼過還墮此宗。是故、無性非爲究竟了義也」と結論づけようとする。その論難とは、次のようなものである。

問、若依終教、一切衆生皆當作佛、即衆生雖多、亦有終盡。若如是者、最後成佛、即無所化。所化無故、利他行闕。利他行闕成佛、不應道理。又令諸佛利他功德有斷盡故。如其一切盡當作佛、而言衆生終無盡者、即有自語相違過失。以無終盡者、永不成佛故。又如一佛度無量人、於衆生界有損以不。若有漸損、必有終盡。有損無盡、不應理故。若無損者、即無滅度。有滅無損、不應理故。依如是等道理、佛地論等、由此建立無性有情、離上諸過失。此義云何。（大正四五・四八七頁a）

論難の要點は、「悉有佛性」ですべての人間が成佛すれば、教化すべき衆生というものがいなくなってしまい、利他行が不可

能になるため、「利他の功徳によって成佛する」という大乗佛教の公式が成立しなくなり、最後の人間は、成佛が不可能になる、というものである。この難點を救うためにこそ、『佛地論』などにおいて、「無性有情」を設定したのである、と論難者は迫る。

これに對する答は、かいつまんで言えば、『不増不減經』『文殊般若經』などを引いて、衆生界はあたかも虚空のようなもので限りがなく、成佛不成佛にかかわらず、衆生は増えも減りもしないとする。また、成佛に必要な利他行を可能にするために、「無性有情」があるとするなら、その利他行は、いくら行なっても決して誰も成佛させることのできない利他行であり、利他行として不完全なものにならざるをえない。そもそも菩薩は自利より利他を優先し、他者が成佛しないうちは、自ら成佛しないとするものであるから、無性有情が存在すれば、自らも成佛できないことになる。ましてや、自らの成佛のために、無性有情を設定するなど、論外と言わざるをえない、とする。

次に終教は、「即就眞如性中、立種性故、則遍一切衆生。皆悉性故」（大正四五・四八六頁b）というように、眞如をもとに種性を發想するから、「悉有佛性」ということになるのであるが、ここで、次のような疑問が提出される。「夫論種性必是有爲、如何此教約眞如爲種性耶」（大正四五・四八七頁c）。

もともと、法藏は「種性差別」を行なうと言い、五教のそれぞれの分齊に應じて、佛性觀がどのように變化するかを論じようとするのであるが、「種性」というのは、大乘始教たる唯識系の用語であり、「就有爲無常法中、立種性」（大正四五・四八五頁c）というように、これは「有爲法」とされる。眞如は「無爲法」とされるが、『起信論』のような隨緣作用は全くなく、純粹な理性であるとみなされる。すなわち、眞如に對しては、「不變」の側面しか許さないのが法相唯識系の特徴である。

従って、始教の「種性」という用語の規定から言えば、眞如をもとにして種性と言うことは、矛盾である。たとえば、「佛種性」を持つものは、それに相應する「無漏種子」を持っており、この無漏種子が活性化し、増長することによって、佛果を得るに到るのであり、「佛種性」たる「無漏種子」は、現象世界で活發に活動する「有爲法」にほかならない。始教では、眞如は現象の基體ではあっても、これが直接現象世界に働きかけることは許されないから、「佛果」を實現する「種性」の役割を果たし

ようがない。「眞如に約して種性と爲す」というのは、この立場から言えば、いかにも奇妙である。

法藏は、これに對して、「以眞如隨緣、與染和合、成本識時、即彼眞中、有本覺無漏。内熏衆生、爲返流因、得爲有種性」（大正四五・四八七頁c）と説明し、眞如の「隨緣」の側面を「種性」となすことができる、と論じている。「本覺無漏」を、その働きから考えて、始教の「無漏種子」に相應するものと見ることができる、というのである。要するに、終教では『起信論』の「本覺」を種性と見なすのであり、『攝論』の「解性」、『佛性論』の「自性清淨心」、『涅槃經』の「第一義空」なども、これと同じであるとする。これは、始教と終教との決定的な相違の一つにほかならない。

さて、始教が「五性各別」、終教が「悉有佛性」であるとすると、頓教では、佛性はどのように把握されるのであろうか。法藏は、これについて、次のように言う。

> 三約頓教明者、唯一眞如、離言説相、名爲種性。而亦不分性習之異。以一切法由無二相故。是故諸法無行經云、云何是事名爲種性。文殊師利、一切衆生皆是一相、畢竟不生、離諸名字。一異不可得故是名種性。以此準之。（大正四五・四八七頁c）

頓教では、言語表現不可能な、「唯一眞如」を佛性と捉える。相對的な二相を離れ、無相なる一相しかないから、そこには、終教におけるような「性種性」「習種性」（法相唯識で言う「本有種子」「新薫種子」）といった區別はない。「一」とも言えず、「異」とも言えない眞如そのものを、ずばりと種性（佛性）とするのが、頓教にほかならない。終教では、「眞如」に基づきながらも、なお「本覺」などといった、いわば媒介物を經ることによって、始教の「種性」とできるだけ類縁關係を維持していたのが、ここでは、眞如と種性が直結され、眞っ向から始教と對立する形になっている。この對立する諸々の佛性説を止揚し、統合するために、最後に圓教の佛性説が提示される。

> 第三約一乘有二説。一攝前諸教所明種性、竝皆具足主伴成宗。以同教故。攝方便故。二據別教、種性甚深因果無二、通依及

正盡三世間、該收一切理事解行等諸法門、本來滿足已成就訖。故大經云、菩薩種性甚深廣大、與法界虛空等。此之謂也。（大正四五・四八七頁ｃ）

まず、諸々の佛性説をそのまま包攝してしまうのが、「同教」の立場であり、このとき、前四教の佛性説は、いわば圓教の部品となる。圓教は、方便として多様な教説を包含し、その立場から見れば、諸々の佛性説も矛盾するものではなく、衆生教化の重要な手段として位置づけられることになる。

華嚴獨自の佛性説は、この同教の立場ではなく、別教において見られるが、そこでは「因果無二」であり、「本來滿足已成就訖」というように、すでに完全態にあることが特徴である。ここでは、佛性は、單なる「佛となる種子」ではなく、すでに「佛」そのものでもある。さらに我々衆生の立場からみれば、「佛性」から「佛」へ、因から果へという、一方向的な關係しか見えないが、すでにゴールに達した佛の立場から見るとき、關係は雙方向的であり、圓環的である、と華嚴別教は主張する。

もう一つ、注目したいのは、別教の種性は、依報・正報、および三世間に通じる、とされていることである。正報は過去の業の結果としての衆生身であり、依報はその環境（無情）世界、三世間は、衆生の世界、佛の世界、無情物の世界であるから、別教においては、佛性は有情のみならず、無情にも遍在することになる⑪。

いわゆる「無情佛性」の立場であるが、これは、禪においても、重要な意味を持っている。早くは四祖道信に無情佛性説を思わせる發言が見られ⑫、南陽慧忠にいたって、注目すべき展開が行なわれる。その佛性説は、「無情説法」および「身心一如」として結晶化するが⑬、洞山や雲門など、後代の有力な禪者たちに與えた影響には、無視できないものがある。また、「無情佛性」に關して、慧忠がこれを全面的に擧揚するのに對し、神會は對照的に全面的に否定する立場に立っていることも、注目すべき事實である⑭。

以上、『五教章』における佛性思想の一端を見たが、頓悟に關しても法藏はその復權を圖っている。まず、克服すべき對象と

なる始教の思想がどのようなものであるかが問題になるが、「所詮差別」の四に、「始教」の「修行時分」について、次のように説明している。

若依始教、修行成佛、定經三僧祇。但此劫數、不同小乘。何者。此取水火等大劫、數至百千、數此復至百千、爲一俱胝、名第一數。數此俱胝、復至俱胝、爲第二數。如是次第以所數等數、至第一百、名一阿僧祇。此即十大劫數中第一數也。依此數滿三阿僧祇。仍此教中、就釋迦身以分此義。如優婆塞戒經云、我於往昔寶頂佛所、滿足第一阿僧祇劫。然燈佛所、滿足第二阿僧祇劫。迦葉佛所、滿足第三阿僧祇劫。我於往昔釋迦佛所、始發阿耨菩提心。（大正四五・四九〇頁b）

大乗始教もまた、小乗と同じように、「三阿僧祇」という、長大な時間を經て、ようやく成佛すると教える。ただし、基本となる時間の單位、「劫」が、小乗とは長さが異なる。小乗より短いのではない、逆に同じ「一劫」でも、途轍もなく長いのである。小乗の場合は、「此中劫數、取水火等一劫爲一數、十箇合一、爲第二數。如是展轉至第六十、爲一阿僧祇」（同右）というように、同じ水災劫、火災劫を基本としながらも、十を單位として繰り上がり、それが六十になると、一阿僧祇になる。

これに對して、始教の場合は、水災劫、火災劫を十萬の自乘、すなわち百億集めたものが「一俱胝」であり、この一俱胝をさらに自乘したものが次の單位（第二數）となり、以下同様にして、自乘するごとに繰り上がり、これを百に至るまでくり返したものが、「一阿僧祇」となる。すなわち、小乘とは比較にならぬほど、桁外れに「始教」の成佛に要する期間は長い。

始教とは言え、小乘よりも秀れた教えであるはずの大乗教が、どうして小乘よりも遙かに長い修行期間を要するのか、その理由は、小乘の時分について、上根・中根・下根の三種に分けて説くなか、下根は速ければ三生、遲ければ六十劫、中根は速ければ四生、遲ければ百劫、上根は必ず三阿僧祇劫を要する、とされるのが參考になる。これについて、法藏は、「問、何故下根還經時少、而上根等乃多時耶」という設問を設け、「答、能於多時修練根行等、以爲難故、是故多也」（同右）としている。要す

るに、上根であればあるほど、修行要件が嚴しく、困難であり、それに應じて時間もかかる、という發想である。

終教も同じく「三阿僧祇劫」の修行を要するとされるが、そのなかに定と不定を分け、定は始教に準じ、不定では、「此中不可計數者、是不可計數阿僧祇劫。非但三也」（同四九一頁ａ）として、さらに修行期間を延長する。小乘から始まって、大乘の始教、終教となるにつれて、修行期間は延びる一方で、「頓悟」とはいよいよ遠ざかる。これが「頓教」に來ると、一變する。

若依頓教、一切時分皆不可説。但一念不生即是佛故。一念者即無念也。時者即無時也。餘可準思。（大正四五・四九一頁ａ）

すなわち、時そのものが存立基盤を失う世界に、頓教は定位されている。そこは「一切時分皆不可説」であり、「時者即無時也」である。この世界の中核は、「一念不生」ないし「無念」にある。そして、それはそのまま「佛」である。これは、すでに神會の「頓悟」の概念そのものである。法藏の師である智儼は、玄奘教學の波をもろに浴びながら、様々の速疾成佛の可能性を模索していたが、なかでも晩年の思想として結晶したのが、「無念疾得成佛」の概念であった[15]。法藏がここで頓教の修行時分について説明するとき、これを踏まえているように思われる。

法藏の弟子、慧苑は、五教判のうちこの頓教を整合性を缺く餘分なものとし、後に澄觀によって非難されているが、澄觀の批判はともかく、慧苑が法藏の重要な意圖を見逃していることは疑問の餘地がない。法藏は法相教學の超克による中國佛教の傳統的流れの回復という至上命題を背負って五教判を構想したのであり、そこには、當然、「佛性」と「頓悟」の復權が重要な課題として含まれていた。五教判に「頓教」が設定されたのは、すでに隋代において相當に熟した頓悟思想を、もっとも純粋な形で定立し、法相唯識と正面から對決させることにあった。すなわち、少なくとも悟修の頓漸に關する限り、頓教こそ、大乘始教に眞っ向から對立する思想様式であり、圓教は、この二つを含む全佛教の止揚形態として措定されるというのが、法藏の五教判の意圖の一つであった。

この意味では、圓教は、頓でもなければ、漸でもない、兩者を包含し、兩者を超えたものである。これを、法藏は「不定」と表現する。

若依圓教、一切時分悉皆不定。何以故。爲諸劫相入故。相即故。該通一切因陀羅等諸世界故。仍各隨處或一念或無量劫等、不違時法也。餘義準之。（大正四五・四九一頁a）

小乘から大乘終教までは、一定の長さを持った時間の世界であり、頓教は時間のない世界であるのに對して、圓教は、隨處に時間というものが變化する。あるところでは無時間であり、あるところでは無量劫というように、一切の時間および無時間を包容して、一つの世界ができている。つまり、圓教の世界は、小乘から頓教にいたる一切を、時間に對しても、破綻することなく包攝することによって、成立している。隨處隨處で、「頓」であり、「漸」であるが、總體としての圓教は、頓でも漸でもない。つまり、「不定」である。

「頓悟」という用語については、すでに法藏の師、智儼が使っているが[16]、法藏にもまた、「頓悟」という言葉は見える。周知のとおり、『五教章』は、「如來の法」だけでなく、「衆生の機根」という觀點を導入し、これを巧みに活用しており、第七門の「決擇其意」には、この觀點から衆生の機根に十種を説くうち、第五において、「頓悟の機」に言及している。

五或有衆生、於此世中、頓悟機熟、即便定者、即見佛從初得道、乃至涅槃、不説一字。如楞伽説。又涅槃經云、若知如來常不説法、是名菩薩具足多聞等。（大正四五・四八三頁b）

「頓悟の機」として、『楞伽經』の一字不説と、『涅槃經』の常不説法が取りあげられているが、これらの句は、初期禪宗の人々も依用したものである。たとえば、『楞伽師資記』道信章には、「今行者若修心盡淨、則知如來常不説法。是乃爲具足多聞。

聞者一切相也[17]」と言い、『大乘正理決』では摩訶衍が「又經云、佛言、我某夜成道、某夜入涅槃。於此二中間、不説一字」（f131a）と言っている。法藏の師、智儼の場合もそうであるが、何か實踐集團に關する情報を持っており、それを參考にしながら、教學を組織しているのではないかと思われるようなところがある。

實際、道宣が『續高僧傳』の編纂において、玄奘の歸唐を契機として、急遽、増訂する必要に迫られたこと、その増補の内容が主として實踐的な高僧であったことは、單なる道宣一個人の趣味というより、この時代、特に實踐者の活動が活發化しており、それが大きな注目を浴びるようになっていたことを示唆する[18]。こうした状況のなか、道宣とは異なる立場ではあったが、中國佛教全體を總括しようとした法藏が、これら實踐者の思想行動に關心を持つのは、ごく自然なことであったと思われる。

いずれにせよ、もともと法藏の本旨とするところは、一乘別教、すなわち『華嚴經』の開顯する圓融的世界にあるから、「頓悟」に關する法藏の本領を知るには、やはり、華嚴的世界の端的を表わさんとする「十玄門」を見る必要がある。そのうち、特に「頓悟」と直結するのは、第三の「諸法相即自在門」である。

三者諸法相即自在門。此上諸義、一即一切、一切即一、圓融自在無礙成耳。若約同體門中、即自具足攝一切法也。然此自一切復自相入、重重無盡故也。然此無盡、皆悉在初門中也。（大正四五・五〇五頁a）

「諸法相即自在門」という標題が示すように、十玄門のうち、これは「一即一切、一切即一」という、華嚴の代表的な教義を扱う部分であり、十玄門の他の部分と比べても、壓倒的に多言が費やされている。いまはその冒頭部であるが、この門のテーマが「一即一切、一切即一」であることが明示され、同體門が例として引かれている。

同體門というのは、「一不相由義。謂自具德故。如因中不待緣等是也。二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體」（大正四五・五〇三頁b）というように、緣起の様相に二種あるうち、他との相互關係によらず、自己そのものが一箇の宇宙として

一切を包攝し、そのなかで十重無盡の縁起が展開することである。それは、引用部分に「即自具足攝一切法也。然此自一切復自相入、重重無盡故也」というなかにも明らかにされている。次にその教證として、『華嚴經』が引かれ、さらにそれを解釋する、という形で説明は續く。

故此經云、初發心菩薩、一念之切（功）徳、深廣無邊際、如來分別説、窮劫不能盡。何況於無邊無數無量劫、具足修諸度諸地功徳行。義言一念即深廣無邊者、良由縁起法界、一即一切故爾。如彼同體門中、一錢即得重重無盡義者、即其事也。何況無邊劫者、即餘一一門中、各現無盡義者是也。所以爾者、此經又云、初發心菩薩即是佛故也。由是縁起妙理始終皆齊、得始即得終、窮終方原始。如上同時具足故得然也。又云、在於一地、普攝一切諸地功徳也。是故得一即得一切。又云、知一即多多即一故也。十信終心即作佛者、即其事也。（大正四五・五〇五頁b）

「初發心」の修行者の「一念」と言えば、およそ佛道修行の上から言えば、もっとも小さな一歩に違いない。しかし、すでにそれには無限の功徳が内在しており、如來といえども、これを説き盡くすことができない。ましてや、無限の時間にわたって諸々の功徳行を修得したとすれば、と經文は言う。

法藏はこれを解釋して、前半の「一念即深廣無邊」とは、「一即一切」を表現したものであり、たとえば同體門の、一のなかに一切があり、そのなかで重々無盡の縁起が展開することが、これに相當する、とする。「一錢」云々というのは、十玄門の理論的説明に先だって、無盡縁起を十錢の喩で説明したものを指している。すなわち、一錢と十錢について、「一即十、十即一」が成立し、同體門では一錢のなかに重々無盡の義が展開するというのを踏まえている。

後半の「何況無邊劫」については、「即餘一一門中、各現無盡義者是也」と言うが、これも、十錢の喩に基づくもので、今度は異體門に相當する。すなわち、先には「一念」のなかに包攝される無限の功徳が問題であったが、今度は、一念のなかではな

く、無數の個物が獨立して存在しており、その相互關係の觀點から見ることになる。この場合も、やはり「一即十、十即一」、すなわち「一即一切、一切即一」が成立し、さらに、獨立した個物の一つ一つについて、無盡緣起が展開するとされる。それぞれの個物は同格だからである。

法藏は、その教證として、再び『華嚴經』から三つの例を引いている。まず、「初發心菩薩即是佛」を擧げ、「始終皆齊、得始即得終」とし、次に「在於一地、普攝一切諸地功德也」を引き、「一即得一切」を確認し、さらに「知一即多多即一故也」によって、「十信終心即作佛者、即其事也」と言う。この例の引きかたと最後の結論から、法藏が「諸法相即自在門」を何のために説こうとしたか、その根本的目的の那邊にあるかが分かる。すなわち、法藏は理論的説明の限りを盡くして、畢竟、「十信終心即作佛」を證明したかったのであり、これが無限無量の功德を具備した、完全な成佛であることを疑問の餘地なく提示しようとしたのである。

法藏は、分相門で、別教一乘の三乘教に優越する點を十項目擧げるなか、第八の「難信差別」において、賢首品の一節を引き、これを釋して「以此品中正明信位終心即攝一切位及成佛等事。既超三乘、恐難信受故。擧三乘對比決之」（大正四五・四七八頁b）と言っている。三乘とは、具體的には、これを正義として標榜した法相宗を指すが、この法相教學が否定し、法藏がその回復を企圖する重要概念として、「信位終心即攝一切位及成佛等事」のあったことが、ここにも明らかである。すなわち、法相教學の否定した頓悟思想を、法藏は「十信終心作佛」あるいは「信位終心即得成佛」として、復權しようとしたのであり、「既超三乘、恐難信受」なる頓悟の思想を、いかに法相教學の精密な論理的構成に對抗して理論的に提示しうるか、それが『五教章』の根本をなす一つの主要テーマにほかならなかったのである。

「諸法相即自在門」は、この問題の頂點に位置するものであるが、以上の説明のあと、さらにいくつかの問答が設けられている。そのうち、成佛思想に直結したものを見ると、まず、次の問答がある。

問、此同體中所攝一切者、但應攝自門中一切。豈可攝餘門中一切耶。答、既攝自一切、復攝餘一一門中無盡一切、如是重重窮其法界也。何以故。圓融法界無盡緣起、無一一切竝不成故。此但論法性家實德故、不可説其邊量。故此經偈云、不可言説諸劫中、演説一切不可説。不可説劫猶可盡、説不可説不可盡。又偈云、一切衆生心、悉可分別知、一切刹微塵、尚可算其數、十方虚空界、一毛猶可量、菩薩初發心、究竟不可惻。良由此一乘圓極自在無礙法門、得一即得一切故耳。因果俱齊無前後別。故地論云以信地菩薩乃至與不可思議佛法爲一緣起、以六相總別等義而用括之。明知因果俱時相容相即、各攝一切互爲主伴。深須思之、此事不疑。又此經云、何以故、此初發心菩薩即是佛故、悉與三世諸如來等、亦與三世佛境界等、悉與三世佛正法等、得如來一身無量身三世諸佛平等智慧、所化衆生皆悉平等。又云、初發心時便成正覺、具足慧身不由他悟。如是云云無量。廣如經文。（大正四五・五〇五頁b）

「初發心菩薩即是佛」（これはあとで見るように「一念成佛」とも呼ばれる）であり、「初發心菩薩、一念之功德、深廣無邊際、如來分別説、窮劫不能盡」であるとしても、それはあくまで一箇の小宇宙の世界であって、いわばミクロモデルの無盡であり、本當にマクロな全宇宙がそこに包攝されるものではないはずだ、というのが質問の趣旨である。つまり、ここには、「初發心菩薩即是佛」というときの「佛」と、無限の階梯を經て、無限の功德を積み、ようやく成佛したときの「佛」との間に、質的な差別があるはずだという意識がある。一念で成佛したものが、經典に説かれる無數の佛法を體得していたり、三世諸佛の至上の智慧を獲得したりすることはできない、という前提がある。

法藏は、これに對して、「既攝自一切、復攝餘一一門中無盡一切」と言い、「如是重重窮其法界也」、つまり、實際に全宇宙を一念のなかに包攝してしまうのだ、とする。その理由は、「圓融法界無盡緣起」は、「一」が缺けても、全體が成立しないからだと言う。この言い方は、無盡緣起について、くり返し強調される一種の常套句であるが、個物と全體との強い連續性を意味している。

つまり、「一」と「一切」との間には、境界線があるという側面と、ないという側面がある。この二重性を徹底的に活用するのが華嚴の特徴であり、境界線がないという方向から言えば、「一」は一切を包攝しつくして餘すところがない。同時に、境界線が完全にないなら、すべては全く區別されることがなくなり、「一」ということさえ意味を失う。從って、境界線があるという側面を前提して、はじめて、「一即一切」は意味をなす。こうした二重性は、常識には反するかもしれないが、存在の究極の様相は、まさにこうした二重性を持ったものであり、これによって、重々無盡の法界縁起が展開し、さらに「初發心菩薩即是佛」ないし「初發心時便成正覺」という逆説的眞理が成立する。これが法藏の主張にほかならない。

實際、これが常識に反することは、法藏も意識しており、そのゆえに「此但論法性家實德故、不可説其邊量」と言い、續いて經典からの引用を重ねて、かなり強引にその效用を強調しようとしている。その上で、もう一度、「此一乘圓極自在無碍法門、得一即得一切」と基本のテーゼが再確認され、これを時間的に展開した「因果俱齊無前後別」という命題がその系として明示される。さらにこれを追認するために、『十地論』が引かれ、再び「因果俱時相容相即、各攝一切互爲主伴」とテーゼが提示される。そして、最後にだめ押しともいう形で、經典からの引用が積み重ねられるが、理論的構築によって、法藏が論證しようとしたのは、まさに、ここに引かれる經典の内容であって、本來的に言えば、これこそ主であり、華嚴教學は從にほかならない。

そして、その「主」たる經典の具體的内容こそ、「此初發心菩薩即是佛故、悉與三世諸如來等、亦與三世佛境界等、悉與三世佛正法等、得如來一身無量身三世諸佛平等智慧、所化衆生皆悉平等」、あるいは「初發心時便成正覺、具足慧身不由他悟」であり、法藏がここでいかに「一念成佛」に焦點をあてていたかが、疑問の餘地なく明瞭になる。

すなわち、「成佛」は、明らかに「一念」で可能であり、しかも、その「成佛」は完全な功德を備えた究極のものである。これが、「諸法相即自在門」で意圖された、法藏の頓悟思想であった。これは、三乘における「一念成佛」との比較において、さらに徹底して強調される。

問、上言一念即得作佛者、三乘中已有此義。與彼何別。答、三乘望理、爲一念即得作佛。今此一乘、一念即得具足一切教義、理事因果等、如上一切法門、及與一切衆生、皆悉同時同時同時同時同時同時同時同時同時作佛、後皆新新斷惑。亦不住學地而成正覺。具足十佛以顯無盡逆順德故。及因陀羅微細九世十世等遍通諸位。謂説十信終心已去、十解十行十迴向十地及佛地等、同時遍成無有前後、具足一切耳。然此一念與百千劫無有異也。直須思之。（大正四五・五〇六頁a）

三乘とは、五教判で言えば、始教、終教、頓教にあたるが、このうち「一念成佛」を主張するのは、「若依頓教、一切時分皆不可説。但一念不生、即是佛故。一念者即無念也」（大正四五・四九一頁a）というように、頓教が該當する。従って、ここでは頓教と圓教（特に別教）との「一念成佛」の違いを明らかにしようとするのであるが、頓教は「理」においてのみ「成佛」するのに對し、別教では「理事因果」を始め、「一切教義、一切法門」をも具備する。しかも、自己が成佛するだけでなく、同時に、一切の衆生もまた成佛するのであるが、この「同時」を餘程強調したいのであろう、いくつも重ねて表現している[19]。一多の相即相入という、強い連續性のために、どこか一箇所で成佛が起これば、全體が成佛することになるのであり、これは華嚴的發想の著しい特質である。

「後皆新新斷惑」というのは、一見、「頓悟漸修」を思わせ、あるいは禪者たちはそう解釋したかもしれないが、傳統的解釋では、十解十行といった、菩薩の修行階位のそれぞれにおいて、一念成佛することを言う、とする。「初發心時便成正覺」で、初發心で成佛するなら、何も十解十行といった修行の階位を設ける必要などないように思われるが、華嚴的發想では、連續と非連續の二重性が根本原理となるから、修行の階梯もこれに相應して圓融門と行布門の二つがある[20]。

「一念成佛」とは、連續性に基づく圓融門で成立するものであるが、一方では非連續性に基づく行布門があり、ここでは十解十行という修行の階位が截然と區別されて存在する。この二重性によって、各段階が區別されつつ、しかも、その區別された一々の段階において、一念成佛するという、複雑な様相が展開されることになるのである。

かくして、「一念」において、修行の位を脱して正覺を成じるのであるが、それは「十佛」という、華嚴の究極的佛の具現であり、時間的にも空間的にも相即相入するのであり、一切の階梯は同時に現前して前後なく、そこに一切が具足されている。すなわち、頓教の「一念」が、ただ「理」を現前させるものであるのに對し、華嚴別教の「一念」は、佛としての一切を具現するものであり、それは「一念」とは言え、「百千劫」と同じ實質を持っている。

四　『楞伽師資記』の思想

法藏は教學的立場から、理論的に、佛性と頓悟とを復權させようとし、實際、その非凡な能力によって、これに成功したのであったが、一方、時を同じくして、もっぱら實踐的立場から、佛性と頓悟との復權を試みた人々がいた。初期禪宗集團は、そうした人々によって形成されてゆくが、彼らは一體、どのように佛性と頓悟との復權を實現しようとしたのであろうか。

神會によって「北宗」と規定された神秀系統の禪集團は、『楞伽師資記』『傳法寶紀』[21]といった燈録を創出し、『楞伽經』を所依の經典とする立場を明らかにしているが、「佛性」に對する深い關心は、『楞伽師資記』劈頭の歸依頌が、「佛性空無相、眞如寂不言」[22]と始まることのなかにも、象徴的に表れている。特に慧可に假託された次の發言は、重要である。

楞伽經云、牟尼寂靜觀、是則遠離生、是名爲不取。今世後世淨。十方諸佛、若有一人不因坐禪而成佛者、無有是處。十地經云、衆生身中、有金剛佛性、猶如日輪、體明圓滿、廣大無邊。只爲五陰重雲覆障、衆生不見。若逢智風飄蕩、五陰重雲滅盡、佛性圓照、煥然明淨。華嚴經云、廣大如法界、究竟如虛空。亦如瓶内燈光、不能照外。亦如世間雲霧八方俱起、天下陰暗、日光豈得明淨。日光不壞、只爲雲霧覆障。一切衆生清淨之性、亦復如是。只爲攀緣妄念、諸見煩惱重雲覆障、聖道不能顯了。

若妄念不生、默然淨坐、大涅槃日、自然明淨。（『初期の禪史1』一四三、一四六頁）

坐禪の強調と、佛性の遍在性が、同一の文脈のなかに見られるのが注目される。すなわち、「十方諸佛、若有一人不因坐禪而成佛者、無有是處」であるから、坐禪は單なる修行の一項目ではなく、「成佛」の絶對的必須條件である。同時に、この坐禪によって「成佛」することを保證するものとして、佛性の遍在性が説かれる。つまり、佛性という潛在的可能性は、「坐禪」を通じてのみ、全面的な顯現が可能であるという立場、あえて言うなら、「坐禪至上主義」ともいうべき立場が、ここに見られる。『楞伽師資記』の描出する初期禪宗集團の實踐形態については、「指事問義」や「就事而徵」[23]といった方法や、「將火筋一長一短著、問若箇長若箇短也」（大正八五・一二九〇頁a）など、公案を思わせるような問いかけの見られることから、かなり複雜な様相を持っていたことを思わせるが、坐禪を至上とする一點は動かない。これは、『楞伽師資記』で最も詳細な道信章を見ると、さらにはっきりするが、その前に、慧可章で「佛性」が強調されると同時に、それをあくまでも實踐的に體取することが力説されていることを、もう少し確認しておこう。

若了心源清淨、一切願足、一切行滿、一切皆辯、不受後有。得此法身者、恆沙衆中、莫過有一行。億億劫中、時有一人、與此相應耳。（『初期の禪史1』一四六頁）

「法身」は「佛性」と同じ意味で使われていることは、すぐあとで分かる。ここでは、この法身ないし佛性を體取することのいかに困難であるか、口を極めて強調されているが、しかし、これは法身あるいは佛性が遍在しないためではない。佛性は確かに遍在する。

佛性猶如天下有日月、木中有火、人中有佛性。亦名佛性燈、亦名涅槃鏡。是故大涅槃鏡、明於日月、内外圓淨、無邊無際。

猶如鍊金、金質滅盡、金性不壞、衆生生死相滅、法身不壞。亦如泥團壞、微塵不壞、亦如波浪滅、水性不壞、衆生生死相滅、法身不壞。（『初期の禪史1』一四六頁）

單に遍在するばかりでなく、それは絶對的に不變不壞のものである點は重要で、これはいかなる境遇にあり、いかなる體驗を經ても、佛性の變質しないことを保證する。しかし、この遍在する佛性を、どう實現させればよいのか。ここに再び「坐禪」が現れ、實踐的側面が強調される。

坐禪有功、身中自證故。畫餅尚未堪飡、説食與人、焉能使飽。雖欲去其前塞、翻令後楯彌堅。華嚴經云、譬如貧窮人、晝夜數他寶、自無一錢分。多聞亦如是。（『初期の禪史1』一四七頁）

この「坐禪」によって、楞伽宗の人々は、實際にどのような境地を達成することを目指していたのであろうか。これを示唆するのが、次の部分である。

華嚴經第七卷中説、東方入正受、西方三昧起、西方入正受、東方三昧起。於眼根中入正受、於色法中三昧起、示現色法不思議、一切天人莫能知。於色法中入正受、於眼起定念不亂。觀眼無生無自性、説空寂滅無所有。乃至耳鼻舌身意亦復如是。童子身入正受、於壯年身三昧起、壯年身入正受、於老年身三昧起。老年身入正受、於善女人三昧起、善女人入正受、於善男子三昧起。善男子入正受、於比丘尼身三昧起、比丘尼身入正受、於比丘身三昧起。比丘身入正受、於學無學三昧起。學無學入正受、於緣覺身三昧起。緣覺身入正受、於如來身三昧起。一毛孔中入正受、一切毛孔三昧起。一切毛孔入正受、一毛端頭三昧起。一毛端頭入正受、一切毛端三昧起。一切毛端入正受、一微塵中三昧起。一微塵中入正受、一切微塵三昧起。大海水入正受、於大盛火三昧起。一身能作無量身、以無量身作一身。解斯、擧一千從、萬物皆然也。（『初期の禪史1』一六二頁）

引用されているのは、六十巻本『華嚴經』巻七、賢首菩薩品第八の偈であるが[24]、この華嚴に説かれる意識の状態、通常、「一即一切、一切即一」と標語的に表現される、全存在の圓融状態こそ、楞伽集團が「坐禪」を通じて達成しようとした「成佛」の状態にほかならなかった。『華嚴經』は、もともと、佛自内證の境涯を全面的に開顯したものとされるから、「坐禪」の達成目標として、『華嚴經』の世界が想定されても、當然なのではあるが、法藏による華嚴教學の成功によって、あらためて『華嚴經』が脚光を浴びたという時代状況を見逃すわけにはいかない[25]。

『華嚴經』が智顗に與えた影響が指摘されてはいるが[26]、全體として見れば、天台教學では『華嚴經』は敬して遠ざけられ、『法華經』の至上性が強調された。三論の吉藏にも『華嚴遊意』などの著作があり、華嚴的發想も散見するが、特に『華嚴經』を至上のものとするわけではない。この意味で、隋代の佛教は、全體として、『華嚴經』に對して特別な役割を擔わせるものではなかった。

これに對して、明確に『華嚴經』を至上至高の經典と位置づけ、これによって玄奘・基の法相唯識を超克することに成功した法藏の華嚴教學建立によって、にわかに『華嚴經』に注目が集まることになる。『華嚴經』の持つ重要性、その内的意味の再發見であり、『楞伽師資記』に記される禪宗集團が「坐禪」を通じて達成される究極の境位に『華嚴經』の世界を想定したことも、こうした時代背景を踏まえてのことである[27]。

この華嚴的世界の重視は、『楞伽師資記』を通じてくり返し強調されることであり[28]、これが「楞伽宗」にとって、根本的な視座であったことを窺わせる。こうした究極の境位は、すでに見たように、「坐禪」を通じて始めて達成されることから、坐禪の絶對性は搖るぎないものとなる。こうしたところから、坐禪の方法の實際についても、言及が見られるのは、當然のことであるが、特に道信章においては、詳細な記述が見られる。なかでも、佛性との關連で、次のように言うのが注目される。

> 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、志節恆在。然幽靈不竭、常存朗然、是名佛性。見佛

性者、永離生死、名出世人。是故維摩經云、豁然還得本心、信其言也。悟佛性者、是名菩薩人、亦名悟道人、亦名識理人、亦名達士、亦名得性人。（『初期の禪史1』二五五頁）

「聖心」と言い、「幽靈」と言い、いずれも『肇論』によるものであるが[29]、「坐禪」を通じて、常住不變の「佛性」を見ること、悟ることが可能になる、と道信が考えていたことが分かる。

道信において、注目すべきもう一つの重要なテーマとして、「安心」がある。これは、『楞伽師資記』獨特の初祖、求那跋陀羅に始まるとされ、達摩を經て、道信章で再び取り上げられるものであり、求那跋陀羅の持つ象徴的意味を考えれば、この書全體の重要な主題でもある。達摩の「大乘安心之法」について、曇林は、その序に「如是安心者、壁觀」と注したが、『二入四行論』の本文そのものによれば、「壁觀」とは「捨妄歸眞」であり、「無自他、凡聖等一、堅住不移」である。

これはまた、「更不隨於言教、此即與眞理冥府、無有分別、寂然無名」という説明が加わると、「理入」と呼ばれる。この「安心」は、達摩の眞説とみなしてよいであろうが、求那跋陀羅の「安心」は、これを敷衍しようとする後代の假託であり、『楞伽師資記』獨自のものである。そこでは、背理心・向理心・入理心・理心という、四種の心が設定され、それぞれ凡夫、聲聞、菩薩、佛に對應させている。「心」の分類は、宗密の『禪源諸詮集都序』などにも見られるところであるが、時代的に、いかに「心」に注目が集まっていたか、如實に示す一つの例である。達摩の「安心」は、この四種心に對配されることによって、「理心」、すなわち「非理外理、非心外心、理即是心。心能平等、名之爲理、理照能明、名之爲心。心理平等、名之佛心」という「心」の實現を意味することになる。

こうした求那跋陀羅の安心説なるものは、達摩の壁觀を説明した「無自他、凡聖等一、堅住不移」という、斷片的な言葉から、實踐的にこれを補足推定することによって形成されたものと思われるが、『楞伽師資記』は、さらにこれを「會實性」として、「不見生死涅槃有別、凡聖無異。境智無二、理事俱融、眞俗齊觀、染淨一如、佛與衆生平等一際」と表現し、最後に『楞伽經』

を引いて、その典據とする。すなわち、達摩の「壁觀」ないし「安心」の、楞伽宗による楞伽的な展開である。

年代的には、これら二つの「安心」、すなわち、達摩の眞説たる「安心」と、求那跋陀羅に假託された「安心」との間に、道信の「安心」が位置することになると思われるが（道信は假託でないとして）、その道信の「安心」とは、次のようなものであった。

> 大品經云、無所念者、是名念佛。何等名無所念、即念佛心名無所念。離心無別有佛、離佛無別有心。念佛即是念心、求心即是求佛。所以者何。識無形、佛無相貌。若也知此道理、即是安心。常憶念佛、攀緣不起、則泯然無相、平等不二。入此位中、憶佛心謝、更不須徵。即看此等心、即是如來眞實法性之身、亦名正法、亦名佛性、亦名諸法實性實際、亦名淨土、亦名菩提金剛三昧本覺等、亦名涅槃界般若等。名雖無量、皆同一體。亦無能觀所觀之意。如是等心、要令清淨常現在前、一切諸緣不能干亂。何以故。一切諸事、皆是如來一法身故。住是心中、諸結煩惱、自然除滅、於一塵中具無量世界、無量世界集一毛端、於其本事如故、不相妨碍。華嚴經云、有一經卷、在微塵中、見三千大千世界事。（『初期の禪史1』一九二頁）

「離心無別有佛、離佛無別有心。念佛即是念心、求心即是求佛」と、徹底して「心」を強調し、ここから「安心」という概念を導出し、「此の位」に入れば、「此等の心」が「如來眞實の法性の身」「正法」「佛性」「諸法實性實際」「淨土」「菩提金剛三昧本覺」「涅槃界般若」などにほかならないことが分かる、とする。道信によれば、これら様々な別名の根幹にある「同一體」は、「如來一法身」にほかならず、その「心」においては、「於一塵中具無量世界、無量世界集一毛端」という、華嚴的世界が現前することを、『華嚴經』を引用して説いている。

つまり、道信の「安心」とは、「佛即是心、心即是佛」という事實を體認することであり、それは畢竟、「泯然無相、平等不二」なる境位に入ることを意味した。そのとき、「心」はもはや佛を憶念することもなく、それ以上さらに佛を求めることも必

要ない。こうした「心」こそ、華嚴が「在微塵中、見三千大千世界事」という佛陀の悟りそのものであり、この心の状態に入り（入此位）、これを維持することが（住是心中）、道信の「安心」にほかならなかった。道信は、「安心」について、さらに次のように言葉を繼いでいる。

> 略擧安心、不可具盡、其中善巧、出自方寸。略爲後生疑者、假爲一問。如來法身若此者、何故復有相好之身、現世説法。信曰、正以如來法性之身清淨圓滿、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、如來現世説法者、衆生妄想故。今行者若修心盡淨、則知如來常不説法。是乃爲具足多聞。聞者一切相也。是以經云、衆生根有無量故、所以説法無量。説法無量故、義亦無量義。無量義者從一法生。其一法者則無相也。無相不相、名爲實相。則泯然清淨是也。斯之誠言、則爲證也。（『初期の禪史1』一九九頁）

道信は、「安心」に關して、人々が最も疑問に思う點に絞って、説明しようとするのであるが、それを一言で言うなら、「其中善巧、出自方寸」、すなわち、諸佛菩薩の一切の善巧方便は「心」から發出する、ということであった。というのも、「安心」が「泯然無相、平等不二」の境位に入ることであり、このときの「心」の状態こそ、「如來眞實法性之身」であると言うと、「ではなぜ、如來には三十二相があり、この世で法を説かれるのか」（如來法身若此者、何故復有相好之身、現世説法）という疑問を、人々が抱きやすかったことによる。

道信は、これに對して鏡の喩を持ちだし、如來の法身そのものは「無心」であり、「無相」であるが、人々の妄想を反映して、無數の影像を現出するのである、と説明している。すなわち、人々の状況状態に應じて、如來は無數無量の法を説くが、その本質は「一法」であり、それは「無相」である、とする。要するに、「安心」に對する疑問を解き、あくまでもこれが「泯然無相、平等不二」の境位に入ることを確認しようとした一段である。

道信によれば、「修心盡淨」がポイントで、これを達成すれば、無數の教の根底にあるのは、「一法」であると分かる（無量義者從一法生）。無數の教が無數の形相を持っているのに對し、この根源たる「一法」は形相がない（無相）。と同時に、これは一切の相を生み出す母胎であり、これを「實相」と呼ぶ。この邊は、『無量義經』からの引用であり、これによって、道信は自説の正當性を主張する。

このように、道信の「安心」は、無量の教から「無相の一法」、あるいは「實相」へと到ることにあるが、達摩の「安心」が「壁觀」という實踐的要を持っていたように、道信のそれも「修心盡淨」という要を持っている。これなしには、「安心」は畫餅に終わらざるをえず、從って、道信が續けて「坐禪」に言及するのは、理の必然であった。

坐時當覺識心初動。運運流注、隨其來去、皆令知之。以金剛惠徹責、猶如草木無所別知。知所無知、乃名一切智。此是菩薩一相法門。（『初期の禪史1』一九九頁）

「識心の初動を覺する」というのは、『起信論』の「覺心初起、心無初相。以遠離微細念故、得見心性、心即常住、名究竟覺」（大正三二・五七六頁b）というのを踏まえたものであろうが、道信は心の動き、想念の動きを克明に觀察することによって、草木のような無念無知の狀態になることを要請する。この「無知」の狀態を意識している狀態（知所無知）を、道信は究極の「智」と呼び、「菩薩一相法門」と呼んでいる。このように、達摩の「安心」ないし「壁觀」は、楞伽宗の手によって、獨自の「坐禪」として展開したのであり、この集團における「坐禪」の重要性には、徹底したものがあった。

無相への參入である「安心」は、「坐禪」を通じて實現されるのであるが、單なる「坐禪」よりも、さらに特徴的な概念として、「一行三昧」によって、道信はこれを把握していた[30]。

善男子、善女人、欲入一行三昧、應處空閑、捨諸亂意、不取相貌、繫心一佛、專稱名字、隨佛方所、端身正向、能於一佛念

念相續、即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊、亦與無量諸佛功德、無二不思議、佛法等無差別、皆乘一如成最正覺、悉具無量功德無量辨才。如是入一行三昧者、盡知恆沙諸佛法界無差別相。（『初期の禪史1』一八六頁）

この部分の少し前、道信章の冒頭に、「其信禪師再敞禪門、宇内流布。有菩薩戒法一本、及制入道安心要方便法門、爲有緣根熟者説、我此法要、依楞伽經諸佛心第一、又依文殊説般若經一行三昧」と言っていることから、道信の「安心」は、『楞伽經』と『文殊般若經』によっていることが分かる。到達すべき「心」の様態を規定するのに『楞伽經』が使われ[31]、この「心」を實現するための具體的實踐方法は、『文殊般若』の「一行三昧」によったのである。すなわち、道信にとって、「安心」は「一行三昧」と密接不可分な概念であり、これによって實現される「心」は、『楞伽經』の開顯するそれにほかならなかった。

佛性との關連で、もう一つ注目されるのは、道信が「無情説法」の發想を持っていたと思われることである。すなわち、次のように言っている。

涅槃經云、一切衆生有佛性。容可説墻壁瓦石而非佛性、云何能説法。又天親論云、應化非眞佛、亦非説法者。（『初期の禪史1』二六四頁）

道信は『天親論』（『金剛般若波羅蜜經論』）を引用しているが（大正二五・七八四頁b）、原典は、釋迦が「如來有所説法耶」と問うのに對して、須菩提が「無有定法如來可説。何以故。如來所説法、皆不可取不可説、非法非非法。何以故。一切聖人皆以無爲法得名」という部分を註釋したもので、法が一切の形相を持たず、言語表現を超えたものであることを言わんとしたものであるが、これを無情説法と結合しているところを見ると、道信はこれをより積極的に解釋し、「眞の説法者は法身である」と見ているようである。

先に華嚴的世界を究竟とする部分で見たように、道信は、『華嚴經』を根據に、「一切諸事、皆是如來一法身故」と言ってお

り、ここから「牆壁瓦石」も法身にほかならないことになる。従って、『天親論』の言うように、「應身・化身」は眞佛でも説法者でもなく、「法身」こそ眞佛であり説法者であるとすれば、「牆壁瓦石」が説法をするのは、道信にとって、一つの論理的必然であった。

道信章では、このように暗示されるに留まる「無情説法」は、初祖とされる求那跋陀羅章において、逆に、より具體的な形で表れている。

> 凡教人智惠、未嘗説法、就事而徴、指樹葉是何物。又云、汝能入瓶入柱、及能入火穴、山杖能説法不。…（中略）…又云、樹葉能説法、瓶能説法、柱能説法、屋能説法、及地水火風、皆能説法、土木瓦石又能説法者何也。（『初期の禪史1』一二二頁）

求那跋陀羅に關するこうした記述が後代の假託であることを思えば、道信によって先鞭のつけられた「無情説法」の發想は、單なる理論としてではなく、實踐的な行法のなかで體得されるべき一つの認識として、繼承發展されていったことが窺われる。無情説法は、畢竟、無情佛性の展開形態であり、これもまた「佛性」に密接に關連している。この問題は、特に南陽慧忠において、複雑な展開を見せ、後代に對しても大きな影響を持つにいたるが、すでに北宗禪が實踐思想として、禪的に「無情説法」を展開していたことは、興味深い。北宗禪は、後代の馬祖禪などと斷絶したもの、と一面的に捉えることのできないことを、それは示唆する。そこには、斷絶の側面と連續の側面がある。

引用部分の冒頭に見られる「就事而徴」は、達摩章の「指事問義」と竝んで、『楞伽師資記』に記される修行形態として異彩を放つものであり[32]、これが華嚴思想の實踐形態であるという重要な指摘がなされているが[33]、すでに見たように、北宗禪の目指す究極の境位が、華嚴的圓融の世界であること、それを實現する必須條件が「坐禪」であったことを思い併せると、「就事而徴」

「指事問義」といった方法は、坐禪を補強し、側面から支えるものとして、すなわち一種の助道法として、考案されたものと思われる。

北宗禪において發生した、この助道的な方法が、神會の「坐禪」の否定を經て、馬祖にいたると、根本的な發想の轉換によって、修行の主要手段として定位されるにいたる。ここに唐代禪の最も重要な變革、修行形態そのものの根本的轉換が實現され、これに續く禪宗は、すべてこの流れのなかに位置することになるが、その淵源は、確かに「楞伽宗」にあった。

神會は、一方では北宗を否定しつつ、一方ではその思想を繼承していることが指摘されているが、それは神會に限らず、當時の一般的な状況であったと思われる。馬祖の「即心即佛」以前に、道信がすでに「是心是佛」を強調していたことなど、馬祖禪の形成にあたって、北宗禪の思想と實踐は、少なからぬ重要性を持っているように思われ、馬祖が『楞伽經』に關心を示し、華嚴的な説法を行なうのも、北宗禪の思想および修行形態を知悉した上でのことであろう。圖式的に言うなら、北宗禪をテーゼ、神會系および淨衆系などをアンチテーゼとし、これを止揚することに成功したのが馬祖禪であって、テーゼとしての北宗禪の役割は、決して小さくはない。

「無情佛性」あるいは「無情説法」は、弘忍においては、さらに次のような實踐的形態において、多様に展開されていた。

又云、佛有三十二相、瓶亦有三十二相不、柱亦有三十二相不、乃至土木瓦石亦有三十二相不。……又云、虚空無中邊、諸佛身亦然。我印可汝了了見佛性處是也。又云、汝正在寺中坐禪時、山林樹下、亦有汝身坐禪不。一切土木瓦石、亦能坐禪不。土木瓦石、亦能見色聞聲、著衣持鉢不。楞伽經云境界法身是也。（『初期の禪史1』二八七頁）

道信は、玄奘は知っていたが、法藏を知らない。弘忍は法藏と全く同時代であり、その思想を知悉していたかどうかはともかく、法藏の絢爛華麗な活躍については、よく知っていたはずである。實際、『楞伽師資記』は、「人問、學道何故不向城邑聚落、

要在山居。答曰、大厦之材、本出幽谷、不向人間有也。以遠離人故、不被刀斧損斫、一一長成大物後、乃堪爲棟梁之用。故知栖神幽谷、遠避囂塵、養性山中、長辭俗事。目前無物、心自安寧、従此道樹花開、禪林菓出也」と言うが、こうした山居修道の主張は、玄奘や法藏の、帝都での華々しい活動と對比するとき、はじめて明確な輪郭が得られるものである。

また、用語そのものはまだ定立されていないが、實質的に、『楞伽師資記』にくり返し説かれる「不立文字」ないし「教外別傳」の主張は、明らかにこうした帝都を中心として全盛にあった、壯麗であると同時に、餘りに複雑煩瑣な教學佛教を見据えたものであり、實踐佛教の側からの強烈な批判の矢にほかならなかった。この「不立文字」と、佛性と、一乘思想が、一緒に説かれている例が、僧粲章に見られる。

> 按續高僧傳曰、可後粲禪師、隱思空山、蕭然淨坐、不出文記、祕不傳法。唯僧道信、奉事粲十二年、瀉器傳燈、一一成就。粲印道信了了見佛性處、語信曰、法華經云、唯此一事實、無二亦無三。故知聖道幽通、言詮之所不逮、法身空寂、見聞之所不及。即文字語言、徒勞施設也。（『初期の禪史1』一六七頁）

ここには、隱者然として、自らの法を表に出さない僧粲に、唯一許された弟子道信が、師より印可を受ける状況が描かれているが、まず、僧粲が印可を行なうのが「道信了了見佛性處」であり、「見佛性」が決定的に重要な契機となっている。續いて『法華經』が引かれ、「唯此一事實、無二亦無三」と一乘思想が強調される。隋代において、佛性が一乘思想と直結したことは、先に見たとおりであり、こうした佛性と一乘との同視という當時の常識から言えば、佛性の次に一乘が出てくるのは、ごく自然な流れと言えるが、ただそれだけではなく、ここには明らかに一つの文脈、一つの内的關連が意圖されている。

すなわち、法相唯識の「無性衆生」の主張に反して、佛性は確かに遍在する。そして、佛法の究極は、その遍在する佛性を、我身に了了と見ること、ただそこにしかない（唯此一事實、無二亦無三）。これは、しかし、完全に體驗の次元の問題であって、

論議の對象でもなければ、人づての情報でどうなるものでもない。從って、「文字語言、徒勞施設」である。このように、ここには、佛性ないし一乘を體驗的に把捉することが佛法の究極であること、その體驗的把捉が必然的に「不立文字」たらざるをえないこと、すなわち、「佛性」「一乘」「不立文字」という三つの思想が、内的に直結するものであることが、端的に示唆されていることに、注意しなければならない。

上來、『楞伽師資記』を資料として、北宗禪における佛性と頓悟について考えてきたのであるが、同じく北宗系の燈史とされる『傳法寶紀』では、どうであろうか。これら二書は、同じく北宗系の燈史と言われるが、『楞伽師資記』が箇々の禪者の教えの内容にまで立ち入って説明しようとするのに對して、『傳法寶紀』は、むしろ高僧傳の傳統を受け繼ぎ、客觀的な傳記的性格を前面に打ち出している。この意味で、同じく北宗系の燈史とは言いながら、『楞伽師資記』は傳燈録の系譜に繋がり、『傳法寶紀』は高僧傳の系譜に繋がるという、大きな性格的相違がある。

こうした性格の相違から、『傳法寶紀』には、そもそも「佛性」という言葉が見えず、『楞伽師資記』のように、箇々の禪者たちがどのように「佛性」や「頓悟」の問題にアプローチしたか、この書から知ることはできない。それでも、上に見てきた事柄を補足補充してくれるものとして、道信章の次の一段は重要である。

> 毎勸諸門人曰、努力勤坐、坐爲根本。能作三五年、得一口食塞飢瘡、即閉門坐。莫讀經、莫共人語。能如此者、久久堪用。如獼猴取栗中肉喫、坐研取、此人難有。（『初期の禪史1』三八〇頁）

北宗禪の根幹に「坐禪」があることは、すでに見たとおりであるが、『傳法寶紀』は、これを裏付けてくれる。『初期の禪史1』に、この部分を注して、「以下の言葉は、ペリオ三五五九號の『修心要論』の末尾に別に寫されている。當時、道信の説として重視されていたのである」（三八四頁）ということから、北宗禪における「坐禪」の重要性は、いよいよ決定的なものとな

る。

要するに、楞伽系の人々は、佛性の遍在を確信し、これを實踐的次元で體現しようとして「坐禪」に絶對的重要性を付し、これによって達成される佛性の開顯、すなわち成佛の様相を、『華嚴經』の描出する世界に想定したのであった。ここでは、「坐禪」は代替不可能な重みを與えられており、いわば北宗禪の中樞となっている。

この「坐禪」の絶對視を、徹底的に指彈し、北宗禪の中樞部分を破壞しようとしたのが、神會の頓悟思想にほかならず、北宗禪が「坐禪」を絶對化すればするほど、神會の「頓悟」の主張は、より精彩を放つ、という關係にあった。すなわち、そこには確かに對立するに足る、十分な立場の相違が存在したのである[34]。北宗の「坐禪」が佛性と密接に關連したものであることから、この立場の相違は、また、佛性に對する立場の相違となって表れても不思議はない。實際、神會は佛性思想においても、北宗と對立している。

佛性思想において、神會が北宗禪に對立したと言っても、もちろん法相唯識的な佛性説に逆戻りしたわけではない。兩者ともに「悉有佛性」には違いないのであるが、この「悉有」を、有情に限るか、無情にも認めるか、ここで立場が分かれる。北宗禪が「無情佛性」さらには「無情説法」まで認めるのに對して、神會は「有情」にしか佛性を認めず、無情佛性説は「外道の説」という言い方までする。實際、牛頭系の禪者に對して、神會は次のように答えている。

牛頭山袁禪師問、佛性遍一切有情、不遍一切无情。聞先輩大徳言、青青翠竹、盡是法身、欝欝黄花、无非般若。今何故言獨遍一切有情、不遍一切无情。答、豈將青青翠竹同功徳法身、欝欝黄花等般若之智。若言青竹黄花同法身般若、如來於何經中爲青竹黄花授菩提記。若將青竹黄花同法身般若者、此即是外道説。何以故。爲涅槃經云、无佛性者所爲无情物是。（『神會和尚遺集』胡適紀念館、一九八二年、一三九頁）

牛頭系の綱要書とされる『絶觀論』を調べると、「佛性」という言葉こそ使っていないが、明らかに「無情佛性」の立場を取っており[35]、北宗、牛頭宗という二つの實踐集團が、「無情佛性」を標榜していたことが分かる。神會は、眞っ向からこれに對立したのであり、これは佛法の根幹にかかわるだけに、この對立は深刻であった。というのも、彼らが實踐集團であったことから、それは認識の在りよう、悟りの質そのものに直結した問題であり、同じように「悟った」とは言っても、そのときに現前する世界の様相が、どのようなものになるか、そこに根本的な相違が生じることになるからである。

神會は「無情佛性」に對して、「外道の説」と決めつけたが、同じ慧能門下とされる南陽慧忠は、逆に無情佛性・無情説法を稱揚し、全く同じ偈頌に對して、「此蓋是普賢文殊大人之境界、非諸凡小而能信授」と言い、「此深遠之言、不省者難爲措意」と斷言している[36]。

慧忠の「無情説法」は、洞山を始めとして、少なからぬ影響を後代に與えており、「頓悟」では北宗の「坐禪」への拘泥を指彈し、馬祖禪の先驅たりえた神會も、この點においては先覺者たりえず、むしろ逆行することになった。

神會は「頓悟」を標榜したが、その「頓悟」によって、神會が見ていた世界は、南陽慧忠のそれとも、後代に主流をなした禪者たちのそれとも、「佛性」という根幹において、全く異なっていた。つまり、同じ「頓悟」とは言っても、それによって達成された境地は、決して相容れることのできない、別々の世界だったのであり、「頓悟」という言葉は同じでも、兩者の見る悟後の風景は、全く異質なものだったのである。

從って、慧忠の悟境から見れば、神會の認識は全く不徹底なものであり、神會はただの「凡小」「不省者」に過ぎなかった。慧忠の言葉が、後世にも相當の重きをなしたのに對し、神會が全く歷史の闇に消えていったのも、單なる宗派間の政治力學によるばかりでなく、こうした認識そのものの相違が、大きな一因となっているように思われる。すなわち、神會の認識は、後代の主流をなした禪者たちとは、決定的なところで乖離しており、禪史の主流から排除され、歷史の闇に埋沒せざるをえなかったのである。

五　『觀心論』に見られる神秀の思想

すでに見たように、道信、弘忍と續く「東山法門」は、本來、山居佛教であり、帝都の喧噪から遠く離れて、自己の探求に邁進することを本義としたものであったが、神秀にいたって、東山法門は山から出て、帝都へと進出することになる。神秀は入内し、ここに北宗禪は、公的な承認を得た、一つの權威となる。玄奘、法藏の帝都佛教を見据えて、實踐修道に勵んでいた日陰の集團が、俄かに脚光を浴び、表舞臺へと躍り出たのであった。

弘忍が「性木訥沈厚、同學頗輕戲之、終默無所對。常勤作役、以體下人」「雖未視諸經論、聞皆心契[37]」というように、質朴で勞働に從事することを好み、いかにも山居佛教のリーダーの風貌で描かれるのに對して、神秀は「學究精博、採易道、味黄老及諸經傳。自三古微賾、靡不洞習[38]」という、帝都で教線を張るに相應した、華麗な資質の持主として描かれるが、これに象徴されるように、神秀にいたって、東山法門はひとつの大きな轉換を迎えるのであり、この意味で、神秀の思想を抜きにしては、北宗を正しく捉えたことにはならない。

しかし、『傳法寶紀』はもとより、『楞伽師資記』にも、神秀の思想、特に「佛性」に關する思想がどのようなものであったか、これを知るに必要な情報は記載されていない。從って、神秀の思想を知るには、別の資料によるほかないが、現在、神秀撰述がほぼ確實なものとして、『觀心論』がある。以下、これによって、神秀の佛性思想を檢討することにしたい[39]。

神秀（?―七〇八）は、法相宗の建立者、大乘基（六三二―八二）と同世代であり、弘忍が質朴で教學的關心をほとんど示さなかったのに對し、博學才穎、教學的知識もすこぶる豊かであったと言われるから、新しい唯識思想についても、また、法藏による華嚴思想についても、知悉していたことと思われる。

つまり、東山法門は、神秀の代に到って始めて、新しい中國佛教の波に全面的に對應するだけの資質を持った人物を生み出したのであり、一介の山居佛教が、一轉して時代の注目を浴びる中央進出を果たしえたのも、神秀の實踐佛教が、こうした中國佛

教の歸趨を左右する歴史的課題に答えられるだけの問題意識と、獨自の解答を持っていたからにほかならない。弘忍の禪には、それだけの力はなかった。

大乘基による法相唯識の建立は、「唯識」を前面に押し出し、從來にない、迷妄の心を中心テーマとする佛教體系を提示したが、法藏はこれに「唯心」をもって對抗し、絢爛たる華嚴教學の世界を構築することに成功した。こうした時代状況のなか、「心」は、空前の重要性をもって中國佛教の中心課題となったが、神秀の『觀心論』も、また、これに正面から取り組もうとしたものであった。實際、論の冒頭から、「心」が中心テーマであることが、疑問の餘地なく明示されている。

若復有人、至求佛道、當修何法思惟。答曰、觀法惣攝諸行、名爲最要。又問、云何一法能攝諸行。答曰、法之根本也。一切諸法、唯心所生。若能了心、則萬行俱備。猶如大樹、枝條及諸花菓、皆悉因根。截樹者存根而活。生長大樹者棄根而死。若了心修道、則省力而易成、不了心而修、乃費工夫而無利益。故知一切善惡皆由自心。心外別求、終無是法。（一八四頁）

「心」が一切の根幹であることはよいとして、では、書名でもある「觀心」とは、どのようなものであるか。神秀は、まず、「心」に二種の區別を設ける。

又問、云何觀心、稱之爲了。答曰、菩薩摩訶薩、行深般若波羅蜜時、於四大五陰空無所有我、於中了見自心有二種差別。云何有二種。一者淨心、二者染心。其淨者、即是無漏眞如之心。其染者、即是有漏無明之心。此二種心法、自然本來俱有。雖假緣合、亦不相生。淨心恆樂善因、緣體常思惡業。若眞如自覺不受所染、則稱之爲聖、遂能遠離諸苦、證涅槃樂。惟染造業、受其纏覆、則知爲凡、於是沈淪三界、受種種苦。何以故。由彼染心、障眞如體故。（一八五頁）

『起信論』の眞妄和合識を踏まえた「心」の把握であることは、一見して明らかであるが[40]、この「染心」に障えられた「眞如

の體」なるものは、「佛性」にほかならない、と神秀は見ている。すなわち、續いて、次のように『十地經』、さらに『涅槃經』が教證として引用され、佛性という言葉が明示される。

十地經云、衆生心中、有金剛佛性、猶如日輪。體明圓滿、廣大無邊。只爲五陰重雲所覆、如瓶内燈光、不能顯了。又涅槃經云、一切衆生、皆有佛性、無明覆故、不得解脱。（一八七頁）

そして、「佛性」との關連で、「觀心」が何を意味するものかが明らかにされる。

佛性者、即有覺性也。但自覺覺他、智惠明了、離其所覆則名解脱。故知、一切諸善、以覺爲根、因其覺根、以爲顯現諸功德樹、涅槃之果、因此而成。如是觀心、可名爲了。（一八七頁）

ここには、一切を「覺」で捉えようとする姿勢が明らかであり、「觀心」とは、結局、「覺」を全面的に機能させること、すなわち「自覺覺他、覺知明了」を實現させること、ないしその手段にほかならない。「一切諸善、以覺爲根」である限り、「觀心」が佛法のすべてとなるのは、必然のことであろう。

「佛性」とは、佛としての本性、人間が本質的に佛であることを意味する。これに準じて言えば、「覺性」とは、人間の本質が「覺」であることを意味する。ここでは、佛性は覺性と同視されるが、その前提にあるのは「佛は覺である」という命題である。

この「佛とは覺なり」というのは、初期禪宗文獻に廣く見られる命題であり、『觀心論』そのものにも、「佛者覺也」（二二五頁）と言っている。梵語の音譯が「佛」、意譯が「覺」であるから、これ自體、特に問題がないようにも思われるが、「佛」と「覺」では、言葉そのものが持つ語感は、明らかに異なる。なかでも、「佛」という言葉が、釋迦牟尼佛や十方諸佛、さらに

は佛像など、外的形相的な連想を伴うのに對して、「覺」は全く内面的な、無形相の心的状態そのものを直指する。すなわち、「佛とは覺なり」ということによって、概念における外から内への轉換が行なわれているのであり、これは、初期禪宗集團が、「心」を主題とする内的探求を、實踐の第一原理として奉じたことと密接に關連している。

すなわち、天台智顗が「觀心釋」という獨特の經典解釋の方法を驅使したことは周知のとおりであるが、初期禪宗集團は、さらに直接的に、さらに徹底して、すべてを内的に把捉しようとしたのであり、それは『觀心論』にもはっきり表れている。この「外から内へ」という方向の轉換は、いわば初期禪宗を通貫するメインテーマであり、この第一主題に基づいて、しばしば「牽強附會」とさえ評される、獨特の解釋が展開されていったのである。

ここで注意したいのは、「一切の外物は、内的世界、心的世界の事象として解釋できる」という發想は、單に天台の觀心釋の踏襲というより、むしろ當時の佛教界を席卷していた唯識思想の影響が大きいと思われることである。初期禪宗文獻に唯識的用語や概念、發想が散見するのは周知のとおりであるが、こうした唯識思想ないし唯心思想は、「唯識無境」あるいは「三界唯心、心外無物」といった表現に集約される。つまり、外界の一切は、心が形を變えて現出したものに過ぎず、外物は、畢竟、内物である。とすれば、外のものを内なるものとして解釋することは、論理的にも必然であるし、それは外物を外物と見る妄想的な見解とは異なり、本來的本質的なところで事物を捉えることを意味する。

唯識思想・唯心思想が空前の勢いをもって隆興するに從い、こうした考え方もいよいよ強化され、ついには、一見、大膽とも強引とも思われる解釋を生み出してゆくことになったのであるが、それは彼らにとって、決して空論をもてあそぶものではなく、新しい佛教の模索と直結した、内的世界の新たな探求そのものにほかならなかったのである。

神秀の『觀心論』もまた、こうした思想傾向の上に位置する作品の一つであり、伽藍や佛像など、さまざまな外物を、内的世界の事象として解釋して見せていることに象徵されるように、「外から内へ」という轉換を基軸とした實踐思想を展開している。「佛性」を「覺性」と捉えなおすことは、この轉換を示唆する、象徵的命題にほかならない。

かくして、「悉有佛性」は「悉有覺性」として把握されることになるが、これは當然、「悉有覺性」の綱要書とも言うべき『起信論』と密接に關連してゆくことになる。北宗系の人々が『起信論』を重視したことは周知のとおりであるが、宗密が「論（起信論）の中には、妄の本を究めんと欲して、凡に約して心を標す」[41]というように、『起信論』は眞妄の二面のうち、特に「妄」に關する分析の詳細さが特徴となっている。

法藏によって大成された華嚴、湛然によって再興された天台、さらに初期の禪宗と、こぞって『起信論』を活用しており、もはや『起信論』は單なる一論書の域を超え、一種の「時代の書」の觀を呈しているが、こうした『起信論』の依用は、時代の先端を走る法相唯識が「迷妄」の分析を徹底して行なうことと相關している。すなわち、法相唯識の精密な迷妄分析に對抗しうる構成を持った如來藏思想系の論書として、『起信論』は極めて重要な武器となったのであり、これに相應して、『觀心論』でも「無明」に對する原因分析と對治に、かなりのスペースが割かれている。

問、上説眞如佛性一切功德、因覺爲根。未審、無明之心一切諸惡、以何爲根。答曰、無明之心、雖有八萬四千煩惱情欲、及恆沙衆惡無量無邊、取要言之、皆由三毒、以爲根本。其三毒者、即貪瞋癡也。此三毒心、自能具足一切諸惡、猶如大樹。根雖是一、所生枝葉、其數無量。彼三毒根、一一根中、生諸惡業、百千萬億倍過於前。不可爲喩。如是三心、於本體中、自爲三毒、若應現六根、亦名六賊。〔六賊者六識是也。由此六識、出入諸根、貪著萬境、能成惡業、障眞如體。故名六賊。〕一切衆生、由此三毒及以六賊、惑亂身心、沈沒生死、受諸苦惱。又如江河、因少泉源、涓流不絶。乃能彌漫、波濤萬里。若復有人、斷其本源、則衆流皆息。求解脫者、除其三毒、及以六賊、自然能除一切諸苦。（一八八頁）

この無明の根源とされる「三毒」は、神秀の思想の特徴をなすもので、非常に重要な概念である。衆生の輪廻する三界六道から脱出することは、佛教の根本命題の一つであるが、この「三界」ないし「六道」を、神秀は「三毒」という概念によって把握

する。すなわち、「貪・瞋・癡」の三毒を、「欲界・色界・無色界」の三界に對配し、さらに三毒に起因する造業の輕重によって、六道が發生する、とするのである。

又問、三界六趣、廣大無邊。若唯觀心、云何免彼之苦。答曰、三界業報、惟心所生。本若無心、則無三界。三界者、即是三毒、貪爲欲界、瞋爲色界、癡爲無色界。由此三心、結集諸惡、業報成就、輪廻不息、故名三界。又由三毒、造業輕重、受報不同、分歸六處。故名六趣。（一九一頁）

かくして、「三界六道」という、いわば空間的な廣がりは、すべて「三毒」に收斂されることが判明するのであるが、では、時間的な廣がりはどうか。法藏のところで見たように、始教（法相宗）は、「三大阿僧祇劫」という、無限の時間を經て、漸く成佛するに到る。「觀心」によって、この時間的な問題は、どう解決されるのか。これは、まさに、法相唯識の提示した「頓悟」の否定を、どう回避するかという問題であり、法藏が直面したのと同じ問題であるが、神秀は、これもまた、「三毒」によって答えている。

又問、如佛所説、我於三大阿僧祇劫、無量勤苦、乃成佛道。云何今説唯除三毒、即名解脱。答曰、佛所説言、三大阿僧祇劫者、即三毒心也。胡言阿僧祇、漢言不可數。由此三毒心、〔於一一心中有恆沙惡念、〕於一一念中、皆爲一劫。恆河沙者、不可數也。〔以三毒惡念如三恆沙、故言不可數也。〕眞如之性、既被三毒之所覆障。若不超越彼三恆河沙毒惡之念、云何名得解脱也。今者能除貪瞋癡等三種毒心、是則名爲度得三大阿僧祇劫。末世衆生、愚癡鈍根、不解如來三大阿僧祇祕密之説、遂言成佛歷劫末期。豈不疑誤行人、退菩提。（一九四頁）

神秀は、三大阿僧祇劫を、一氣に「三毒心」と同視し、「一劫」とは「一念」であるとする。一切の「惡念」の發生源は、「貪

瞋癡」の三毒にほかならないから、この三毒を除くことが、「三大阿僧祇劫」を經るということの意味である。しかし、「末世衆生、愚癡鈍根」で、この佛説の眞意を理解せず、文字どおりにこれを無限の時間を要するものと思い込んで、「成佛はとうてい覺束ない」と言う者がいる。神秀のこの非難は、時代的に考えて、明らかに法相唯識を意識したものである。

神秀は、中國佛教の傳統的な流れである「頓悟」の復權を、時間と想念とが同一であると見なすことによって、すなわち、一種の觀心釋によって、切り抜けたのであるが、一切の惡念を超過することが解脱であるという發想は、畢竟、「無念」を究竟とすることであり、これは『起信論』を踏まえたものである。[42] 法藏が自らの華嚴教學を展開するにあたって、『起信論』を縱横に驅使したことは周知のとおりであるが、神秀もまた、『起信論』を重要な思想的根據としていた。

神秀は、「佛は覺なり」という基本命題にそって、外的な佛教事象の一切を、内的なものとして把握しようとするのであるが、當然問題にされるべき重要なテーマの一つとして、戒律の問題があった。佛教の基本である三學は、戒定慧からなり、この意味でも戒律の新しい解釋を與えることは、獨自の佛教を展開しようとする者にとって、いわば必須の課題であったが、それだけにとどまらず、戒律には他の問題にはない、獨特の性格があった。

そもそも戒律の問題は、佛教導入以來、つねに中國人を惱ませた問題の一つである。というのも、情報量の不足という問題も一方にはあったが、もともと、戒律は、形而上學的な佛教思想ではなく、極めて具體的な日常生活を規定するものであったから、印度の狀況に合わせて裁斷されたものを、中國という、全く異なる風土に移植しようとすること自體、本質的な無理があった。しかし、戒律は僧の僧たる所以を保證する根本的な基準規矩であることから、何人たりとも無視することのできない、隱然たる力をもっており、事情はいよいよ複雜になっていった。

こうしたなか、玄奘の譯經活動によって、當時最先端の印度佛教が、總合的な形で大量に流入したことによって、中國佛教そのものが問いなおされることになるが、その影響は、中國佛教の根本問題たる戒律にも當然及んだ。玄奘の歸朝と同調して、戒律の問題が急速に浮上し、ついに道宣に代表される律宗各派の成立を見たのも、こうした事情からであった。

初期禪宗においても、當然、戒律は非常に重要なテーマとして、盛んに取り上げられている。中國佛教を日常生活のレベルで、非常に大きく拘束してきた印度傳來の戒律思想が、空前のスケールで、批判の的となり、全く新しい戒律概念の定立へと展開したのである。それは、ようやく、佛教が日常のレベルにおいても、借り物を脱し、眞に中國的な變容を遂げたことを意味していた。そこまで徹底して印度佛教に對抗しうる自信を中國人に與えたのは、ほかならぬ玄奘佛教との正面衝突の體驗であり、これを契機に、中國佛教は全く新たな面貌を備えてゆくことになる。初期禪宗集團は、その急先鋒の一つにほかならなかった。

戒律思想の禪宗的改變は、百丈にいたって一つの頂點に達するが、それまでには、北宗禪を始めとする、さまざまの戒律思想に對する獨自の見解が提出され、蓄積されていたことは、周知のとおりである。こうした狀況のなか、『觀心論』に戒律の問題が取り上げられているのは、むしろ當然のことと言えよう。ここでは、「覺」を一切の佛法の根幹とし、これを實現する「觀心」を唯一の修行とするなら、戒律はどうなるのか、という疑問を設定し、これに答えている。

〔又問、菩薩摩訶薩、由持三聚淨戒、六波羅蜜〕方成佛道。今令學者唯須觀心、不修戒行、云何成佛。〔答曰、三聚淨戒、即制三毒心也。制三毒心無〕量善〔住。〕聚者會。以能制三毒、即有無量善、普會於心、故名三聚淨戒也。波羅蜜者、即是梵言。〔胡名波羅蜜、〕漢言達彼岸。以六根清淨、不染世塵、即出煩惱河、至菩提岸也、故名六波羅蜜。（一九六頁）

ここでも「三毒」という概念によって解釋が行なわれ、三聚淨戒を「三毒を制すること」としている。「觀心」は、「三毒を制する」ものにほかならないから、觀心のなかに、三聚淨戒は包攝されることになる、というのが神秀の見解である。戒律の問題は、しかし、長い苦闘の歷史があり、なかなか簡單には「外から内へ」という轉換を納得させることはできない。そこで、さらに設問を設けて、敷衍している。

又問、如經所説、三聚淨戒者、誓斷一切惡、誓修一切善、誓度一切衆生。今言制三毒心。豈不文義有所乖也。答曰、佛所説

經、是眞實語、應無謬也。菩薩於過去因中修苦行時、對於三毒〔發三誓願、持三聚淨戒、對於貪毒、〕誓斷一切惡、故常修戒。對於瞋毒、誓修一切善、故常修定。對於癡毒、誓度一切衆生、故常修惠。由持如是戒定惠等三種淨法故、能超彼三毒惡業、即成佛也。以制三毒、則諸惡消滅故、名之爲斷。以能持三聚淨戒、則諸善具足、名之爲修。以能修能斷、則萬行成就、自他俱利、普濟群生故、名爲度脫。故知所修戒行、不離於心。若自心清淨、則一切衆生悉皆清淨。故經云、欲得淨佛土、當淨其心。隨其心淨、則佛土淨。若能制得三種毒心、三聚淨戒自然成就。（一九七頁）

ここで神秀は、三聚淨戒にからめて、戒定慧の三學と三毒を對配し、三學そのものの新解釋を提示している。すなわち、三聚淨戒の傳統的定義である「誓斷一切惡、誓修一切善、誓度一切衆生」の三つを、貪瞋癡の三毒に對峙するものとし、その具體的な實踐として戒定慧の三學がある、とする。つまり、三學は三聚淨戒の具體的實踐形態であり、三聚淨戒は三學の目的とする達成理念になる。理念によって方向を定め、實踐によって三毒を「超える」ことによって、「成佛」することができる、と神秀は言う。

三毒を制することによって、どのように成佛が實現するか、これを三段階に分けたのが、「以制三毒」以下の文で、これによれば、まず三毒を制することによって、「諸惡」が消滅するのが第一段階の「斷」である。次に、達成理念たる三聚淨戒の内容である「諸善」が實現し、身に備わるのが、第二段階の「修」である。最後に、「斷」と「修」の完備によって、一切の行が成就し、自利と利他がともに備わり、あまねく人々を救濟するのが第三段階の「度脫」である[43]。

こうして、三聚淨戒を三學と對にし、三毒と對置した上で、あらためて「故知所修戒行、不離於心」として、戒行を「心」へと收斂し、「若自心清淨、則一切衆生悉皆清淨」として「觀心」の絶對性を暗示しつつ經典を引き、最後に「若能制得三種毒心、三聚淨戒自然成就」と、だめ押しの形で、「三毒」と「三聚淨戒」との直結を確認している[44]。

このように、戒律の問題は、徹底して、三毒の問題、心の問題として把握しなおされ、「觀心」の線上に配置されることにな

るが、すでに三學が三毒との關連で解釋しなおされた以上、續いて六波羅蜜の新解釋が展開されるのも、むしろ當然のことと言わねばならない。六波羅蜜についても、同様に、六根の淨化が目的であると定義され、そのためには、障害となる「六賊」を制する必要がある、とする。要するに、六根を放逸にせず、これを御し、それによって六根の淨化が行なわれることを「六波羅蜜」と解釋するのである。

このあと、「釋迦は乳を飲むことによって、はじめて成佛することができた」という説を取り上げ、この「乳」を「眞如清淨の法乳」としたり、あるいは伽藍の修造、佛像の鑄寫、燒香、散花、然燈など、種々の行道を取り上げて、同様に解釋している。その基本的方針は、すでに言ったように、これを外的なものではなく、内に修すべき「内行」として捉えようというものである。たとえば、伽藍については、次のように言っている。

> 言伽藍者、西域梵音。此地翻爲清淨處地。若永除三毒、常淨六根、身心湛然、内外清淨、是名爲修伽藍也。（二〇六頁）

また、この當時、『温室經』による洗浴が、一つの流行となったのか、これと「觀心」の關係を問う設問がなされている。このなかで、「温室」を解釋して、次のように言うのが注目される。

> 其温室者、即身是也。所以然智慧火、温淨戒湯、洗蕩身中眞如佛性。受持七法、以自莊嚴。當爾比丘、聰明利智、皆悟聖意、以此修行、功德成就、俱登聖果。今時衆生、愚癡鈍根、莫測其事、將世間水、洗質礙身、自謂依經。豈非誤也。且眞如佛法、非是凡形煩惱塵埃、本來無相。豈可將有礙水、洗無爲身。事不相應、云何可得。若言礙身清淨、當觀此見（身）、本因貪欲、不淨所生、臭穢駢闐、内外充滿。若洗此身、求於清淨者、猶如洗塹泥盡應停。以此驗之、明知外洗非佛説也。（二二二頁）

洗浴を身中の「眞如佛性」を沐浴することと解し、眞如佛性は「非是凡形煩惱塵埃、本來無相」であるゆえに、普通の物質的

な水（有碍水）で洗おうとしてもだめで、「當觀此身」というように、觀行によるほかはない。身體の「外」を洗うのではなく、觀法によって、「内」を洗うというのが、神秀の『温室經』の解釋である。

ここで注目されるのは、「眞如佛性」という言い方をしていることで、これより眞如と佛性とを同視していたことが窺われるが、眞如は萬法に遍在し、有情無情を問わないから、道信を繼承して、「無情佛性」の立場にあったものと思われる。ただし、『觀心論』には、「無情佛性」に關する明確な言及は見られない。

もう一つ、「三毒」という言葉の見える一段がある。淨土思想は、禪と竝ぶ、中國佛教の一大思想であるが、『六祖壇經』を始めとして、初期禪宗文獻には淨土思想に言及するものが多く、當時、淨土思想が禪門においても注目せざるをえないほど、活性化していたことが窺われる。『觀心論』でも、この問題に一節が割かれており、「念佛」すれば、西方淨土に往生するのは間違いないと經典は言うのだから、何も「觀心」する必要などないではないか、という問が設定されている。これに對して、神秀は念佛を「念」と「佛」に分けて、次のように説明する。

> 佛者覺也。所謂覺察心源、勿念起惡。念者憶也。所謂堅持戒行不忘精勤、了如是義、名爲正念。故知念在於心、不在於言。因筌求魚、得魚忘筌。因言求意、得意忘言。既稱念佛之名、須行念佛之體。若心無實、口誦空言、徒爾虛功、有何成益。且如誦之與念、名義懸殊、在口曰誦、在心曰念。故知、念從心起、名爲覺行之門。誦在口中、即是音聲之相。執相求福、終無是處。故經云、凡所有相、皆是虛妄。又云、若以色見我、以音聲求我、是人行邪道、不能見如來。以此觀之、乃知事相非眞正也。過去諸佛所修功德、皆非外説、唯正論心是衆善之源、是萬惡之主。涅槃常樂、由自心生、三界輪廻、亦從心起。心爲出世之門戸、心是解脱之關津。知門戸者、豈慮難成、識關津者、何憂不達。（二二五頁）

神秀の説明に從えば、「念佛」とは、「身心の覺察を憶持すること」である。從って、「念佛」と稱して、外的に口で佛名を

唱えるだけではだめで、それでは「三毒」はいよいよひどくなり、無明のために佛を見ることなど、永久にできない。「念」と言い得るのは、「心」と直結したときであり、このとき、それは「覺行の門」と呼ばれることになる。すなわち、ここでも「佛とは覺なり」という基本線に沿って、念佛行（「佛」を念ずる行）は覺行（「覺」する行）とされており、「覺」を基軸として解釋が行なわれていることが分かる。

神秀はさらに、「心是衆善之源、是萬惡之主。涅槃常樂、由自心生、三界輪廻、亦從心起。心爲出世之門戸、心是解脱之關津」と、「心」を徹底的に強調し、暗に「觀心」の必須なことを仄かしている。要するに、「三毒」を對治するには、外面的な念佛では效果がなく、「覺察心源」というような、觀行（覺行）が必要であるとするのであるが、ここには、おそらく當時の淨土法門に對する、北宗禪からの牽制ないし抑下の意味がこめられていたものと思われる(45)。

『觀心論』の最後の部分は、次のような、「頓悟」を思わせる發言で締めくくられている。

竊見今時淺識、唯事見相爲功。廣費財寶、多積水陸、妄營像塔、虚役人夫。積木疊泥、圖丹畫緑、傾心盡力、捐己迷他。未解慚愧、何曾覺悟。見有爲、勤勤執著、説於無相、兀兀如迷。但貪目下之小慈、不覺當來之大苦。此之修學、徒自疲勞、背正歸邪。詐言獲福。但能攝心内照、覺觀常明、絶三毒永使消亡、閑六賊不令侵擾、自然恆沙功德、種種莊嚴、無數法門、悉皆成就。超凡證聖、目擊非遙、悟在須臾、何煩皓首。法門幽祕、寧可具陳。略而論心、詳其少分。（二二八頁）

前半は、「今時淺識」の徒を慨嘆するが、後半、「攝心内照」し、「覺觀外明」することによって、無明である「三毒」を勦絶し、六根を清淨にすれば、無量の功德、様々の莊嚴、無數の法門がすべて達成されると言い、さらに「超凡證聖、目擊非遙、悟在須臾、何煩皓首」というのは、ほとんど「頓悟」と言ってよいであろう。これが本當に神秀の撰述であり、この部分も最初から存したなら、神秀には明確な「頓悟」の意識があったと言える。

實際、先に見たように、「三大阿僧祇劫」という無限の時間を、神秀は「三毒」として捉え、これを超えることが「解脱」であるとした。そこには、明らかに無限の時間を經る必要など、どこにもないという明確な意識が窺われ、その延長上に、「悟在須臾」という、頓悟の發想が出てくるのは、不自然ではない。この場合、「頓悟」を可能にする鍵として、「三毒」の概念が決定的に重要である。

つまり、無數の妄念を、一つ一つ片付けていったのでは、無限の時間がかかるのは必定で、始教と變わらないことになってしまうのであるが、この困難を、神秀は無數の妄念を「三毒」に還元することにより、解決しているのである。無數の妄念を一つ一つ片付ける必要はない、「三毒」という根幹を絶てば、枝葉である無數の妄念は、自ずから消滅する。これによって、「悟在須臾、何煩皓首」という、頓悟の可能性が生まれてくる。「三毒」という概念が、神秀の思想において、いかに重要なものであるか、この一事だけでも十分であろう。(46)

六　チベットの宗論

玄奘は、佛教の中國的受容、すなわち佛教の中國化を徹底的に排除しようとした。つまり、佛教を原點に、すなわち印度佛教にまで戻そうとしたのであり、その翻譯にしても、從來にない嚴密を期したものであった。こうした玄奘の姿勢のもとに創設された法相唯識と、傳統的中國佛教との對立は、すでに一宗一派の問題ではなく、印度文明と中國文明との對立という様相を呈することになった。それは、異質な文明、異質な文化の接觸において生じるカルチャーショックであり、いわば中國文化の命運がかかっていたから、事態は深刻にならざるをえなかった。

こうした印度佛教と中國佛教との對決という構圖は、また、チベットの宗論において、典型的に見られるものである。法相唯

識と傳統的中國佛教との對決の規模からすれば、チベットの宗論（以下、宗論と略稱する）はミクロモデルに過ぎないが、逆に言えば、この實驗室的な對立を通じて、法相唯識に對抗した中國佛教が、どのような問題を乗り越えなければならなかったか、その一面を窺うことができるように思われる。

この論爭の記録とされる『大乘正理決』[47]を見て、まず第一に感じることは、文化的共通基盤がないとき、いかに對話が困難なものになるか、ということであり、編者王錫の「我大師乃心湛眞筌、隨問便答、若清風之卷霧、豁覩遙天、喩寶鏡以臨軒明分衆像。婆羅門等、隨言理屈、約義詞窮」（f128a）という威勢のよい修辭とは裏腹に、議論は空轉し、摩訶衍は同じ質問をくり返し受け、辟易しているさまが明らかなことである。實際、摩訶衍自身、應對のまにまに、次のような言葉を漏らしている。[48]

此義前者已答了。今更重問來（f136a）。

此義前者已答了。今更再問（f140a）。

先已説訖（f142a）。

此問早已兩度答了（f148b）。

此義前文已答了。今更再問（f149a）

此問同前（f149a）。

それでも、婆羅門僧たちから「漢僧所教授、頓悟禪宗、竝非金口所説。請即停廢」（f127b）という挑戰を受けた以上、もはや

引くわけにはいかず、摩訶衍は對論を通じて、自説の「頓悟禪宗」が、すべて世尊の「金口の所説」であることの論證に徹しようとした[49]。と同時に、教證を主眼として對論を進めながらも、實踐を專らとし、緻密な論理體系を構築することを主眼としない禪宗の立場から言えば、これが本義ではないことを、くり返し強調せざるをえなかった。

臣據問而演經、非是信口而虛說。頗依貝葉傳、直啓禪門。若尋文究源、還同說藥而求愈疾。是知、居士默語、吉祥稱揚（f143b）

臣今所對問目、皆引經文。（f145a）

臣前後所說、皆依經文答、非是本宗。若論本宗者、離言說相。離自心分別相。若論說勝義、即如此（f153a）

且臣前後所說、皆依問准經文對之。亦非臣禪門本宗。臣之所宗、離一切言說相。離自心分別相。即是眞諦。皆默傳默授、言語道斷。（f154b）

こうした状況のなか、悪戰苦闘しながら、摩訶衍がどのように「佛性」を説き、「頓悟」を説いたか、まず、佛性に關係する問答を見てみよう。

又問、衆生本來有佛性者、何以得知本來有。如外道言有我、有何差別。答、本來有佛性者、如日出雲、濁水澄清、鏡磨明淨。如九十五種外道者、以要言之、不知三界唯心所變。鑛中出銀、熱鐵却冷。先已說訖。不同外道有。所言有我等者、見有作者、見有時變者、或執有無、觀空住著於邊。以此不同。楞伽經廣說。（f142a）

質問は、「悉有佛性」の根據を問うものであり、その本有の佛性は、外道の「我」とどう異なるのか、というものである。答は、結局、「三界唯心所變」という、唯心思想を根據としたものであり、外道との相違も、この點に求められている。「先已説訖」というのは、新問第九のなかに見られる、次のような問答を指しているのであろう。

舊問。若離相不思不觀、云何得一切種智。答、若妄心不起、離一切妄想者、眞性本有。及一切種智、自然顯現。如花嚴及楞伽經等云、如日出雲、濁水澄清、鏡得明淨、如銀離鑛等。（f140a）

『大乘正理決』の編集は、すでに指摘されているように[50]、粗悪であり、支離滅裂なところがあるが、摩訶衍の奏聞文の一つに、先の佛性思想の補足となる記述を見いだすことができる。

楞伽經中説、大慧菩薩白佛言、修多羅中、説如來藏本性清淨、常恆不斷、無有變易、具三十二相。在於一切衆生身中、爲蘊界處垢衣所纏。貪著恚癡等妄想分別垢之所汚染。如無價寶在垢衣中。并密嚴花嚴金剛三昧法華普超三昧及諸一切大乘經、具載此義。據斯道理、佛性本有、非是修成。但離三毒虚妄、妄想習氣垢衣、則得解脱。如阿賴（耶）識、出習氣泥、諸佛菩薩、悟皆尊重。（f144a）

先に佛性の本有の根據として、「楞伽經廣説」とした、その『楞伽經』のどの部分によるか、その具體的な一端がここに見られ、さらに『密嚴經』『華嚴經』『金剛三昧經』『法華經』『普超三昧經』などが、本有佛性の根據として擧げられている。「及諸一切大乘經」については、「摩訶衍所修習者、依大般若・楞伽・思益・密嚴・金剛・維摩・大佛頂・花嚴・涅槃・寶積・普超三昧等經、信受奉行」（f156b）と言っているから、「一切」とはいいながら、實際にはどういう經典を指しているかの見當がつく。

つまり、もともと摩訶衍が學んだのは、空觀系ないし本有佛性を説く系統の佛典であり、唯識系統の經典や論書には、馴染みがなかったことが分かる。従って、相手の質問に對して、唯識的立場に立って、これを論駁することは、もともと無理であり、かなり單調に自説をくり返す結果になっている。その基調は、ここに見られる「但離三毒虚妄、妄想習氣垢衣、則得解脱」にほかならない。

このような立場に對する反論としては、妄想を除くだけでは「成佛」とは言えないのではないか、というのが、まず第一にくる。

第一問。或有人言、佛者無量多劫已來、無量功徳、智聚圓備、然始成佛。獨離妄想、不得成佛。何以故。若只妄想離、得成佛者、亦不要説六波羅蜜、十二部經。只合説令滅妄想。既若不如是、説於理相違。答、一切衆生、緣無量劫已來、常不離得三毒煩惱、無始心想、習氣妄想。所以流浪生死、不得解脱。（f129b）

「佛者無量多劫已來」ということから、無限の階梯を踏むことが自ずから前提されているが、これによって無量の功徳を積み、智慧が完備して始めて「成佛」できる。従って、單に妄想を離れるだけでは成佛は不可能である。妄想を離れるだけで成佛できるなら、六波羅蜜も十二部經も説く必要はなく、ただ妄想を滅することだけ強調すればいい。しかし、實際には、六波羅蜜の實踐が説かれ、十二部經という多様な教えが存在しているから、妄想を離れるだけでよいとする説は、理にかなってないことになる。

これに對する答は、衆生が解脱できないのは、ただ「三毒煩惱、無始心想、習氣妄想」といったものを離れることができないために過ぎない、と自説をくり返し、以下、その根據となる經典の引用が續く。引用されているのは、『諸法無行經』『金剛三昧經』『金光明經』『楞伽經』などであり、さらに次のように言う。

經文廣述、不可盡説、任自檢尋。當見經義、據理問。所對於理不相違。若有衆生、離得三毒煩惱、無始心想、習氣妄想、便得解脱、亦得成佛。如是功徳、不可比量。（f130b）

摩訶衍は、一々經文を擧げていたらきりがないから、あとは自分で經典にあたれと言い、質問は經典の意味を正しく踏まえてするべきであって、理に違った説をなしているのは相手側で、摩訶衍ではないとする。ついで、經典を根據として、あらためて、「三毒煩惱、無始心想、習氣妄想」を離れることができたら、解脱し、成佛することができると言い、妄想を離れることは、比較を絶するほど、すぐれた功徳がある、と結論づけている。

ここで注意したいのは、ここまでの引用文に、すでに「三毒」という用語が三回も出ていることである。神秀において、「三毒」という概念が非常に重要な用語となっていたことは、先に見たとおりであるが、摩訶衍においても、「三毒」が虚妄・妄想の淵源と考えられていたようで、煩惱、妄想などとともに、かなり頻繁に使われている。

かくして、妄想を離れることが、そのまま解脱であり、成佛であるとすれば、いかに妄想を離れるか、その方法論こそ、佛法の要諦であることになる。從って、次の質問は必然である。

舊問。作何方便、除得妄想及以習氣。答、妄想起不覺、名生死。覺竟不隨妄想、作業不取不住、念々即是解脱。般若、寶積經云、不得少法、名無上菩提。（f135b）

摩訶衍が妄想除去の方法として擧げているのは、「覺」ということであるが、これは具體的には、どのようなことを指しているのだろうか。

又問、看心妄想起覺時、出何經文。答、涅槃經第十八云、云何名爲佛。佛者名覺。既自覺悟。復能覺他。善男子。譬如有人、

覺知有賊、賊不能爲。菩薩摩訶薩、能覺一切無量煩惱、既覺了已、令諸煩惱、無所能爲、是故名佛。是故坐禪看心、妄想念起、覺則不取不住、不順煩惱作業、是名念々解脱。（f147a）

この部分は、摩訶衍の禪思想を窺う上で、非常に重要である。すなわち、彼の「覺」が、「看心」ないし「坐禪看心」と直結していたものであったことが明言されており、結局、妄想を離れる具體的方法としては、「坐禪看心」が想定されていたことが分かる。これが北宗禪の繼承であることは、言うまでもない。この部分に關連する問答として、次のものがある。

又問、萬一或有人言、發心覺、不依想念、則各得念々解脱者、出何經文。覺者覺何願答。答、所言發心覺、不依想念、則各得念々解脱者、出何經文者、其義先以准涅槃經具答了。今更重問者、一切衆生無量劫來、爲三毒自心妄想分別、不覺不知、流浪生死。今一時覺悟、念々妄想起、不順妄想作業、念々解脱。覺者覺如此事。（f151b）

「其義先以准涅槃經具答了」というのは、先に引いた部分を指し、質問者が「心に覺を發して、想念に依らざれば、則ち各の念々に解脱を得る」と言うのは、「覺」に關する最初の引文に摩訶衍が言っていた、「覺竟不隨妄想、作業不取不住、念々即是解脱」を指すものにほかならない。

ここでの質問は、「出典」と「覺の對象」の二つであるが、覺の對象について、摩訶衍が「今一時覺悟、念々妄想起、不順妄想作業、念々解脱」というのは、注目される。以前のくり返しではあるが、「一時覺悟」というふうに、より「頓悟」の色彩が強く出ているからである。以上を要するに、覺の對象は妄念妄想であり、その生起を「覺」することによって、これに卷き込まれないことが、「念々解脱」にほかならず、しかも、それは「一時」に達成されるものである、と摩訶衍が考えていたことが分かる。そして、その具體的方法は、北宗禪の系統を引く「坐禪看心」にほかならなかった。そこで、當然起こってくる質問は、看心の典據ならびにその具體的内容である。

問曰、令看心除習氣。出何經文。謹答、准佛頂經云、一根既反源、六根成解脱。據金剛經及諸大乘經皆云、離一切妄想習氣、則名諸佛。所以令看心、除一切心想、妄想習氣。（f129a）

舊問。云何看心。答、返照心源看心。心想若動、有無淨不淨、空不空等、盡皆不思議、不觀者亦不思。故淨名經中説、不觀是菩提。（f135a）

摩訶衍によれば、看心とは、「心源を返照すること」であり、心想が動いても、それに巻き込まれず、有無・淨不淨・空不空といった、一切の相對的カテゴリーを思念せず、その思念していないということも、また、思念しないことを意味する。「不觀者亦不思」のように、否定をさらに否定し、停滞することを徹底して排除する言い方は、空觀思想に特徴的な表現として、三論の吉藏に多く見られ[51]、また、禪宗では百丈などが多用しているが[52]、摩訶衍自身も、別の箇所でもう一度使っている。

衍和上教門徒子弟處。沙門釋衍曰、法性遍言説、智所不及。其習禪者令看心、若念起時、不觀不思有無等。不思者亦不思。若心想起時不覺、隨順修行、即輪廻生死。若覺不順妄想作業、即念々解脱。離一切妄想、則名諸佛。於勝義中、離修不修。若論世間法、假三業清淨、不住不着。則是行六波羅蜜。又外持聲聞戒、内持菩薩戒。此兩種戒、則能除三毒習氣。所修行者、空言説無益事。須修行、依無取捨。雖説三惡道天人外道二乘禪、令其知解不遣依行、一切三界衆生、自家業現。猶如幻化陽焰、心之所變。若通達眞如理性、即是坐禪。若未通達者、即須轉經、合掌禮拜、修善。凡修功德、不過教示大乘法門令會。猶如一燈然百千燈、事法施以利群生。（f155b）

「衍和上教門徒子弟處」ということから、これは摩訶衍が弟子たちに教えを説いたものであるらしい。従って、御前試合的な宗論の問答よりも、摩訶衍の日常の教えの一端を傳えるものとして、貴重であるが、摩訶衍は、ここで、およそ次のように言っ

ている。

「法性は萬象に遍在しているが、言語レベルの智では、これを捉えることができない。そこで、〈習禪〉ないし〈看心〉ということが必要になるが、それは想念が起きたとき、有無を始めとする相對的カテゴリーに巻き込まれず（不觀不思）、また巻き込まれないということにすら留まらず、さらにこれを超出してゆく（不思者亦不思）ことを意味する。

心に想念が起こるとき、これを〈覺〉さなければ、いくら修行に勵んでも、生死に輪廻するほかはないが、〈覺〉することができれば、妄想が業を形成することを阻止することができ、瞬間瞬間が解脱になる。そして、一切の妄想を離れたとき、それが〈佛〉にほかならない。

絶對的眞理の次元では、一切の相對的カテゴリーが意味を失うから、修行するしないという問題も存在しないが、世間的レベルにおいては、身口意の三業を清淨にすることが行なわれる。ものごとに執着しないことは、六波羅蜜を行ずることであるし、外的行動軌範としては、具足戒のような、聲聞の戒の規定を守り、内的思想基準としては、菩薩戒のような、慈悲利他をもっぱらとするものを守る。これによって、三毒の習氣を除くことができる。

修行者というものは、文字言説にうつつをぬかすものではなく、そんな益のないことより、修行に勵み、取捨選擇のない境地にいたらねばならない。經典には、三惡道とか、天人・外道・二乘禪などということが説かれているが、それを觀念的に理解することによって、修行の妨げとしてはならない。三惡道、天人、外道などというものを含めて、三界の一切の衆生は、すべて自らの業によって現じたものに過ぎず、幻化や陽炎のように、心が變じたものである。この一切を變現する心の源である〈眞如理性〉（法性）に通達すること、それが〈坐禪〉にほかならない。

もし、この本源に通達することができない場合は、轉經とか、禮拜などを實踐して、善行を修するよう努めなければならない。そもそも功德を修するのは、大乘の法門を教示し、これを體得させようとするものに過ぎない。一つの燈が百千の燈に火をつけるように、法の燈を施すことを我が勤めとなして、人々のために活動せよ」。

ここでは、「習禪」ないし「看心」の意味と、その必要性があますところなく語られている。それは摩訶衍の禪において、遍在する「法性」、あるいは「眞如理性」に達するために、必須不可缺のものであった。眞如理性に通達することが、そのまま「坐禪」であるとすら言われており、「坐禪」の絶對視が見られることも、また北宗禪との共通點である。これは、先に注意したように、おそらくは摩訶衍の弟子たちに對する日常的な教説であり、こうした「習禪」「看心」「坐禪」によって、「頓悟」を目指すのが、摩訶衍禪の本質であったと思われる。[53]

七　『法王經』の佛性論

中國佛教を考察する上で、見逃すことのできない重要な要素の一つが疑經である。牧田諦亮氏の『疑經研究』出現以來、ともすれば冷眼視されがちだった疑經に市民權が與えられると同時に、さらに進んで、中國撰述經典である疑經こそ、中國人のオリジナルな思想を表現したものであり、中國佛教研究において最も重要な資料となりうることが示されたのであった。また、その「あとがき」に、日本における疑經研究の成果について簡單に觸れるなか、「また禪關係の疑經についての柳田聖山、田中良昭氏らによる多年の研究」（同書四二〇頁）というように、禪學研究の分野においても、疑經の重要性に着目した先學諸賢の努力によって、大きな成果が積み重ねられてきたのであった。

特に、「六朝より隋唐の初期にかけて、漢譯佛典になぞらえた、中國撰述の僞經や僞史が多量に生産される。歷代の釋教目録は譯經の眞僞を分つことが、編集動機の一つとなる。言ってみれば、僞經や僞史の生産は、中國佛教の所産であるが、禪佛教の完成と同時に、そうした僞經の生産が終わることは、注目してよいであろう」[54]と指摘されるように、佛典に假託して自分たちの思想表出をはかっていた中國人たちが、禪佛教の完成によって、より直接的な自己表現の方法を獲得したとき、疑經の役割は終

わり、その生産も止むにいたったという歴史的状況がある。[55]

疑經による自己表出から、禪佛教による自己表出へという、この中國佛教史上の動きは、當然、疑經と禪佛教との極めて密接な關連を豫想させる。そして、事實、禪文獻には疑經の引用が多く、その思想形成の素材として、疑經が重要な役割を果たしていることが明らかにされてきている。『圓覺經』『楞嚴經』『金剛三昧經』、さらに疑經の『法句經』などは、その代表格である。[56]

要するに、中國人の、中國人による、中國人のための佛教思想を展開しようとするとき、疑經はやむにやまれぬ創造行爲だったのであり、この最も中國の風土に合った思想表現が、新しい中國人のための佛教運動である禪において、縱橫に驅使されることになったのは、ほとんど必然のことであった。禪者たちはそこに、自らの革新思想の根據となる貴重な表現の數々を、見いだすことができたのである。

疑經から禪佛教へという展開において、注意しなければならない重要な點がある。それは、この展開が可能になったのは、やはり玄奘佛教を契機とする、ということである。疑經創作という作業は、經録編纂者たちの非難を待つまでもなく、陽のあたる世界の行爲ではない。それは、あくまでも「本物」に對する「僞物」でしかなく、その權威は「本物」からの借り物であり、從って中國思想として獨創的であればあるほど、「本物」との懸隔は大きくなり、「僞物」であることが歷然としてくるために、その存在基盤はいよいよ危くなるという、極めて逆説的な性格を持つ行爲であった。

權威としての「本物」が、インド傳來の經典に存する限り、この狀況を打破することはできない。すなわち、翻譯經典が佛陀の金口の教えとして、絶對的權威をもって佛教者たちを縛りつけているあいだは、その枠組を超える獨創的思想というものがあったとしても、それを直接的に表出することはできないのであって、何を言うにしても、まず必要なのは經典による裏付けであり、その裏付けのないものは「外道」の説にほかならなかった。教證が徹底して重視された所以であり、先に見たチベットの宗論で、摩訶衍が四苦八苦しながら、自説と經典との合致を證明しようとした狀況にも、その影響が如實に見てとれる。

かくして、中國佛教者たちが自らの思想を表出せんとするとき、何をおいても「經典」の權威が必要であり、從って單なる註釋の枠を超えた獨自の思想を表白せんとするとき、經典そのものを創作するという闇の行爲にまで至ることは、創造への衝動が強ければ強いほど、不可避的なものとならざるをえなかった。かくして、絶對權威としての經典という束縛のなかで、「疑經」の貶稱をもって呼ばれつつ、闇の創作者たちは、自らの思想を吐露することに全力を盡くしたのである。この結果、東晉道安の『綜理衆經目録』では、その數わずかに二十六部三十卷であったものが、隋彦琮等の『衆經目録』では二〇九部四九〇卷に、さらに唐智昇の『開元釋教録』では、四〇六部一〇七四卷にと、爆發的な勢いで増えている。

こうした狀況のなか、玄奘による大量のインド佛教經典の翻譯が、どれほど深刻な衝撃を與えたか、およそ想像を絶するものがある。權威に假託した、あくまで闇世界の作品である「疑經」に對して、インド直輸入の經典が、眩いばかりの權威に包まれて、大量かつ妥協を許さぬ嚴密な態度で譯出流布されたのであり、借り物の權威による「僞物」ではなく、眞正の權威を持った「本物」が、疑經作者たちの眼前に突き付けられたのである。玄奘の翻譯活動が、疑經の制作に對して、決定的な影響を與えたことは疑問の餘地がない。

もちろん、眞正の權威を持った玄奘の翻譯經典によって、疑經制作の息の根が止まったわけではない。むしろ逆に、インド經典との深刻な對峙のなかから、以前よりも一層徹底して、中國獨自の思想を盛り込んだ疑經が、創出されてゆくのである。疑經類は、從來、傳統的に輕視される傾向にあり、その多くは散逸して傳わらず、文獻にあたって確認することはできないが、『開元釋教録』に記された四〇六部一〇七四卷という途方もない數の疑經群のなかには、こうした玄奘の翻譯經典の影響を受けて成立したものが相當數あったものと思われる。

玄奘のもたらした厖大な經典と經論は、特に法藏が護法を正義とする唯識思想に重點を置いたことによって、中國佛教の從來の流れと眞っ向から對立し、中國佛教全體の見直しを迫ることになるが、この中國佛教再編成の動きは、教學面での法藏たちの活躍や、實踐面での初期禪宗集團などのほかに、疑經制作者たちの活發な活動によって支えられつつ、進行していったのであり、

これら三者が互いに密接な關連を持っていたことは、現存する文獻からも十分に窺うことができる。

中國佛教は、玄奘の翻譯經典に衝突することによって、自己の思想の中國性を、言い換えれば、そのインド思想との距離を、いやおうなく自覺させられることになる。無意識的な中國化が、新經典とそれに基づく新思想によって、徹底して明るみに出され、批判されたのであり、玄奘や窺基は、その點において少しも容赦することはなかった。この玄奘を中心とする新佛教思想との息づまるような對峙のなかから、中國佛教は自らの思想に對する自信を深め、ついにはインド佛教を完全に乘り越えるにいたる。

というのも、玄奘佛教の突き付けたものは、それまでの中國佛教全體を捨てるかどうかという、「全か無か」の二者擇一であったために、中國佛教側としても、そこに妥協の入る餘地はなく、玄奘に象徵される最新のインド佛教を、いわば「捨てる」形で、進むよりほかなかったのである。實際、法相唯識の主張するような、三乘正義や、無性有情の存在など、中國佛教側としては、とうてい容認できるものではなく、容認することは、そのまま、それまで營々として築いてきた中國佛教の基盤そのものを放棄することを意味した。

かくして、中國佛教は玄奘を契機とする未曾有の經驗をへて、ついにインド佛教の權威という桎梏を脫し、自らの思想を自らの權威によって表出することを始める。それが禪佛教の形成と發展のなかで典型的に起こったことであり、これによって、經典に假託して自らの思想を表出する疑經の役割は、ようやく終わりを迎えることになったのである。經典の權威に束縛されず、自由かつ直接に自己表出が可能になったのであり、以後、經典の權威は禪宗の發展とともに、いよいよ弱體化してゆく。不立文字、教外別傳という言葉は、こうした趨勢を象徵するものにほかならない。

このように、「疑經から禪佛教へ」という展開において、玄奘佛教は決定的な觸媒の役割を果たしたのであるが、このことはまた、本論が主題とする佛性の問題についても、疑經が重要な情報源となる可能性の強いことを示唆する。實際、疑經は中國佛教の動向を知る上で極めて重要な資料となるものであり、佛性思想の考究においてもそれは例外ではない。ここでは、網羅的に

論ずることはできないので、『法王經』を一つの具體例として取り上げ、そこに展開される佛性論を見ることにしたい。

『法王經』は、延壽の『宗鏡録』にも引用されており[57]、早くから禪佛教との關連が注目されている。この經もまた、他の多くの疑經の例にもれず、一度は歴史の闇に消えてしまい、敦煌文獻の發見により、ようやくその實體を窺うことができるようになったものの一つであり、矢吹慶輝氏の『鳴沙餘韻』に、一連の疑經とともに收録され、さらに大正大藏經八十五巻に收載されることによって、廣く一般の研究者が利用できるようになった資料である。

この經典が經録中に初めて現れるのは、『大周録』であることが、すでに『鳴沙餘韻解説』において指摘されている。『大周録』の編纂は、天册萬歳元年（六九五）であり、これに先行する經録『大唐内典録』の編纂が六六四年であることから、この間に成立した疑經であるとすると、玄奘の死によって、ようやくインド經典の譯出が停止し、傳統的中國佛教側からの本格的な巻き返し運動が激化する、まさにそのときに創出されたものであることになる。これは、また、この經典の内容とも一致しており、法相教學を克服する意圖をもって撰述された疑經の一つであることは確かなように思われる。以下、本論のテーマである佛性を中心として、その内容を具體的に見ることにしたい。

すでに見たように、法相唯識と傳統的中國佛教との對決において、一乘對三乘の問題は、佛性と直結した極めて重要な論點であった。『法王經』においても、この問題は主要なテーマの一つをなしている。

> 虚空藏菩薩白佛言、世尊、我從昔聞、如來爲大乘人説六波羅蜜法、爲中乘人説十二因緣法、爲小乘人説四諦法、爲闡提人説十善法。皆對病根爲説良藥。云何今日説一乘法、以救四人。（大正八五・一三八五頁ａ）

虚空藏菩薩は、衆生の多様な根機に從い、「應病與藥」の立場を取るなら、三乘あるいはそれ以上の多乘が存在するはずではないか。釋尊自身、かつてそういう立場から、大乘人には六波羅蜜を、中乘人には十二因緣を、小乘人には四諦法を、闡提人に

は十善法をというように、四種の法を説いたのではなかったか。にもかかわらず、いま、「一乗」の立場を説くのはなぜなのか。その場合、どのように四種の人々を救いうるのか、と質問する。法相唯識では、聲聞定性、獨覺定性、菩薩定性、不定性、無種性という、五性各別を説くが、虚空藏菩薩の質問が、不定性を除いた四つに對應しているのを見るのは易しいであろう。

この質問に對して、佛陀は、「一乗」はあたかも大地が萬物を育み、雨が一切の地上の生物たちを潤すようなものだ、というふうに答えてゆくのであるが、これらの喩のなかに、「妙丹」が引かれ、一乗とは萬能薬のようなものだ、と答える部分が妙に具體的で、印象に殘る。

佛告虚空藏菩薩言、我説一乗道法、猶如一地能生萬物、長養一切。…（中略）…譬如藥王善合妙丹、衆生病熱、服者清涼、衆生病冷、服者温熱、諸下痢者、服之即斷、諸下閉者、服之即通。無病不癒。我説一乗法、於彼四人療諸疾病、亦復如是。（同右）

虚空藏菩薩は、これに對して特に闡提を取り上げ、彼らをどのようにして「一乗道」へと參入させるのか、と問う。これに對する如來の答のなかに、「佛性」という言葉が現れる。

佛告虚空藏菩薩、善男子、我一乗法即具三乗、更無別説而作三乗。汝當諦聽、爲汝宣説。善男子、妙道深體、一相無二。以方便故而説三乗。諸法三乗、皆符一觀。一切衆生、雖有四種、而於佛性、亦無有二。何以故。一切佛、一切衆生、同一性相、一體無異。衆生之心、自起分別。佛是衆生、衆生是佛。一切衆生、皆有佛性。佛性、衆生性、皆同一性。一性平等、等諸法故。（同右）

一乗のほかに三乗があるわけではない。なぜなら、「妙道深體」、すなわち存在の本質は、「一相無二」だからである。從っ

て、三乗を説くのは、この「一相無二」なる存在様相の直接認識（一觀）を踏まえた上での方便説にすぎず、従って諸法を三乗に分けて説いたとしても、それらはすべて「一觀」に符合する。

では、この「一相無二」なる存在の本質的様相、あるいは「一觀」によって把捉された存在の本質は、人間存在において見た場合、どう表現すべきなのだろうか。これに答えるのが、「一切衆生、雖有四種、而於佛性、亦無有二」にほかならない。ここでは、一切の佛と一切の衆生とは、「同一性相」であり、「一體無異」である。すなわち、そこにはいかなる區別もない、絶對的な同一性が存在する。にもかかわらず、佛と衆生とが全く異なるものに見えるのは、衆生の心が自分で勝手に妄分別を起こすためであって、本質を捉えれば、「佛是衆生、衆生是佛」であって、兩者は全く一致する。

『法王經』は、このように論じ、『涅槃經』の受容以來、中國佛教の基本的立場である悉有佛性を、「一切衆生、皆有佛性」と、極めて明確に宣言する。法相系の「一分不成佛」に對する全面的な反撃である。『法王經』は、一切の存在が根本的に「一性」であることを徹底的に強調するのであり、それは有情に限らず、「一性平等、等諸法故」というように、一切諸法へと擴大された普遍的なものである。

無情佛性、あるいは無情成佛の思想が、智儼や湛然、あるいは道信や慧忠國師などによって展開されていたことを考えると、有情・無情を問わず、一切の存在を通貫する「一」なるものへの模索は、單に一個人の思いつきではなく、この時代の思想的要請の一つであったと見るべきであろう。一乘思想の自覺的再編成という作業は、「一」なるものを極限にまで追求することを、當時の佛教者たちに要求したのであり、一切の存在に通貫する普遍的な「一」とは何か、これを明らかにすることは、一乘思想を確固たる基盤の上に再構築する上でも、最も重要な課題だったのである。『法王經』には、この問題が非常に明確な形で表現されており、その意味でも、この疑經の價値は極めて大きい。

實際、『法王經』では、一心、一身、一佛性、一佛、一道場などというように、「一」が執拗なほどくり返し徹底して強調され、ついには「是一」という言葉すら現れる。

佛言法王菩薩、善男子、能知一法、即當知一切法。一法不知、一切法不知。何以故。諸法無不一相故。菩薩、聞是一者、即是少聞、無法不知、是名多解。何以故。一切法性歸一淨故。見是一者、即見一切佛身。何以故。一切佛身、從一清淨處生。一淨之地、是一切佛身、一切佛道場、一切佛菩提樹。（同一三八九頁c）

一法と一切法との相即關係が説かれ、その根據は、「諸法は一相ならざるなき故に」とされる。すなわち、ここでも「一相」ということは極めて重要な役割を果たしていることが分かる。續いて「是の一を聞く者は、即ち是れ少聞、法として知らざるなきは、是れ多解と名く」というのは、あらかじめ法王菩薩が、衆生を救濟し、解脱させるために、「諸の衆生をして、少聞多解、少見多知ならしめる」には、どうしたらよいか、と質問したのに對する答である。

つまり、解脱への重要な契機として、法王菩薩が「少聞多解、少見多知」を問うたのに對して、「一」を知ることによって、一切を知ること、それが「少聞多解、少見多知」にほかならない、と答えているのであり、一切の根幹にある「一」を把握することが、全佛法の樞要とされるのである。經典は、さらに續けて、「一切法性」は「一淨」に歸するとし、「是の一を見る者は、即ち一切の佛身を見る」と、再び「是一」を強調し、一切佛身を始めとして、一切佛道場、一切佛菩提樹は、「一清淨處より生ずる」ものであり、「一淨の地」にほかならない、とされる。

ここに見られる「清淨」という言葉も、また、くり返し現れ、『法王經』の中心概念をなすものの一つである。たとえば、衆生性と法性の同一性を説くなか、次のように言う。

菩薩、衆生之性則是法性。法性常淨、具一切諸實相好。從本以來、無得無失、無出無沒、性常眞實、亦無虛妄、亦無煩惱、亦無涅槃、亦無增減。究竟清淨、一性清淨、即是菩提清淨性。菩提性、一性無二、平等清淨、言語道斷。猶如虛空、内外清淨、是一清淨。（同一三八八頁a）

先には「佛性、衆生性、皆同一性」と、衆生性と佛性が直結されているのを見たが、ここではさらに法性も「同一性」の一つとして包攝され、さらにその「法性」の性質を説明せんとして、まず「無得無失」云々と否定表現を積み重ねたあと、「究竟清淨、一性清淨、即是菩提清淨性」として、本質そのものを性格づける表現として、「清淨」が使われていることが分かる。

法相唯識では、存在の根源を阿賴耶識に求めるが、これを迷妄の根源として捉える傾向が強かった。阿賴耶識は一名「藏識」とも呼ばれるように、一切の種子を貯え、種子は存在現象として現行し、この現行によって阿賴耶識中の種子は熏習を受ける。こうした阿賴耶識縁起のサイクルにおいて、熏習の結果、新たに生ずる種子は新薫種子と呼ばれるが、法相唯識では、成佛のために最も重要な無漏種子は、本有種子と呼ばれ、それぞれの個體が先天的に有しているものとされる。そして、五性各別説は、この本有無漏種子の有無によって説明されるのである。

依障建立種姓別者、意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者、彼二障種、永不可害。即立彼爲非涅槃法。若唯有二乘無漏種者、彼所知障種、永不可害。一分立爲聲聞種姓、一分立爲獨覺種姓。若亦有佛無漏種者、彼二障種俱可永害、即立彼爲如來種姓。故由無漏種子有無、障有可斷不可斷義。（『成唯識論』巻二、新導本、七二頁）

無漏種子が全くなければ、煩惱障・所知障の二障は、永久に破壞することができず、いかなる形での成佛も望めない。いわゆる「無性有情」であり、一闡提である。二乘の無漏種子しかない場合は、煩惱障を破壞することはできるが、所知障を取り除くことはできない。このレベルの成佛可能者として、聲聞種姓と獨覺種姓が設定される。これに對して、佛の無漏種子を有する者は、二障を破壞し盡くし、佛果を達成することができる。このように、無漏種子の有無によって、五性の差別が生まれる。

先天的たる本有無漏種子がない場合、その阿賴耶識は有漏種子で充滿していることになり、まさに完全な汚染の状態にある。しかも、無漏種子が本有である限り、いかなる行爲によってもこの汚染の状態を改善し、清淨にする見込みはない。すなわち、

無性有情の阿頼耶識は永劫の汚染状態にあり、これを免れるすべは全くない。『法王經』が、存在の本源、心の本性として、「清淨」という言葉を徹底して強調するのは、こうした法相唯識の成佛觀を背景としたものである。『法王經』は、さらに、次のように言っている。

> 善男子、離一心外、一清淨外、一佛性外、即無佛可求、即無法可説、即無僧可得。何以故。佛是法故、法是僧故。僧是無爲、無爲則是佛性、佛性則是法身。是故我説、此經唯説一衆生身、一心、一清淨、一佛性、一佛道場、一菩提樹、充滿一切世界、入一切衆生身。（同一三八八頁b）

一心、一佛性というように、「一」が強調されるとともに、これらと竝置される形で「一清淨」が見られる。そして、これらの「外」には、佛・法・僧の三寶は存在しない、とされる。すなわち、佛法全體がこれら「一」なるものに收斂されているのであり、ここでは佛・法・僧はそのまま「一」である。これを表現したのが、「佛是法故、法是僧故」であり、さらにこの佛・法・僧を通貫する「一」なるものは、「僧是無爲、無爲則是佛性、佛性則是法身」と言うことによって、無爲、佛性、法身と直結される。つまり、一心、一清淨、一佛性など、これらはすべて「一」なるものの同義語であり、「一」なるものの斷面にほかならない。

これを踏まえて、『法王經』の中心思想は何なのか、これを自ら要約して、一衆生身、一心、一清淨、一佛性、一佛道場、一菩提樹といった、「一」の斷面が一切の世界に充滿し、一切の衆生身に入ることを説くことこそ、この經典の主眼であるとする。ここには非常に強い「一」への收斂指向と、この「一」によってすべてが成立するという思想がある。こうした發想が、『維摩經』や『華嚴經』を踏まえたものであることは、次のような表現のなかに明確に示唆されている。

> 虚空藏菩薩白佛言、世尊、諸法若然、一切衆生應於一身・一心・一世界、能入一佛世界。一佛世界、能入遍滿虚空一切佛法

世界。佛告虛空藏菩薩、善男子、如是如是。一切世界入一世界、一一世界有一一蓮華座。一一蓮華中、各有一如來座。一一如來身、充滿一切世界、示現一切世界、皆悉虛空。諸佛莊嚴一切世界、有一一菩薩、身充滿一切世界、有大神力、於一毛孔中、安置一切世界、一切世界入一衆生身。一一衆生身、一一世界數、一一世界、即是一佛、一一佛道場、一菩提樹。一菩提樹下、各有一佛座、一佛身充滿一切世界。一一佛妙聲、亦充滿一切世界、一切世界皆隨所應、無不聞解、皆爲歡喜。（同一三八五頁c）

さらに、こうした存在様態の根源として、「一心」が前面に掲げられる。

諸行者、知法在其身中、不應而於他方一切世界之處而求佛身。應於一心・一世界處而求佛身。於一身中、能生一切身、於一切身中、能生一身。何以故。一身一佛身故。一切衆生身、衆生身及諸佛身、皆從一心生。（同右）

華嚴教學では、こうした存在の様相を相即相入といった概念によって理論づけてゆく。『法王經』では、そうした理論化への努力よりも、より簡明直截に、いわば生の形で使うという違いはあるが、本質においては、この經典もまた、「諸法の相即相入」を説くことを目的としたものであることは、先に見た經典自身の趣旨要約に照らしても明らかである。

こうした存在様態は、すでに『楞伽師資記』において見たように、實踐者たちによって、實現可能な達成目標とされていたのであり、單なる理念というより、禪定體驗と密接に結び付いたものであった。『法王經』が禪者たちに好まれたのも、決して偶然ではない。

存在の基體としての「一」を一心と捉え、清淨と捉え、諸法との相入相即を正義として提示しようとする『法王經』において、この「一」なるものを特徴づけるものとして、特に「佛性」という言葉が強調されるのは、法相唯識の成佛觀の克服という緊急課題の要請上、ごく當然のことであった。

虚空藏菩薩白佛言、世尊、於一心中而得佛者、一切心中皆有佛性。一切衆生皆有佛性。若各各能定身心、即得成佛。離此外、更無求佛處。佛告虚空藏菩薩言、善男子、如是如是。如汝所言、一切衆生皆有佛性。諸佛如來、皆以一心法、令諸一切衆生一切之心、於一心中、而求佛法而得佛身。（同右）

このように一切の衆生に佛性が存在するのであれば、それは「得」たり、「見」たりすることはできるのか。佛陀の答は、いずれでもない、というものである。

善男子、入佛妙性實相之際、亦不可得、非不可得、亦不可見、非不可見。何以故。菩薩、説佛性有、即名謗佛、説佛性無、亦爲謗佛、説佛性亦有亦無、亦爲謗佛、説佛性非有非無、亦爲謗佛。何以故。菩薩、衆生佛性、非有如虚空、非無如兔角。兔角無故、虚空常故、非有質相、非有空相。離諸形相、無所著故。不在生處、是故不垢、不住滅處、是故不斷。衆生佛性妙相如是。説佛性有、即増益謗、説佛性無、損減謗、説佛性非有非無、戯論謗、説佛性似有似無、相違謗。（同一三八六頁ａ）

要するに、佛性とは一切の論理的表現の枠を超えたものである。それは、存在の本質と密接にかかわるゆえに、どうしても言語表現を超越してしまわざるをえない。悟りの境地が言語を絶するように、佛性もまた、言語を絶する。これが『法王經』の立場である。ちなみに、この部分は、百丈が特に出典を明記しないで引用している。すなわち、『法王經』は、馬祖系の禪者たちによっても、讀まれたことが示唆されるのである。

説衆生有佛性、亦謗佛法僧、説衆生無佛性、亦謗佛法僧。若言有佛性、名執著謗、若言無佛性、名虚妄謗。如云説佛性有、則増益謗、説佛性無、則損減謗、説佛性亦有亦無、則相違謗、説佛性非有非無、則戯論謗。（『百丈廣録』禪學叢書五、中文出版、四一八頁ａ）

一闡提の問題は、佛性と直結しており、佛性を論じる限り、避けて通れないが、『法王經』は、これを「多欲」という名の闡提人を設定することによって論じている。多欲は、「我が心は無明にして、復た觀を學すと雖も、實諦を見ず。無始より以來、乃ち今日に至るまで、純ら十惡を行ず。何の方便をか作して、我をして實諦を見るを得せしめ、罪をして消除せしむるや」と問う。これに對して、次のような答が返ってくる。

佛言、汝等衆生、皆當一心觀一佛性。佛性之外、更無所見。若有所見、皆爲虛妄。作是虛妄、則爲顚倒。多欲、一心淨、則法法淨。一心垢、則多法垢。垢則爲罪、淨則爲眞。心若離垢、罪即不生。（大正八五・一三八七頁b）

一心において一佛性を「觀ずる」こと、佛性以外に、何も存在しないと悟ること、これによって、一心を淨化し、煩惱の垢を除去すれば、罪は生じない。この答に對して、多欲は、「自分が昔から今までに犯してきた惡業は、無量無邊であり、時間的にも千萬劫の長きにわたっている。今日發心して、一佛性實諦を觀じることによって、はたしてこの無邊の罪がことごとく消え去るものであろうか」という疑問を提示する。これが頓悟の問題と直結していることは、見やすいであろう。佛陀は、次のように答える。

佛言、多欲、若觀實諦、諸罪悉除。何以故。多欲、昔日垢心、今日淨心、一心無二、更無別心。今日心淨、昔心亦淨。是故當知、從無數劫來、諸罪盡滅。譬如千年塵鏡、以衣一拂、其鏡即明。諸塵皆盡、無有遺餘。又如千年闇室、燃一炬燈、諸闇皆盡。（同右）

昔日の垢心と今日の淨心は、一心であって、異なるものではない、今日心を淨化することができれば、昔の心も淨化されるのだ、という發想の根底には、心は本質的に「淨」であるという思想がある。實際、これに續く比喩が明らかにしているように、

「垢」は本質に付着する「塵」にすぎず、本質に氣づかないことから來る「闇」にすぎない。そして、これら諸々の塵垢雜染は、本質でないがゆえに、瞬間的に消除することができる。ここに見られる二つの比喩は、明らかに「頓悟」の發想に通ずる。

先に、一乘思想との關連で、一乘は萬病を癒す「妙丹」のようなものだ、という比喩が使われているのを見たが、無行菩薩が「直心具説」を問うなかで、再び「神丹」の比喩が使われ、同様の議論がなされている。「直心具説」については、「直心とは、直に心に如來の義を信ずるを以て説き、自心を以て説かざるなり。具とは、十善義を具し、四諦義を具し、十二因緣義を具し、六波羅蜜義を具し、三解脱門義を具すなり。是の如き等の法を具し、一心中、一佛性地等に於て、一淨もて説く。是れを具説と名く。是れ如如説なり[58]」と説明される。そして、次のように續く。

> 菩薩、等一淨法、猶如一大海水、味種種、珍寶所有、求者隨心即得。猶如一神丹、種種諸雜藥和合而以合成療治一切病、服者一一除癒。等一淨法、一心淨、一佛性、一性淨法、亦復如是。等諸法故。（同一三八八頁a）

先の「妙丹」たる一乘法が、ここでは「一淨法」となり、この一淨法によって、一切の病が癒され、一切の珍寶が獲得されるという。「等一淨法」とか「等諸法」というように、「等」という語が使われているのには、理由がある。これもまた、一切を通貫する「一」という、『法王經』の根本的立場から自然に出てくるものであり、無行菩薩が末法の世の衆生のために、どのように法を説いたらよいかという質問に答えて、次のように言うことのなかに、その根據がある。

> 善男子、若一千五百歳後、爲衆生説法者、説體不説相、説義不説文。如是説者、是眞説法。若説文相、動口動心、皆是誹謗。善男子、若於一切衆生處説法、當如如相説、平等相説。何以故。當時一切衆生、皆同一病。一心、一佛性、一性平等。等諸法故。於中若説高下、即名邪説。其口當破、其舌當裂。何以故。一切衆生心垢、同一垢、一切衆生心淨、同一淨。何以故。一切衆生一心淨、則同一十善法淨。一切衆生一心垢、則同一十惡垢。衆生若病、同一病。衆生須藥、應須一藥。若説多法、

即名顛倒。（同一三八七頁c）

病も薬も、すべては「一」であり、そこに區別はない。一心、一佛性、一性は、すべて平等であり、諸法に等しく、そこで「高下」を説くことは、邪説であり、顛倒である。こうした非常に強い「一」の思想から、すべては「一淨法に等しい」のであり、一乘法はまた、「諸法に等しい」とされるのである。

「神丹」の比喩によって、こうした「一」の立場があらためて強調されたあと、『法王經』は次のように論を進めている。

如是説者、是淨説。若別説者、是穢説。何以故。一切衆生、皆有佛性、無無佛性。但覺有遠近、無無法身分者。若定根機、爲小乘人説小乘法、爲闡提人説闡提法、若如是説、即名不説佛道法。是斷佛性、是滅佛身。是説法人、當歷百千萬劫墮諸地獄。縱佛出世、由不得出。縱令得出、若生人中、即生邊地・下賤、無有三寶處、缺脣無舌。獲如是報。（同一三八八頁a）

悉有佛性、悉有法身が再び強調され、三乘の立場が徹底して指弾されているのが分かる。三乘とは、もはや佛法ではなく、佛性および佛身を斷滅するものである。これを説くものは、途方もない長時間にわたって地獄に墮ちねばならず、佛が世に現れても、地獄を出る見込みはない。たとえ出ることができ、人に生まれることができたとしても、邊地に下賤の身として生まれて、佛法に縁なく、惡法を説いて佛法を損じた罪で、唇は缺け、舌もないという報いを受ける。

このような徹底した三乘批判は、明らかに法相唯識に對する非常に熾烈な對抗意識の現れであり、『法王經』が執拗とも言えるほど「一」を強調し、悉有佛性を強調するのも、すべて密接に關連した一連の反撃である。ここには、玄奘の誇らかな、純正の權威による經典譯出活動に對し、陽のあたらぬ地下室で、祕かに自らの思想を疑經にまとめていった名も知れぬ作者の、一種生々しい執念のようなものさえ感じられる。玄奘も、窺基も、「佛法」を宣揚したのではなく、彼らは壯大な權力をたてに、「穢説」を説いたのであり、いずれ地獄に墮ちて、その罪を償わねばならない—そう自らに呟く疑經作者の自負と悲哀が、透けて

見えるように思われるのである。法藏の華嚴教學が、三乘を方便説として位置づけ、佛法全體におけるそれなりの價値を認めたクールなスマートさと比較するとき、呪咀にも似た『法王經』作者の惡罵は、やはりただごとではない。

こうした激しい情念を込めた中國思想の書が、人々に影響を與えないはずがない。底邊への影響という點では、華嚴教學などより遙かに深く廣い影響があったかもしれない。華麗な理論は、確かに心を魅了するものではあるが、今昔を問わず、人々を眞に動かすのは、むしろ底知れぬ情念の力だからである。中國佛教の再編成を支えた大きな原動力として、疑經作者たちのこうした情念の果たした役割の大きさは、あらためて計量されなおす必要があるように思われる。

八　結び

「悉有佛性」と「頓悟」という二大思想は、道生による創唱以來、幾多の年月を經るに從って、中國佛教の根底にまで浸透し、隋代に繚亂とした開花を見るころには、中國佛教全體が、この基盤の上に立つまでになっていた。天台智顗の「圓頓」の思想、三論吉藏の「無得正觀」の思想が、こうした基盤に立つものであることは、すでに贅言を要しないであろう。

これに對し、玄奘の翻譯佛教を基體とする大乘基の法相唯識宗の建立は、この巨大な流れに強烈な逆向きの負荷を加えることとなり、ここに未曾有の思想的渦流が發生する。この渦のなかから、智儼の思想を繼承發展させつつ、法藏の華嚴教學が創出され、一つの記念碑的教學體系を提示するにいたるが、實踐的次元でも、この亂流は多くの革新的修行集團を生み出していった。その一つが、『楞伽經』をよりどころとする楞伽宗であり、彼らが「佛性」と「頓悟」という、二大基盤を、いかに實踐的に宣揚していったか、その一端は、『楞伽師資記』を中心に、本論で檢討したとおりである。

『楞伽師資記』や『傳法寶紀』には、「頓悟」という明確な用語は見られないが、少なくとも速疾成佛の立場に立っていたこ

とは明らかであり、多生にわたる輪廻轉生をくり返して、漸く成佛するとは、全く考えられていない。特に、『觀心論』には、これが明らかで、「悟在須臾」という言葉が後世による添加ではなく、神秀自身のものとするなら、彼には實質的に「頓悟」の發想があったと見てよいであろう。

こうした「佛性」と「頓悟」を二大支柱とする中國佛教が、これを前提としない全く異質な印度佛教と、正面から一對一で衝突したとき、どうなるか、これを歴史的に實驗してみせたのが、ほかならぬチベットの宗論であった。それは、中國における傳統佛教と法相唯識との對立が、いわば中國佛教全體を巻き込んだ非常に複雑な様相を呈しているのに對して、まさに實驗室的な單純さを持っており、この意味で、中國本土における衝突問題を考える上でも、重要なモデルとなりうるものである。

本論で見たように、摩訶衍の禪思想には、明らかに北宗禪的な色彩が濃厚であるが、安史の亂のころ、すでに僧として修行しているから、當然、神會の禪についても、知っていたものと思われる。もともと、「頓悟」は中國佛教の底流として流れ續けてきたものであるが、これを極めて鮮明に、佛教の第一義として提示しえたところに、神會の非凡な才腕が存し、時代の思想は「唯心」から「頓悟」へと、一氣に加速する。すなわち、「心」の絶對的強調と同時に、これを踏まえた「頓悟」の主張が、時代そのものの思想となって佛教界全體を風靡したのであり、この點に關しては、禪家も教家も區別はなかった。湛然によって復興された新天台も、澄觀・宗密と次第する華嚴宗も、すべて「頓悟」の洗禮を受け、これを踏まえて構築されたものにほかならない。

初期禪宗各派もまた、神會以降、例外なく「頓悟」を標榜したことは周知のとおりであり、その影響は、當然、北宗禪にも及んだ。北宗禪の中にも明確な頓悟の主張が存在したとする最近の研究もあるが、要するに、すでに「頓悟」は時代の思想であり、一宗一派の主張の枠内を超えていたのである。摩訶衍が禪僧としての地歩を固めていったのは、まさしくこうした時代狀況のなかのことであり、摩訶衍が北宗禪の主要概念を驅使し、「坐禪」「看心」を強調しながら、そこに「頓悟」の主張が明確に見られるのも、少しも不思議なことではない。

南北の對立という、神會が創作した圖式に眩惑されずに見るとき、北宗系の人々は、むしろ積極的に、「頓悟」を中心とした

神會の發想を評價したのではないかとさえ推測される。神會には燃え上がるような宗派意識、對立意識があったが、非難された北宗のほうには、逆に對立意識は希薄だったように思われ、思想的に秀れたものであれば、自家藥籠中のものとして、これを攝取するのにためらう理由はなかったと思われるからである。

摩訶衍は、そうした北宗禪の繼承者として、チベットの宗論に臨み、自己の禪思想の概要を明らかにしてみせているが、そこには、「佛性本有、非是修成。但離三毒虛妄、妄想習氣垢衣、則得解脫」というように、「佛性」と「頓悟」が、すでに一つになっていることが明確に見て取れる。重要なのは、單に兩者が直結したということではなく、これが全佛教の究極的意義と見なされている、という點である。煎じ詰めて言えば、摩訶衍は宗論の全體を通じて、ひたすら「妄想に覆われてはいるが、悉有佛性であり、妄想を除けば、頓悟成佛できる」と主張しているのであり、これが摩訶衍の佛教の究極である。摩訶衍自身が言うように、これに比べれば、六波羅蜜や福智など、その他一切の佛教徳目は、方便假説の次元のことに過ぎない。つまり、佛教全體が、「佛性」と「頓悟」の二點に收斂されてしまっているのである[59]。

これは、もちろん、摩訶衍の獨創ではなく、中國佛教そのものが到達した、一つの結論であった。それは、道生以來、延々と續いてきた佛教の中國化の過程が、玄奘および基による衝撃を契機として、ついに達成した一つのゴールであり、それは完全に中國的な佛教の誕生を意味した。この思想の達成には、初期禪宗集團はもちろん、智儼や法藏など教家の人々、さらには名も知れぬ多數の疑經作者たちが、總力を擧げて努力したのであり、いわば未曾有の坩堝の中で中國佛教全體を溶融純化することから生まれた、純粹なエッセンスの結晶であった。中國佛教の本質が、これほど問い詰められ、赤裸々にされた時代は、かつてなかったのである。