

第二章 無心の周邊

―頓悟との関連において―

一 問題の所在

「無心」という言葉が、禪宗においていかに重要な用語であるかは、ほとんど贅言を要さないであろう。さらに、禪宗史上、最も重要な概念が「頓悟」であることも、また、論を待たない。頓悟を抜きにしては、禪宗史は語りようがなく、その意味で、「頓悟」からすべてが始まったとも言えよう。

では、頓悟と無心という二つの概念は、中國佛教の流れにおいて、そもそもの始めから密接な関係にあったのだろうか。それとも、両者が結び付くべき何らかの契機が存在したのであるうか。中國佛教における「無心」の流れを考えるなかで、この問題の一端を明らかにしたい。

二 漢譯佛典における無心

中國佛教は、譯經から始まるが、印度傳來の經論においては、「無心」という言葉はさほど重要なものとはなっていない^①。後に禪宗で使われる「無心」という概念に直接つながるような、そういう意味での「無心」はほとんど見あたらない。いわゆる「無心定」というような意味では、頻出するが、それはむしろ禪宗の立場からは「空に住するもの」として、否定される。

それでも、いくつか、比較的後代の「無心」と関連しそうな例をあげれば、次のようなものがある。

舍利弗謂須菩提、云何須菩提、此爲無心耶。答曰、無所造無所念。是謂一切諸法無心無念。舍利弗謂須菩提、云何須菩提、其發心者無所造無所念乎。假使色造無所念、痛痒思想生死識亦復然。假使無所造無所念、至于聲聞辟支佛意上至菩薩、悉爲無心無念乎。

答曰、唯然、舍利弗。如是心者無所造無所念、是故菩薩摩訶薩亦復如是。無所造無所念。舍利弗讚賢者須菩提言、善哉善哉、須菩提。審如仁者爲世尊子。從法門生、常以順法爲法所化。因法而興、不爲榮翼。自然因緣證于法身。仁者則爲行空第一。^②

ここでは、無心（ないし無念）は「行空」の本質として捉えられ、実践的な側面が強調されており、こうした「無心・無念」に集約される在り方が般若波羅蜜を行じること、「行空」の要諦であり、これこそ常に佛法に隨順し、法のなかに生きることであり、眞の佛弟子である、と讃嘆する。また、この「無心無念」によって、「法身」を實現できるとされている點も注意に値しよう。

須菩提言、若菩提心・一切智心・無漏心・無等心・無等等心、於如是心、無礙無著、不爲一切聲聞緣覺所壞。以是義故、名爲摩訶薩。由此入於菩薩摩訶薩數。時尊者舍利子、白須菩提言、云何彼心無礙無著。須菩提言、以無心故、心無障礙、亦無所著。^③

この例では、種々の心において「無礙無著」であり、聲聞や緣覺の敵するところではない状態（これを須菩提は「菩薩摩訶薩」と定義する）について、何がこれを可能ならしむるのかと舍利弗が問い、その答が「無心」となっている。すなわち、ここでは「無心」が心の無障礙、無所著に直結され、かつその根本をなすものと見られており、後代の禪宗における「無心」の役割と通じるものがある。

時無垢施女謂離越言、世尊記大德、於行禪人中、最爲第一。大德禪時、依有心禪耶、無心禪耶。若依心入禪、心如幻化不實、此定亦復不實。若無心入禪、諸外法草木枝葉花果等、亦應得禪。所以者何。以彼同無心故。大德離越即便默然。^④

この聲聞品では、無垢施という女人によって、釋尊の弟子たちに次々と質問が發せられ、舍利弗、目犍連、摩訶迦葉など、それぞれ「智慧第一」「神足第一」「頭陀第一」と稱され、各分野で第一とされる人々が、その最も得意とする分野でやりこめられ、返答に窮するさまが描かれている。そういう點では、『維摩經』の弟子品によく似ており、無垢施女は維摩の女性版といってもよい。

ここでは、「行禪」が問われるが、禪における「有心」「無心」が問題となっており、有心では「心如幻化不實」で論外だが、無心であるなら「草木枝葉花果」などと同じであり、草木も禪をしているといえるはずではないか、という論難が行なわれる。無心をこうした植物ないし無情物の状態と同じものと考えることからくる論難は、後に展開する禪宗においても、しばしば發せられたものであり、こうした無感覺状態と無心とを混同してはならないということは、重要な主張の一つであった。^⑤

佛言、何謂佛子而諸菩薩、遊入如來至眞等正覺心所念行。如來不爲心有所念、不分別名、不曉了識。如來無心、乃能入遊無量之念。如倚虛空、造立一切、因其由趣、有所成就。又如虛空、悉無所著。^⑥

ここでは、如來の「至眞にして等正覺なる心」の「所念の行」に參入（遊入）するとは、どういうことか、という問題提起がなされ、その答として、如來は心に念ずることなく、名相を分別することも識別作用を明らかにすることもない。如來は無心であることによって、「無量の念」に參入することができるとし、そのさまを虚空にたとえている。すなわち、ここでは、「無心」が「如來至眞等正覺心所念行」に遊入するということのキーワードとなっており、無心にかなり重い意味が付けられているといえる。

佛言、汝入不思議三昧耶。文殊師利言、不也世尊。我即不思議、不見有心能思議者、云何而言入不思議三昧。我初發心欲入是定而今思惟、實無心相而入三昧。如人學射、久習則巧、後雖無心、以久習故、箭發皆中。我亦如是。初學不思議三昧、繫心一緣、若久習成就、更無心想、恆與定俱。舍利弗語文殊師利言、更有勝妙寂滅定不。

文殊師利言、若有不思議定者、汝可問言、更有寂滅定不。如我意解、不可思議定尚不可得。云何問有寂滅定乎。舍利弗言、不可思議定、不可得耶。文殊師利言、思議定者是可得相。不可思議定者不可得相。一切衆生實成就不思議定。何以故。一切心相即非心故。是名不思議定。是故一切衆生相及不思議三昧相、等無分別^⑦。

この部分には、不思議三昧相と一切衆生相とが同一なるものとする、非常に重要なテーマが述べられている。そのなかで「無心」は、「如人學射、久習則巧、後雖無心」「若久習成就、更無心想」ということから分かるように、「心想」がないという意味で使われており、それは「恆に不可思議三昧のなかにある」という状態の實現であるとされる。つまり、無心は、ここでは「不可思議三昧」と等しいことを意味している。

また、箭射を學ぶように、次第に習熟することによって、「無心」の状態を實現するといひ、「頓漸」でいえば、漸修の必要が指摘されていることになる。實際、文殊師利は自らの體驗として、「初學不思議三昧、繫心一緣、若久習成就、更無心想、恆與定俱」と言ひ、心を一つの對象に凝らして、修行し、「久習して成就」したとする^⑧。

以上、「無心」の用例をいくつか見たが、漢譯經典における「無心」の使われ方としては、むしろ、これらは例外であつて、普通は「無」を冠する一群の語を併置するなかの一つとして現れることが多い。たとえば、次のような形である。

大王、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、如是觀法性。一切聖人、無能修者、無所修法、無能行者、無所行法。無心、無心法、無業、無果報、無苦、無樂。如是觀者、名得平等。不異遠離隨順廣大。無我我所、無高無下、眞實無盡、常住明淨。何以故。一切

聖法由此成就。因是性故、顯現聖人。^⑨

ここでの無心は、「無心、無心法、無業、無果報、無苦、無樂」ということから分かるように、心・心法、業・果報、苦・樂という對概念を否定したものであり、特に「無心」であることが重視されているわけではない。

『智度論』など、論書にも、「無心」の語が見えないわけではないが、特に重要な意味を込めて使われているわけではなく、まして「無心」を佛教の要諦と見るような立場は見られない。經論に散見する「無心」という語が、非常に重要な意味あいを帯びるようになるのは、やはり、中國佛教の展開を待たねばならなかった。^⑩

三 「肇論」における無心

そこで中國撰述の論書に目を轉じると、初期中國佛教の論書として、『肇論』は禪宗でもしばしば引用されるが、この書における「無心」の用例を調べると、必ずしもその評價は一定したものではないことが分かる。すなわち、同じ「無心」という言葉に對して、あるときには肯定的であり、あるときには否定的であり、「無心」というものを一貫して高い意味に使うというふうにはなっていない。以下、この點について具體的に見てみよう。

まず、「無心」を高い意味で使っている例を見る。

難曰、聖心雖無知、然其應會之道、不差。是以、可應者應之、不可應者存之。然則聖心有時而生、有時而滅。可得然乎。答曰、生滅者、生滅心也。聖人無心、生滅焉起。然非無心。但是無心心耳。非不應、但是不應應耳。^⑪

これは『般若無知論』の一節であるが、般若は無知であるという主張に對する批判として、「聖人の心は知ることがない」というが、その對應の仕方には誤りがなく、應すべきものには應じ、應すべきでないものは、そのまま残しておく。そうしてみると、聖人の心は、ある時には生じ、ある時には滅することになる。それでよいのか」という質問がなされている。これに對する答は、「生滅とは、心を生じたり滅したりすることであり、聖人は『無心』であるから、生滅のしようがない」という。ここでは、聖人と無心とが直結されており、無心は聖人の存在様態とされているから、ここでの無心の評價は肯定的であり、高い意味が與えられていると言える。

さらに、續けて、僧肇（三八四—四一四？）は「無心」とはどういうことか、補足説明を行なっている。すなわち、「無心」というのは、「心がない」というのではなく、「無心心」である、という。「心を心とすることがない」（無心心）とは、心を實體視することがないということであり、一切の固定觀念から自由であるということである。この姿勢は現象存在に對する場合でも同様で、聖人はものに「應じない」のではなく、「應じる」ということを固定化しないだけである。ところが、僧肇の「無心」（ないし「不應」）に關する見解である。

もう少し言うなら、柔軟かつ敏速に、全面的な洞察によつて不斷に變化する對應は、固定的にしか物事を把握できない常人の眼には、あたかも對應していないかのように映る。餘りに完全に對應するため、それは常人の「對應」という概念を超え、もはや「對應」とは言えなくなる。それは、むしろ、常人の枠にはまった對應に比べて、日月の運行、四季の推移、潮の干満など、自然の變化にはるかに似るであろう。

こうした不斷に新しく、無限に自由な對應を可能にするのが、「無心心」であり、一切の固定した枠や、觀念の束縛のないことを意味する。同じく『般若無知論』に、次のように言うことから、こうした僧肇の意圖が窺えよう。

是以聖人虛其心而實其照、終日知而未嘗知也。故能默耀韜光、虛心玄鑒、閉智塞聰、而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒、

而無知焉。神有應會之用、而無慮焉。神無慮故能獨王於世表。智無知故能玄照於事外。智雖事外、未始無事。神雖世表、終日域中。所以俯仰順化、應接無窮、無幽不察、而無照功。斯則無知之所知、聖神之所會也。^⑫

次の部分も、高い意味で使われている例である。

無名曰、夫言由名起、名以相生。相因可相、無相無名、無名無說、無說無聞。經曰、涅槃非法、非非法、無聞無說、非心所知。吾何敢言之。而子欲聞之耶。雖然、善吉有言、衆人若能以無心而受、無聽而聽者、吾當以無言言之。庶述其言、亦可以言。淨名曰、不離煩惱而得涅槃。天女曰、不出魔界而入佛界。然則玄道在於妙悟、妙悟在於即眞。即眞即有無齊觀、齊觀即彼已莫二。所以天地與我同根、萬物與我一體。同我則非復有無、異我則乖於會通。所以不出不在、而道存乎其間矣。^⑬

ここでの「無心」は、「善吉（須菩提）有言」として、引用文のようであるが、正確な出典は分からない。リーベンタールの譯注本では、これを『摩訶般若波羅蜜經』卷七（大正八・二七五頁b）からの引用であるととし、『肇論研究』もこれをそのまま踏襲するが、そこに見られるのは「汝等法應不知我無所論說、乃至我不說一字、亦無聽者」という一文であり、「無心」という語も現れないし、参考にはなるにしても、全體に、正確な典據とするには無理があるように思う。

それはともかくとして、僧肇は、須菩提の「若能以無心而受、無聽而聽者、吾當以無言言之」という一文の意味を説明しようと言ひ、「維摩經」から煩惱と涅槃、魔界と佛界といった對立物の相即を説く二文を引用し、「玄道は妙悟に、妙悟は眞に即するにある」と論じる。「即」というのは、『肇論』における重要概念の一つであり、ここでも「眞に即する」ことにより、有無、彼此という對立はただちに止揚される（莫二）。ここから「天地與我同根、萬物與我一體」という有名な宣言がなされ、この状態こそ、有無によって象徴される現象世界に對して「不出不在」にして涅槃がそこに存在するという意味にはかならない、とされている。

このあと、僧肇はさらに説明を續けているが、その冒頭に「無心」に對應すると同時に、さらに重要と思われる「虚心」という語が見られる。^⑮

何則。夫至人虚心冥照、理無不統。懷六合於胸中、而靈鑒有餘、鏡萬有於方寸、而其神常虛。至能拔玄根於未始、即群動以靜心、恬淡淵默、妙契自然。所以處有不有、居無不無。居無不無、故不無於無。處有不有、故不有於有。故能不出有無而不^⑯在有無者也。

ここにいう「虚心」（心を虚しくする）は、さきの善吉（須菩提）の「無心」に對應するものと見られるが、至人はこの「虚心」によって、一切の「理」を統括し、宇宙さえ胸中に懷き、一切を映し出すという驚異的働きをしながら、その精神は常に「虚」であるという状態を變えることはない。ために、萌す前に目に見えぬ根を抜き、諸々の動きに「即」して心は擾亂されず、恬淡として深い沈黙にあり、存在本来の様態にびたりと契っている。

「このゆえに」と僧肇は言う。「有にあつても有ではなく、無にあつても無ではない。従つて無はすでに無でなく、有はすでに有ではない。よつて、『不出有無而不在有無』という逆説的状态が可能なのである」と再び先の結論が確認される。

このあと、さらに「涅槃とは何か」を、より積極的に表現しようとして、僧肇は語を繼ぐのであるが、そこに再び「無心」の語が現れる。

然則法無有無之相、聖無有無之知。聖無有無之知、則無心於内。法無有無之相、則無數於外。於外無數、於内無心、彼此寂滅、物我冥一、怕爾無朕、乃曰涅槃。涅槃若此、圖度絶矣。豈容可責之於有無之内、又可徴之有無之外耶。^⑰

すなわち、前段を受けて、客體たる「法」にも「有無」にかかわる相對的な形相はなく、主體たる「聖（人）」も同じく「有

無の知」というものはない。つまり、兩者ともに有無相對を超えている。これを言い換えれば、主體（内）たる「聖人」は無心となり、客體（外）たる「法」には（分類ないし分割されるべき）カテゴリーというものが存在しなくなる。そうなれば、内外、彼此という區別は意味を失い、「物我冥一、怕爾無朕」という主客の合一が起こる。これが、すなわち「涅槃」である、と僧肇は言う。

ここでも、「無心」は聖人の内なる状態であり、涅槃と直結する高い意味に用いられていることが分かる。以上のような例が見られる一方、『肇論』においては、特に「無心」だけが強調されるのではなく、「無」を冠する他の語と並列的に使用されることも多い。次にそうした例を見よう。

難曰、論云、言用則異、言寂則同。未詳般若之内、則有用寂之異乎。答曰、用即寂、寂即用。用寂體一、同出而異名。更無無用之寂、而主於用也。是以、智彌昧、照逾明、神彌靜、應逾動。豈曰明昧動靜之異哉。故成具云、不爲而過爲。寶積曰、無心無識、無不覺知。斯則窮神盡智、極象外之談也。即之明文、聖心可知矣。^⑮

ここで「寶積曰」というのは、『維摩經』の寶積童子のことで、そこに「已無心意無受行、而悉摧伏諸外道」というのを、僧肇が取意したものである。^⑮「不爲而過爲」と竝んで、「無心無識、無不覺知」を、「斯れ則ち神を窮め智を盡くし、象外（道）を極むるの談なり」と讃し、「之の明文に即さば、聖心、知る可きなり」と評していることから、「無心」にもそれ相應の重要性があるといつてよいのであるが、あくまでもそれは「不爲」や「無識」と竝列列挙されたものであつて、必ずしも「無心」というものが一切の根幹をなす鍵概念であるとは見なされていない。

僧肇の場合、一貫して高い意味の「無心」という概念は、その萌芽は見られるものの、まだ充分に定立されているとは言えない。これは、次の例を見ても分かる。

又云、無是、乃所以爲真是、無當、乃所以爲至當。亦可如來言耳。若能無心於爲是、而是於無是。無心於爲當、而當於無當者、則終日是、不乖於無是、終日當、不乖於無當。但恐有是於無是、有當於無當。所以爲患耳。何者。若真是可是、至當可當、則名相以形。美惡是生、生生奔競。孰與止之。是以聖人空洞其懷、無識無知。然居動用之域、而止無爲之境。處有名之內、而宅絕言之鄉。寂寥虛曠、莫可以形名得。若斯而已矣。^②

これは『答劉遺民書』の一節であるが、劉遺民の「是とすることがなければ、それが眞の是たる所以であり、當とすることがなければ、それが當の極たる所以である」というのに對して、それはその通りで、是とすることに「無心」であり、「是のない」なかにはであり、當に對しても同様であれば、常に是であつて是はなく、常に當であつて當はない。ただ、「是のないなかにはである」ということは依然として存在し、當についても同様であるから、これが問題になる。なぜかという、眞是とか、至當とか、是にせよ當にせよ、定立すべき殘滓がまだ残っている限り、それは觀念的なカテゴリーのなかに落在するものであり、あらゆる名相が生まれ、それとともに美醜を始めとする様々な價值判斷が連鎖的に生じ、これを制するすべはない。「そこで」と、僧肇は言う。「是以聖人空洞其懷、無識無知」。

これを見ても分かるように、「無心」は一切の根本としての概念ではなく、「無識・無知」という概念と並列的なものに過ぎず、どちらかというと、『般若無知論』に見られるように、「無知」のほうに重點が置かれる。僧肇は、『般若無知論』を書き、『涅槃無名論』を書いたが、『般若無心論』あるいは『涅槃無心論』を書くことはなかった。いいかえれば、「無心」という語を、般若や涅槃を考察する上での樞軸概念であるとは、明確に意識してはいなかった。たとえば、次のような發言を見ると、僧肇の「無心」という語に對する態度の一面が、はっきり分かる。

道行曰、心亦不有亦不無。不有者、不若有心之有。不無者、不若無心之無。何者。有心則衆庶是也。無心則太虛是也。衆庶

止於妄想、太虚絶於靈照。豈可止於妄想、絶於靈照、標其神道、而語聖心者乎。是以聖心不有、不可謂之無。聖心不無、不可謂之有。不有、故心想都滅。不無、故理無不契。理無不契、故萬德斯弘。心想都滅、故功成非我。所以應化無方、未嘗有爲。寂然不動、未嘗不爲。經曰、心無所行、無所不行。信矣。^②

要するに、僧肇においては、「無心」が中心ではなく、「心は有でも無でもない」という中觀的發想が根本であり、「無心」はその「有でもなく無でもない」という論法の一部をなすにすぎない。「聖心不有、不可謂之無。聖心不無、不可謂之有」というように、僧肇の根本的概念は、中觀的文脈における「聖心」であつて、決して「無心」ではない。さらに、ここでは、無心は「無心は則ち太虚是れなり」とされ、さらに「太虚は靈照を絶つ」といい、「豈に妄想に止り、靈照を絶して、其の神道を標し、聖心を語る可けんや」というように、「無心」であることは、全く否定的に捉えられている。

無心は、せいぜいのところ、「聖心」のとりうる一つの屬性に過ぎず、聖心そのものではない。そしてこの聖心の特質としては、「無心」より「無知」ないし「無名」のほうが、僧肇には本質的であると思つたのであり、それは論の表題に如實に現れている。つまり、僧肇における「無心」は、文脈によつては、かなりの重みをもつてはいるが、まだ佛教全體がそれによつて支えられるべき根本概念としての役割は果たしておらず、並列的か、どちらかと言えば、他の概念に付隨する性格のものにすぎなかつた。

以上、僧肇における「無心」の使われ方を検討したので、次に彼の「頓漸」に對する立場を見ておこう。僧肇は、「頓漸」に對しては、次のように考えていた。

無名曰。無爲無二。則已然矣。結是重惑。可謂頓盡。亦所未喻。經曰。三箭中的。三獸渡河。中渡無異。而有淺深之殊者。爲力不同故也。三乘衆生。俱濟緣起之津。同鑒四諦之的。絶僞即眞。同升無爲。然則所乘不一者。亦以智力不同故也。夫群

有雖衆。然其量有涯。正使智猶身子。辯若滿願。窮才極慮。莫窺其畔。況乎虛無之數。重玄之域。其道無涯。欲之頓盡耶。書不云乎。爲學者日益。爲道者日損。爲道者爲於無爲者也。爲於無爲而日日損。此豈頓得之謂。要損之又損之。以至於無損耳。經喻螢日。智用可知矣。（『涅槃無名論』大正四五・一六〇頁b）

すなわち、僧肇は完全な漸悟主義であつて、頓悟ということは、想像もできなかった。これが、おそらくは當時の主流であつて、同じく羅什門下でありながら、道生（三五五—四三四）の頓悟説は、確かに異端であつたに違いない。頓漸に關する限り、質問者の「有名」のほうが中國佛教の本質を理解していたことは、その後の歴史が物語っている。歴史は、「無爲無二、結即頓盡」という方向に進んでいくが、その立場から見れば、僧肇はいかにも不徹底に見える。般若を説き、涅槃を論じ、「無心」という言葉を口にしながらも、「頓悟」の可能性については、全く否定的であつたことに、時代というものを感ぜざるをえない。要するに、僧肇における「無心」は「頓悟」と何ら密接な關連はない。そもそも、僧肇が「頓悟」そのものを認めないのだから、關係の成立しようがない。あえて言えば、相反する關係とでも言わねばならないことになる。

無心と頓悟が密接不可分なものと把握され、佛教の中樞に据えられるようになるには、兩者の概念の成熟と發展が必要であり、このためには理論的教學的展開はもとより、特に實踐的次元における中國佛教の成熟が必要であつた。

特に、頓悟という概念には、種々の困難がつきまとつていた。たとえば「頓悟して佛になつたのなら、どうして、光を放つたど經典に説くような佛の諸能力を發揮しないのか」という論難は、その代表的なものである²²。

この難は、頓悟が持つ理論的困難さを如實に表している。おそらく、どのような理論的解答も、満足のゆくものにはならないだろう。現實が理論を裏切るからであり、結局、詭辯に終わる。頓悟を主張するなら、どうしても、何らかの形で實際に「佛」であることを示現してみせねばならない。後に、禪宗集團の出現によつて頓悟の主張がなされたとき、それは理論的可能性ではなく、あくまでも現實に證明された事實として提示されたことに注意しなければならない。

すなわち、頓悟説が確固として成立するためには、実践的基盤が不可欠なのであるが、こうした実践のなかで探求され、實現された「佛」が、經典の知的解釋によつて教家の頭の中に描かれた「佛」とは、非常に異なつたものになることは、不思議なことではなく、むしろ當然のことである。實際、禪宗集團においては、三十二相六十種好や種々の神通力といったいわゆる佛の外面的特徴には關心を示さず、まったく實存的な問題としてこれを追求し、これが「頓悟」という形で、解決可能であることを發見したのであつた。従つて、「頓悟」が成立する基盤は、理論的領域ではなく、實踐的領域であり、教宗の世界で道生が失敗し、禪宗の世界で神會が成功したのも、こうした「頓悟」の性格による。

「頓悟」は、禪宗という特異な實踐集團の中で、ある種の體驗が熟成されることにより、始めて主流として成立することが可能になつた。その體驗は、人々をして、從來の教家的イメージによる「佛」に拘泥する必要のないことを確信させ、同時に、それは周圍に壓倒的影響力を持つた。自らの根本的な實存的問題を解決した人間の持つ強大な魅力は、「頓悟」という言葉を使う正當性、必然性を、充分に納得させるものであつたからである。

すなわち、こうした覺醒體驗を持つ一群の人々の出現にともない、「佛」という言葉は、その内的體驗によつて、觀念的なものではなく、現實的なものとして把握されるようになり、この時點で、始めて「頓悟」という表現が可能になる。それ以前に、いくら理論的に「頓悟」を主張しても、それは何の根據もなく、證もなく、論理的になればなるほど、現實との乖離が目立つほかなかつたであらう。「頓悟」は、中國獨特の實踐集團と密接に結びついており、これなしには、成立不可能であつた。^②

僧肇に見られる「無心」という語は、後代の禪宗に見られるような實踐的に把握された概念ではなく、羅什傳來の中觀思想を知的に學習消化するなかで使用されたものであつた。^③

頓悟が道生の理論的把握から次第に實踐的色彩を帯びていったように、無心という言葉も、中國佛教の進展のなかで、次第に實踐的な重みが加えられてゆき、遂には頓悟と不可分の關係を持つに到る。そこで、次は、こうした實踐的立場を踏まえた人々における「無心」を見る必要があらう。

四 三論の吉藏

天台の智顗（五三八―九七）と三論の吉藏（五四九―六二三）は、隋代佛教を代表する人物であるが、いずれも、單なる教學者ではなく、實踐的性格を持っていたことは、重要である。智顗については、『摩訶止觀』の撰述など、その述作からも明らかにその實踐的性格が窺われるが、吉藏もまた、實踐を離れた單なる論述家ではなかった。『續高僧傳』は、吉藏に次のような一面があつたことを傳えている。

晩以大業初歲、寫二千部法華。隨曆告終、造二十五尊像、捨房安置、自處卑室、昏曉相仍竭誠禮懺。又別置普賢菩薩像、帳設如前、躬對坐禪觀實相理、鎮累年紀不替於茲。（『續高僧傳』一一、大正五〇・五一四頁b）

吉藏の父親も、思うところあつてか、出家するが、その佛道に精進する姿は、徹底していた。

精勤自拔、苦節少倫。乞食聽法、以爲常業。每日持鉢、將還跣足、入塔遍獻佛像、然後分施、方始進之。乃至涕唾便利、皆先以手承取、施應食衆生、然後遠棄。其篤謹之行、初無中失。（同右、五一三頁c）

こうした父の影響があつたのかどうか、吉藏もまた單なる理論家ではなく、實踐的側面を持っていたように思われる。²⁵

「無心」に關して、吉藏に大きな影響を與えた一人の人物が知られている。羅什門下の俊英、曇影である。吉藏は、曇影の『中論疏』に大きな影響を受けており、特に、「無心」という語の使用において、それが如實に見られる。曇影は、その『中論疏』の序において、次のように言う。

夫萬化非無宗、而宗之者無相、虛宗非無契、而契之者無心、故至人以無心之妙慧、而契彼無相之虛宗、内外竝冥、緣智俱寂。
(大正五五・七七頁a)

この一文は、吉藏の『中觀論疏』『大乘玄論』『淨名玄論』『法華玄論』に引かれ、さらには『仁王經疏』にも見られるものであり、吉藏がこの一節に竝々なぬ思い入れを持っていたことが窺われるのであるが、この一文において、「無心」が樞軸的役割を果たしていることは、一見して明らかであろう。

曇影は、羅什門下の三論研究の逸材であり、晩年は山中に入り、禪を修したことから、中觀と禪との密接な結びつきを先取りするものとして注目される人物である。後代への影響という点で、特に重要なのは、曇影の『中論疏』二卷であり、吉藏はこれを「關内の古疏と稱して羅什門下の中論研究を代表するものとみなし、自疏執筆の主要な指南書ともなしていた」²⁷⁾。

この曇影の一文の引用例を具體的に見ると、まず、『中觀論疏』のなかに次のように引用されている。

影法師云、夫萬化非無宗、而宗者無相。此明無境。虛宗非無契、而契之者無心。此明無智。故内外竝冥、緣觀俱寂。總無境智也。
(大正四二・五〇頁c)

これは、『中論』觀因緣品の「如諸佛所說、眞實微妙法、於此無緣法、云何有緣縁」という偈を解釋するなかでの引用である。ここで吉藏は、「眞實微妙法とは、此の法は境と智とを絶す。境を絶するを以ての故に縁ず可き境なく、智を絶する故に能縁あることなし」と言い、「今ま五事を引き來りて、之を證釋せん」として、華嚴、智度論、僧肇、攝嶺大師(僧朗)を根據として舉げるが、その三つ目に引かれている。

ついでに言えば、僧肇の引用は、『涅槃無名論』の妙存第七から、「法無有無之相、聖無有無之知。聖無有無之知、則無心於内。法無有無之相、則無數於外」の部分が取られ、次のように説明されている。

肇師云、法無有無之相。此明無境。聖無有無之知。此辯無心。無數於外、無心於內。總結無境智。

この部分は、先に僧肇の「無心」で見たように、「涅槃」は有無という相対的カテゴリーに對して、「不在不出」という超絶状態にあることを説明した部分で、「於外無數、於内無心、彼此寂滅、物我冥一、怕爾無朕、乃曰涅槃」と續く、「涅槃無名論」における一つの要所であった。つまり、僧肇における「無心」の用例のうち、最も高い意味で使われたものの一つを、吉藏は巧みに引いていることがわかる。

【大乘玄論】における引用は、次のとおり。

論云、波若定實相故深重、智慧不能稱也。所言定者、定是契會之名、夫萬化非無宗、而宗之者無相、虛宗非無契、而契之者無心、故聖人以無心之妙慧、契彼無相之虛宗、即内外並冥、緣智俱寂。智慧是知照之名、豈能稱絶觀般若。(大正四五・四九頁c)

これは、【大乘玄論】巻四で「二智」について論じるなかに引かれるものであるが、吉藏の教學における「二智」の重要性は大きく、三論教學の中樞概念である「二諦」と表裏一體の關係にあると見なされていた。吉藏自身の言葉で言えば、「初明教體、即是二諦、次明教用、即是二智」(【中觀論疏】大正四二・九頁b)であり、【大乘玄論】巻四で「二智」を論じるにあたって、次のように言うことから、その重要性は充分窺えよう。²⁸⁾

然昔在江南、著法花玄論。已略明二智。但此義既爲衆聖觀心、法身父母、必須精究。故重論之。此義若通、則方等衆經、不待言而自顯。(大正四五・四九頁a)

二智とは、眞俗の二諦に對應し、實智と權智と呼ばれるが、吉藏はこれを主として、「般若」と「方便」として捉えた。吉藏は種々の概念の名稱について、非常に精細に比較論究するのを特徴としているが、實智である般若についても、智慧・遠離・明度・清淨など、種々の名稱を挙げ、「雖有諸義、多用智慧」（大正四五・四九頁a）と言い、さらに「智」「慧」「智慧」に分けて、どれが「般若」の譯語として最も正當であるかを論じている。その結論として、「以慧爲正翻」としつつも、「智慧」というのが最も多く使われていることを認め、その理由として、十波羅蜜では第十の闍那を智、第六を般若として明確に區別されるが、經典のなかでは、六波羅蜜が多く説かれるので、これに合わせて、智と慧を合體した智慧が多く使われるのだ、という。さらに、「大智度論」の「波若定實相、甚深極重、智慧輕薄故、不能稱於般若」を根據として、般若という語を（智）慧と翻譯すべきでないとする立場に言及し、それは翻譯不能と言っているのではなく、元來、般若という概念と智慧という概念は違うということを行っているのだ、と指摘している。すでに印度において、兩者は異なると見なされていたのであって、そもそも梵語から漢語へと翻譯することの不可能を論じたものではない、と。

さらに、この『大智度論』の一文の解釋をめぐって、「實相の般若は本質的に常住であるが、觀照の智慧は境に對して始めて生じるから、實相を深重とし、觀照の智を輕薄とするのである」という説（北人の釋）には、般若と實相を混同している點を批判し、また、「智慧は輕薄で、波若と稱することができないというのは、世間や二乗の智慧は、菩薩の大智慧と稱することはできないという意味である」とする説（南方人の釋）には、「經典には智慧は般若と稱することができない、と言っているのである、智慧の淺深が問題になっているのではない。淺かろうと深かろうと、智慧であるかぎり輕薄なのであって、般若と稱することはできない」と論破している。そして、最後に、自らの見解を開陳したのが、先に引いた「無心」を含む引用文である。

吉藏によれば、般若とは、「内外並冥、緣智俱寂」であり、そこには「知る者」も「知られる者」も、もはや存在しない。これに對し、「智慧是知照之名」であって、智慧とはあくまでも相對的な認識作用を前提としており、「觀を絶した」般若とは、異質なものと言わざるをえない。この「般若」の様相を説明しようとして、吉藏が持ち出すのが、曇影の一文であり、「無心の

妙慧」とは般若にほかならず、「無相の虚宗」とは實相にほかならない。「無心」が冠せられることによって、それは「慧」とは言いながら、すでに「慧」を超えた般若、「絶觀般若」と同定されているのであり、ここには「無心」にこめられた決定的な重みが見られる。

『淨名玄論』での引用は、次のようになっている。

影公云、夫萬化非無宗、而宗之者無相、虚宗非無契、而契之者無心、故聖人以無心之妙慧、契彼無相之虚宗、則内外竝冥、縁智俱寂。雖縁智俱寂、而境智宛然、故名不可思議也。(大正三八・八七一頁c)

『淨名經』(『維摩經』)は、また、「不可思議解脱經」と呼ばれるように、「不可思議解脱」を根本的テーマとするが、吉藏はこれを「不思議」と「解脱」に分けて論じ、その「不思議」の體を論究する部分の最後に、この引用が見られる。

吉藏は、「不思議の體」を論ずるにあたって、「境」「智」「教門」「二諦」の三つによって、これを明らかにすると言うが、眞俗二境、權實二智という形で、實質的には、境・智の二點によって、「不思議」の意味が論究されることになる。

まず、「權智不思議」の部分では、いわゆる「不思議品」で描かれる、無數の巨大な寶座が維摩の方丈に入り、しかも方丈はもとのまま、寸毫も變わることがなかったという「不思議」に關して、これは果たして實際に大が小に入ったのか、ただ神通力をもって、あたかも「入ったかのように見せた」だけなのか、ということが問題にされている。

吉藏は兩説及び折衷説の三者を擧げるが、自身の立場は、「但此經正明容入、非不容入也」で、實際に「高廣の座」が「方丈小室」に入ったのであり、しかも「大小無有増減、而容入宛然、故是不思議也」とする。

吉藏によれば、「不思議品」の本質は、「其室廣博」と「本相如故」という相反する二文にある。彼はこれを「内觀」と「外觀」に配し、一室を内觀して「其室廣博」、外觀して「本相如故」であるから、文言は矛盾するようではないながら、矛盾ではない

と言つ。

世俗智である「權智」の分齊では、こうしたことが問題になるが、眞智である「實智不思議」では、「此之實智即是般若」とされ、「縁是一邊、觀是一邊。離是二邊、名爲波若」という『智度論』の句を引いて、「境智不二、豈其不可思議耶」と言っている。

ここには、もはや「大小」といった問題の顔を出す餘地はないが、この絶対智と「權智」がバラバラでは、實智は現象世界への手掛かりを失つて自己閉塞に陥り、權智は絶対眞理への洞察を缺く虚妄分別に墮すであらう。そこで、兩智の融通が必須條件となる。これを論じるのが、三つ目の「合明二智不思議」という部分で、「權である實（權實）は、實であつても權となり、實である權（實權）は、權であつて實となる」と言い、「縱任自在、無礙無方、故名解脱。解脱即不思議也」と言う。

境についても同様に二諦に對應させて「俗境不思議」「眞境不思議」を論じ、さらに兩者を合體した「合明眞俗境不思議」が論じられる。こうして、智と境との二つに分けて論じたあと、何が必要かは、吉藏の論理展開から言つて自ずと明らかで、智と境の融通ないしは超越が、最終的に論じられることになる。それが、「泯境智不思議」という部分で、ここに先に挙げた「無心」の文が引かれる。

吉藏は、ここで、「境に非ざれば以て智を明かすなく、智に非ざれば以て境を辨ずるなし。故に境は智境と名け、智は境智と名く。境智は則ち智に非ず、智境は則ち境に非ず。境に非ず、智に非ず、蹤跡尋ね匡し」と言い、『智度論』の「縁は是れ一邊、觀は是れ一邊。是れ二邊なりと雖も、名けて中道と爲す」という文を引いたあと、曇影の一文を引用している。

すなわち、ここでの「無心」の一文は、『維摩經』の本質的テーマに関わる「不思議」を究明するなか、その「體」を説明する結尾部、いわば「不思議」のエッセンスを提示する部分で、その根本的據りどころとして引かれており、決定的に重要な役割を負わされている。

この曇影の「無心」は、また、『法華玄論』にも引用されている。

第一文云、波若於十種經中最大者、然檢衆經之極、以實相爲宗、統群聖之心用、妙惠爲主。夫萬化非無宗而宗之者無相虛宗、非無契而契之者無心。故聖人以無心之妙惠、契彼無相之虛宗、内外竝冥、緣智俱寂。豈容名數於其間哉。斯二、窮得一之原、盡重玄之妙。理無不統、教無不攝、如空之含萬像、若海之納百川。波若盛明斯意、論稱最大、豈虛構哉。（『法華玄論』三、大正三四・三八四頁c）

ここに引いたのは、『般若經』と『法華經』の優劣關係を三つに分けて論じるうち、「般若は法華より優れる」ことを論じた部分であり、その根據として、「衆經の極」は實相を宗とするからだという。この宗たる實相とは、曇影のいう「無相の虚宗」であり、これに契會することができるのは、「無心の妙慧」にはかならない。吉藏によれば、『般若經』が「最大」であるのは、この「無相の虚宗」と「無心の妙慧」を盛んに明らかにしているがためである。つまり、『般若經』が他經に對して卓越している點として、ここでもまた、「無心の妙慧」ということが非常に重い意味を持たされていることが分かる。

さらに、吉藏の『仁王般若經疏』では、次のように引用されている。

以無心之眞、智照無相之虚宗。境窮智極、名爲無作。（大正三三・三一八頁a）

非無有宗、宗之者無相。聖智非無有照、照之者無心。故以無心之智、照無相之宗也。境智俱寂也。（大正三三・三三五頁b）

最初の方は、『仁王般若經』の本文、「三空觀門、四諦、十二因縁、無量功德、皆成就」を釋するなか、「四諦」の説明に引用されている。吉藏は、四諦には「有作」と「無作」の二種があり、それぞれ小乗、大乘の四諦であると言う。すなわち、「小乗の人、智は照すも未だ窮らず。智は有量と稱し、境は極妙ならず。故に有作と稱す」であり、「大乘の人、無心の眞智を以て、無相の虚宗を照す。境窮り、智極る。名けて無作と爲す」となる。

後の方は、「白佛言、般若波羅蜜有法非法、摩訶衍云何照。大王、摩訶衍見非法、法若非法、是名非法空」という部分を釋するなかで引用されている。吉藏の説明によると、「非非法」とは「非有非無」の省略形であり、「摩訶衍」とは「般若」を意味する。すなわち、質問は、「般若是有でも無でもない」とすると、どうやって照（見）ということが成立するのか」であり、これに對する答は、これも吉藏の説明によると、對象が有なら有として、無なら無として見ることができるが、非有非無の場合、「虚空」のように見ることになる、という。吉藏は、さらに注して、「今、見と言うは、乃ち是れ無見の見なり。是れ定性の見には非ず」と言っている。

「法若非法」とは、存在の本質そのものが空寂であり、有無を離れていることを意味し、いわゆる「中道」であるが、すでに有無を離れたなら、「中」ということさえ意味を失う、と吉藏は言う。そして、「是名非非法空」とは、認識主體および認識對象の「空」なることを言うのである、としくくり、次に「生法師云」として、先の「無心」を含む文を引いている。²⁹

以上のように、吉藏は重要な部分で「無心」に高い意味を持たせて使っているが、引例に見られるとおり、「無心」は「無相」と對になって使用されており、「無心」一箇が絶對的に重要な語というのではない。吉藏の根本的立場が、對概念の相即ないし相亡による實相の看取にあることを考えれば、これはむしろ當然であろう。二諦・二智のように、概念を對にして使うのが吉藏の基本的方法であり、「心」と「境」とは常に相互隨伴的に扱われ、「無心」のみを切り離して重視することは、むしろ不自然だからである。この點で、「識」ないし「心」に一切を收斂させる唯識ないし唯心思想の系統とは、決定的な相違がある。

これら「無心」の用例とならんで、吉藏が「頓悟」についても言及していることに注意しよう。すなわち、『三論遊意義』に「竺道師用大頓悟義也。小緣天子。金剛以還、皆是大夢、金剛以後、乃是大覺也」（大正四五・一二二頁c）と言ひ、『二諦義』卷下には、「又同大頓悟義。此是竺道生所辨。彼云、果報是變謝之場、生死是大夢之境、從生死至金剛、心皆是夢、金剛後、心豁然大悟、無復所見也」（大正四五・一一一頁b）と言う。

前者では、三論家は何人に對抗して三種中道を説くのかという問題に對して、山止觀法師（僧詮）によれば『成實論』の説に

對抗したものであり、僧詮は『大品經』の文言によってこれを説いたが、後の三論師たちは『中論』によって根據づけたと言い、續いて小頓悟師、大頓悟師の話になっている。文脈から言えば、三種中道と頓悟説との間に關連があるかのようだが、話はすぐに種々の教判に移っており、その關係は明らかでない。

『二諦義』では、迷悟と見不見の關係を論じるなかで、引用される。「迷うから現象存在を見るのであり、悟れば現象存在を見ない」と言うなら、悟った者は衆生を見ることはなく、「唯眞無俗」で、兩者はかわりようがなく、凡と聖とは隔絶してしまふであろう。そうすると「孤眞獨存、迴聖單立」であり、これでは衆生の役に立ちようがない。

吉藏はこの「悟った時には見ない」というのは、「夢虎・空華の義」と同斷であると言い、さらにこれは道生の「大頓悟義」に同ずと言う。また、『大智度論』に小頓悟の説ありとして、これもまた「夢虎・空華の義」に同ずるものとして挙げられている。この意味で、ここに引かれた「頓悟」は、批判の対象であり、吉藏自身の立場を示すものではない。

ただし、ここでの批判は、あくまでも「悟ったときに見ない」という點にあり、頓悟思想そのものを否定しているわけではない。たとえば、『大乘玄論』に五種佛性を論ずるなか、因（十二因縁）・因因（觀智）・果（菩提）・果果（大涅槃）は正しい佛性の捉えかたではないとして（因是傍因、果是傍果）、「非因非果」を正義（正因）とするが（大正四五・三八頁a）、この「正因」をさらに論じてゆくなか、「然此正義、終不復可定言、故或時呼爲道、或時呼爲中、或時呼爲正因。若齊言而取、終亦不得、何者言其正也」と遮詮に傾いてゆき、「果自不正、因亦非正、亦非是非因非果、亦不非是非因非果也」とたたみかけたあと、遂には「當有以超然悟言解之旨、點此悟心以爲正因」と言う（大正四五・三九頁a）。

ここでのテーマが「佛性」であることを考えれば、「超然と言解の旨を悟り、此の悟心に點ずるを正因と爲す」という表現は、佛性の即時的了解、つまり「頓悟」を感じさせるが、さらに「見性を明かす第八」においても、次のように言っている。

「悉有佛性」であるのにどうして衆生には佛性を見ることができないのか、という『涅槃經』の問に對する答を解釋するに、「十住菩薩にして始めて佛性を見ることができるが、まだ薄網を通して見るようにほんやりしている。九住以前には、佛性を見

ることはできない」というのが多数の説である。しかし、『華嚴經』には「初發心時便成正覺」をいうから、「初發心」のときに佛性を見るはずである。

そこで『涅槃經』と『華嚴經』とで、その説に矛盾が生じることになるが、これを會通するためにある師が言うには、『涅槃經』にいう十地というのは（華嚴の十地から見れば）実際には地前であつて、菩薩とは言つてもまだ「眞悟の菩薩」ではない。従つて、「見性不明」であるのに對し、『華嚴經』の十地というのは、「佛の智慧」から出たものであり、ここで言う菩薩は「眞悟菩薩」であるから、「初發心時便成正覺」が成立するのである、と。

さらに吉藏は「地論師」の解釋をあげている。彼らは「行」と「位」によつてこの矛盾の問題を解釋する。「行」の觀點から言えば、「初發心」と「正覺」とは通じるが、「位」の觀點から見ると兩者は別である。すなわち、『涅槃經』は「位」の側面から「別」である點を論じるから、菩薩の位においてもまだ「智」は完全ではなく、十地の菩薩でも「見性不明」ということになる。これに對し、『華嚴經』は「行」の側面から「通じる」という點を論じるから、「初發心時に正覺を成じる」というのである――。

吉藏は、特に自分の意見を述べず、これらの解釋をあげるだけであるが、實踐的側面（行）から言えば、「初發心時便成正覺」が成立するという地論師の意見を取り上げていることは注目し値する。何の反論も加えてないことから、吉藏の立場もこれに准じるものであつたとすれば、理論的・論理的には「十地の菩薩」も「佛」ではないのだから、完全に「見性」することはできないということになるが、實踐的・現實的立場からいうと、いついかなる瞬間においても「見性」が可能である。これは、「頓悟」思想と言つていいであらう。

ただ、吉藏は「頓悟」という言葉を意識的に避けているのかと思われるほど、「頓悟」思想についてストレートに語ろうとはしない。これは、先に見たように、吉藏が「正因」佛性についてさえ、「然此正義、終不復可定言……若齊言而取、終亦不得、何者言其正也」と言い、さらに徹底した遮詮を行なつて固定化した把握を峻絶したように、一切の概念、特に重要な概念であれ

はあるほど、それを固定的に捉えるいかなる手がかりも與えず、一切の概念を勦滅して始めて實相を認識することができる。「無得正觀」の立場によるものであると思われるが、また、その時代背景によるところもあったと思われる。

この時代、「頓悟」に對して慎重だったのは、吉藏だけではなかった。天台の智顗も、また、「頓悟」に非常に慎重であった。つまり、心ある佛教者なら慎重にならざるをえないような状況が、その當時、存在したのである。

頓悟は、當時、吉藏や智顗の個人的興味にとどまらず、すでに開花の萌しを見せており、強力な時代的風潮になろうとしていた。ここにも、頓悟がいかに中國佛教に本質的に内在するパッションであったか、はつきりと窺うことができるのであるが、ただ、そうした頓悟の主張は、ともすれば安易な獨善に流れやすく、いわゆる「狂禪の徒」の跋扈を招くことにもなった。智顗は、これに對して批判的であった。^⑨

智顗は、本質的には頓悟を主張するが、放逸な頓悟の主張とその墮落を目前にして、非常に慎重であり、頓漸を總合的に捉えようとした。すなわち圓頓止觀に對する豫備的實踐としての二十五方便を設定するなど、その姿勢は、むしろ宗密に接續するところがあるように思われる。

頓悟が隋代において既に中國佛教の時代的思潮として開花しようとしていたのに對して、無心という思想は、必ずしもそうした普遍性を持つものではない。實際、吉藏には明瞭に見られた「無心」の重視も、智顗には見られない。智顗においては、むしろ、「一心」（あるいは一念）という發想が基幹をなしており、一心を強調し、一念を肯定的に捉えることから、「無心」あるいは「無念」という概念が中心的役割を果たすことはない。「頓悟」の系譜においては、智顗は極めて重要な位置にあるが、「無心」の系譜においては、むしろ逆の立場にあった。天台の系統で實踐的立場にあり、かつ「無心」に相當の重みを持たせて使ったのは、智顗の師、南嶽慧思である。

五 天台の慧思

慧思には、智顗以上の實踐性があり、そのゆえに必要以上に複雑な教學體系を構築することはなかった。徹底した實踐者として、いわば身の丈に合った教説を残しているが、そのなかでまず注目されるのは、「頓悟」に對する明確な意識である。これは、慧思の開悟體驗と密接な關連があると思われる。

慧思は、當時の禪定の大家、慧文のもとに參じ、文字どおり晝夜を分かつた刻苦勉強するが、思うような成果はなかなか得られない。少し成果があるかと思えば、「自此禪障忽起。四肢緩弱、不勝行歩」というような状態に陥る。ようやく、これを自己省察（即自觀察）によつて克服したものの、求める覺悟はまだ見えない。夏は終わり、「またも虚しく過ごした」という思いに、苦吟する慧思の姿が、そこにある。そんなとき、それは起こつた。

夏竟受歲、慨無所獲、自傷昏沈、生爲空過。深懷慚愧、放身倚壁、背未至間、霍爾開悟。（『續高僧傳』大正五〇・五六三頁a）

「放身倚壁、背未至間、霍爾開悟」ということから、これが「頓悟」に相當する體驗であつたことが分かる。このとき、慧思はようやく本格的な悟りに達したと思われるのであるが、續けて次のように記されている。

法華三昧大乘法門、一念明達。十六特勝背捨徐入、便自通徹。不由他悟。（同右）

すなわち、これによつて「法華三昧」に一瞬にして通達すると同時に、呼吸統御による入定法および定力による諸々の想念からの解放（十六特勝・背捨）も、徐々にではあるが、自然に體得され、いずれも自得自悟であつたという。『法華經安樂行義』

の冒頭に、慧思自ら次のように言うのは、こうした體驗を背景にしたものであろう。

法華經者、大乘頓覺、無師自悟、疾成佛道、一切世間、難信法門。凡是一切新學菩薩、欲求大乘、超過一切諸菩薩、疾成佛道、須持戒忍辱精進勤修禪定、專心勤學法華三昧。(大正四六・六九七頁c)

慧思は、『隨自意三昧』『諸法無諍三昧法門』など、丁寧に具體的な實踐法を述べているが、その根本には「頓悟・頓覺」の體驗があり、ここに見られるように、それが自分だけの特殊な體驗ではなく、「一切新學菩薩」に對しても可能であるものと考えていた。

このように、慧思は自らの體驗から、「頓悟」に對して非常に明確な自覺を持っていたことが窺われるのであるが、では、「無心」については、どのように言及しているであろうか。まず、次の例を見よう。

心若在內、何處居止。遍觀身內、求心得。無初生處、亦無相貌。心若在外、住在何所。遍觀身外、覓心方所、都不見心。復觀中間、亦不見心。如是觀時、不見內入心、不見外入心、不見內外入心、不見陰中心、不見界中心。當知、此心空無有主、無名無名行、無相貌、不從緣生、不從非緣生、亦非自生。^②

ここには、「無心」という言葉は使われていないが、「心」というものを突き詰めてゆけば、どうなるかということ、説き明かして餘すところがない。傳統的な中觀思想と言えはそれまでだが、この短い文章の内に「觀」という文字が四回も現れていることから分かるように、慧思は單なる理論的興味から聞き覺えた教説を鸚鵡のように繰り返しているのではなく、あくまでも實踐的な觀法の體驗と直結したところから發言されている點に注意しなければならない。慧思にとって、ここに述べたことは、明らかに實踐可能な一つの事實であり、決して單なる理論ではなかった。

その現實體驗から「心」を究明したとき、慧思は何を見たか。「當に知るべし、此の心は空にして主あることなし。名なく名行なく、相貌なく、縁より生じず、縁に非ざるより生じず、亦た自ら生じるにも非ず」。

これを一言で表現するなら、「無心」という言葉に收斂することは、ほとんど明らかであろう。實際、次の例では、はっきりと「無心」という言葉が現れる。

復觀心性、無有心性。無有心性、亦無相貌。畢竟無心、亦無不見心。如是觀竟、身心空寂、次第入禪、能起神通^⑫。

ここで重要なのは、「無心」を観じることにより、「身心」は空寂となるのであるが、そこから「次第入禪、能起神通」という點で、「無心」を観じることが、必ずしも終點であると見られていないことである。むしろ、それは、出發點のようにさえ見える。もし、無心を「觀じ竟る」ことが「頓悟」に對應するものであれば、そこからさらに「次第入禪、能起神通」というのは、宗密などが主張した「頓悟漸修」の立場に酷似してくる。神會は、「頓悟漸修」を唱えながらも、漸修に對して何ら明確な説明をしていないことが指摘されているが、あるいは、慧思のような立場を念頭に置いての發言ではなかったかとも思われる。慧思は、そう考えても不自然ではないほど、後代の禪者の先驅、元型の面貌を備えている。

慧思はまた、次のようにも言う。

菩薩行時、未舉足欲舉足、未生念欲生念。先觀未念欲念心、未起念時、無有心想、亦無心心數法。是名心性。是心性無有生滅。無明無闇、無空無假、不斷不常、無相貌無所得。故是名心性。亦名自性清淨心。是自性清淨心者是涅槃。不能覺了者即是生死。妄念思想未生時、是時畢竟無心者、名爲無始。求自性清淨無始心、畢竟空寂^⑬。

慧思によれば、「心の本質」（心性）とは、まだ念を起こさない時點の、想念もなければ、心王・心所（心・心數法は心王・

心所有法の舊譯」と言った心の主要部（認識）も、それに付随する種々の心作用もない状態を指す。常識的に言えば、それは心が心としての一切の特徴を剥奪された状態であり、心が心として働く以前の消息を指している。そうした心の基體は、生滅や、明闇といった相対的範疇に属するものではなく、さらに言えば「無空無假、不斷不常、無相貌無所得」ということになる。「このゆえに」と慧思は言う、「これを心性と呼ぶのである」（故是名心性）。

慧思にとつては、「心の本質」とは、心が心として起動する以前の、一切の相対的範疇を隔絶した一つの絶対的状态であるが、この状態における「心」が、ただちに「自性清淨心」と呼ばれていることは、重要である。慧思の發言が單なる理論や假定に基づくものではなく、彼の苛酷とも言える實踐に裏打ちされたものであることを考えると、「心の本質」を「自性清淨心」と言い切るのは、覺悟の體驗というものの消息を伝える上で、あらためて注目されるべきものであろう。

人間存在の本質が、「自ずから清淨なるもの」であるという認識は、玄奘（六〇二―六四）によつて招來された護法唯識が徹底して人間の迷妄部分を強調するのと、根本的な對比をなしている。法相唯識は、五性各別説を唱え、佛性を持たない存在を承認する。すなわち、護法の唯識は「自性清淨心」のない人間を想定するのであるが、果たしてこれが實踐に裏打ちされたものかどうか、非常に疑問である。おそらく、實踐を離れて、論理が論理を呼ぶような、一種の知的要請に導かれて構築された體系ではないかと思われる。

いずれにせよ、ここで、慧思が非常にはつきりと「心の基體」を「自性清淨心」と名づけたことは、注目に値する。彼の壯絶とも言える人生を思えば、なおさらである。慧思は、人間の本質は、「自性清淨」であると體驗的に實感したのであり、さらにこれを「是自性清淨心者是涅槃」といい、本質的に、人間が涅槃にあることを端的に表現している。これは、「頓悟」との關連でも重要である。すなわち、人は本質的に「自性清淨心」を持っており、それがただちに「涅槃」であるゆえに、「頓悟」が可能になるのであり、もし、人が自性清淨心を持っていたとしても、それが涅槃と隔絶したものであったなら、涅槃を達成するため、想像を絶する階梯を必要とすることになる。そこには、「頓悟」の可能性は全くない。

人は、本質的に「涅槃」にあり、すでに佛教の究極目標に達している。そうであればこそ、人は「頓悟」することができる。頓悟とは、いかなる前提条件も設定することなく涅槃を實現することである。そこに何らかの条件が設定されれば、もはや頓悟とは言えない。後代の禪者は、涅槃を「道」と表現し、一切の前提条件を設定しないことを、「道不屬修」と表現した。慧思が「自性清淨心」をただちに「涅槃」と規定したことは、彼が頓悟の本質を的確に把握していたことを窺わせる。

慧思によれば、自性清淨心と同じく、涅槃もまた、現在、すでに我々は所有している。それは、人間の本质そのものである。問題は、この事實を「覺了」することができないために、「生死」とらわれるのであって、解放を實現するには、「妄念思想未生時」という、すでに見た「心が心として働かない時點」の心が、決定的に重要になる。慧思はこれを「是時畢竟無心」と言っている。人間の本来持っている心の本質、一切の束縛から解放された状態を、一言に集約すれば、「無心」と言うのが一番ぴたりする、というのである。慧思は、さらにこれを、「無始」と名付け、「自性清淨無始心」と表現している。これを求めてみるに「畢竟空寂」とは、この心（あるいは無心）は、あらゆる苦惱、あらゆる軋轢から自由であるということにほかならない。以上に見たとおり、慧思において、「無心」と「頓悟」は、直接その結合が明言されていないにしても、内容的に見るとき、両者は非常に親密な関係にあるところまで達しており、この意味でも、後代の禪者の認識と非常に近接したところに位置しているように思われる。

六 華嚴の智儼

次に、「無心」に重要な意味を見いだしていた人物として注意したいのは、華嚴の第二祖とされる智儼（六〇二―六八）である。すなわち、晩年の作と推定される『華嚴孔目章』の「性起品明性起章」において、曇遷の『亡是非論』がまるまる引用され、

その最後の部分に「無心」という言葉が、一論の結論ともいふべき形で、使われている。

『亡是非論』は、「夫自是非彼、美已惡人、物莫不然。以皆然故、舉世紛紜、無自正者也。斯由未達是非之患」（大正四五・五八〇頁c）と始まり、この「是非の患」に十種をあげ、是非の種々の様相を分析し、いかにしてこの是非を亡じ、その累から免れるかを説くが、その結尾に、「然其所上、已存於心、亦未免於累也。將欲不累、莫若無心。以無心故、誰謂爲是非。是非亡矣、彼我隨喪。彼我喪故、得失亦無也」と言い、さらに「不然於然、不可於可、爾乃任放無爲、逍遙累外耳」と老莊的表現で、至高の状態の實現されることを主張している。

要するに、「舉世紛紜」の原因となる「是非之患」を癒すには、「無心」以外にないと『亡是非論』は説くのであるが、これに續けて、智儼は、「此れも又た性起に順ずる故に、録して之を付す」と言う。すなわち、『亡是非論』の「無心」の強調を、性起思想と同質のものとして、智儼は高く評價したのであるが、よほどの共感がなければ、まるごと全部、引用したりはすまい。『亡是非論』の分析と結論、その表現の仕方には、智儼にとつて、言いえて妙なところがあつたに違いない。

實際、性起の説明は『亡是非論』に預けてしまったようにさえ見え、長々とした引用に對して、「性起品明性起章」における智儼自身の性起の説明については、非常に簡單である。すなわち、性起について、智儼は次のように言うのみである。

性起者、明一乘法界緣起之際、本來究竟離於修造。何以故。以離相故。起在大解大行離分別菩提心中、名爲起也。由是緣起性故、説爲起。起即不起、不起者是性起。廣如經文。此義是一乘。若證位在十地、若善巧在十廻向、若應行即在十行、若應解即在十解、若應信、即在十信終心勝進位中、若究竟即在佛果、若據十即在一時、若據智相、即應六相、餘義如別章。（大正四五・五八〇頁c）

性起とは、一乘法界の緣起が「本來究竟」していると同時に「修造を離れた」ものであることを意味する、と智儼は言う。そ

の理由は、「相を離れている」からである。つまり、性起は形相を超越したところで想定されており、「大解大行」でありながら、「分別を離れた菩提心中」にあることを指している^③。

それは一切の形相を離れている故に、通常の意味での「起」ではない。この意味で、性起とはいうが、このときの「起」とは普通の感覚から言えば「不起」であり、それが性起の「起」の特徴となる（起即不起、不起者是性起）。では、なぜわざわざ「起」というのかというと、それはこの「本來究竟離於修造」なる「離分別菩提心」こそ、「一乘法界縁起」の根源（縁起性）であるからである。それは、一切の縁起を可能ならしめている本質にはかならず、それ自體は修造を離れ、形相を離れ、もはや「起」とは言えないが、縁起の根源であり、大解大行が發現する源泉であるゆえに、「起」と表現する——智儼はそう言うだけで、それ以上の説明はせず、「廣如經文」と『華嚴經』そのものに下駄をあずけてしまう。

智儼自身、その説明の不十分さは、よく知っていたはずで、そのゆえに、自説を補うものとして、『亡是非論』が全文引用されることになる。智儼が、性起を説明して「離相」と言い、「起即不起、不起者是性起」と逆説的表現でまとめ、さらに『亡是非論』を引いて「無心」との繋がりを見ていたことは興味深い。智儼は、おそらく、實踐者としての感覚から性起を捉えようとしたのであり、『亡是非論』が「無心」によって「是非を亡じ」、「任放無爲、逍遙累外」と表現する實踐的境地を、性起のイメージとして描いていたように見える。

このように、智儼は「無心」と性起思想とを結び付け、そこに重要な意味合いを看取していたと思われるのであるが、智儼は、また、『頓悟』についても、種々の考察を試みている。ここでまず、注意しなければならないのは、智儼の使う「頓」という言葉の性格である^④。

智儼が單なる教學者ではなく、實踐を踏まえた人物であることが、木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』（春秋社、一九七七年）のなかでくり返し強調されているが、智儼はその實踐的性格のゆえに、「頓」という概念を論ずるにあたって、必ずしも明確な論理を形成しなかった。智儼が「頓」と言うとき、それは頓教と頓悟の兩方を意味し、智儼においては、これら兩者は餘り

神經質に區別されず、むしろ混然としていたようである。それは、『孔目章』の初明十地品十地章にも、明らかである。そこには、次のように言う。

略約五乘分別分齊。言五乘者、人天等爲一、謂人天乘。聲聞・緣覺共爲一、謂爲小乘。漸教所爲爲一、謂漸悟乘。頓教所爲爲一、謂頓悟乘。一乘爲一、謂究竟乘。（大正四五・五六〇頁b）

ここに明らかなように、智儼においては、頓教・漸教という概念と頓悟・漸悟という概念は峻別できるものではなく、互いに重なりあっている。両者が別々なもののように思うのは、法藏（六四三―七二二）の教學を眼にする後代の研究者の先入観のためである。智儼は、兩者を決して分離したものを見ていない。むしろ、兩者を同一のものと見ることから、独自の實踐的教學を形成していった。

つまり、頓教に頓悟の意味を重ね、頓悟に頓教の意味を重ねて論じようとするところに、智儼の實踐的な立場による教學形成の特徴があつたのであり、そのゆえに、理論としては、不完全で曖昧なところが生じるのは、當然であつた。この論理的不完全さを補うために、頓悟と頓教を分離し、明確な論理體系を構築することは、智儼の弟子、法藏が達成したことである。智儼は、玄奘教學の渦中にあつて、おそらくはその實踐性の缺如をはつきり意識しており、自己の教學を構築する上で玄奘教學を参考にしつつも、これをいかに實踐的なものに仕上げるかに苦心をしていたと思われる。頓教と頓悟とを重ねて考えるというのも、こうした理論と實踐との相即に對する苦心の反映にほかならない。

『搜玄記』では、「頓悟與一乘何別」という質問に對して、「此亦不定、或不別。或約智與教別。又一淺一深也。一乘藏即下十藏也。相攝准之」と言い、兩者の位置付けは必ずしも明らかではない。『搜玄記』が智儼の青年期の著作であることを思えば、若き日の實踐的理論家が、「頓悟」を内包する頓教と、究極たるべき一乗との關係について、苦慮していたことが窺われる。

一方、晩年の作と推定される『孔目章』では、頓教は「頓悟乘」、一乗は「究竟乘」として、明確な位置付けが行なわれ、その内容についても、はっきり區別されている。頓教については、次のように言う。

第四約頓教明者、唯一門。所謂無相。何以故。由成一行三昧故。乘彼一味眞如所成故、不可說有諸異相門。成佛亦如此。一切俱離、是名佛也。（大正四五・五六一頁a）

すなわち、頓教とは、「無相」を要諦とするものであり、「成佛」もその觀點から把握されている、とする。ここで興味深いのは、智儼において、頓教、すなわち「頓悟乘」と「一行三昧」とが直結されていたことである。この頓悟と一行三昧との結合は、後年、神會をはじめとして、初期禪宗において再び注目されることになる。智儼には「壁觀」という言葉も見られ、その實踐的性格ともあいまって、初期禪宗の展開と、何か非常に密接な關係を思わせる節がある。一乗については、次のように規定している。

第五約一乘義者、十信終心、乃至十解位・十行・十廻向・十地・佛地、一切皆成佛。又在第十地、亦別成佛。如法寶周羅善知識中說。何以故。一乘之義、爲引三乘及小乘等。同於下位及下身中、得成佛故。又於八地已上、即成其佛。如於此位成無礙佛一切身故。此據別教言。若據同教說、即攝前四乘所明道理、一切皆是一乘之義。文雖是同、而義皆別。（大正四五・五六一頁a）

ここでは、およそ「十信終心」以後の、あらゆる階位、あらゆる状態において、「一切皆成佛」であると同時に「又在第十地、亦別成佛」と主張されている。本來的には、第十地で「成佛」するのが當然なのだが、三乗や小乗などを「一乗の義」に誘引する必要上、「下位及下身中、得成佛故」という。さらに「又於八地已上、即成佛」として、都合、三種の成佛が一乗では考えら

れることを示している。

智儼は、この章において頓教と一乗を含めて、人天乘、小乗、漸悟乗など、五乗を論じるのであるが、ここでは一乗の絶対性が、別教・同教の観点から明確に把握されている。もはや、頓教（頓悟乗）と一乗（究竟乗）との混同は、全く見られない。智儼は、「頓悟」という概念を高く評價しつつも、さらにそれを超えるものとして、華嚴的成佛思想を展開しようとしており、他と絶する独自の位置を保持すると同時に（別教）、頓悟乗をはじめ、他の四乗すべてを包攝し、自己のうちに位置付けることのできるものとして（同教）、一乗（究竟乗）を定立しようとしている。

智儼はまた、漸悟乗の大乗終教の分齊として、十門を論ずるうち四、五、六において、「一念成佛」という概念を導入している。そこでは、「四には一念成佛。無分別の真如に約する故に、此の説を作す」と言い、「五には證に約し、以て一念成佛を明かす。初地中に於て、一念に證する故に」、さらに「六には十地の後に於て、一念に果を證すを、一念成佛と名く」と言う。そして、すぐに續けて「上諸一念者、所謂無念也」として、これらの場合において、一念と無念を同一視している。^{③⑥}

智儼は、同時代の潜在思想であり、次第に強力になっていきつつあった「頓悟」と「無念（成佛）」に對して、自らの實踐的立場、すなわち華嚴的立場に立つて、これらの發想を位置付けるために、「五乗」を提示し、そのなかで「無念（成佛）」を（漸悟乗のなかの）大乗終教、「頓悟」を頓教（頓悟乗）と決定したのであり、これら二つをさらに超える華嚴的立場の絶対性と包括性が、一乗として主張されているのは當然であろう。

それにしても、智儼の「頓悟」思想に對する關心には非常に強いものがあり、彼はさらに『孔目章』の「釋四十五知識文中意章」において、「疾得成佛」という概念を導入して、頓悟の可能性を論究しており、そこでは「一念成佛」と「無念成佛」とは、明確に區別されている。^{③⑦}

すなわち、ここで智儼は「依華嚴經疾得成佛有其五種」といい、五つの「疾得成佛」説をあげている。

一、依勝身一生即得成佛。二、依見聞逕生疾剋成佛。三、依一時疾得成佛。四、依一念疾得成佛。五、依無念疾得成佛。

このなか、特に五の「無念疾得成佛」については、「無念疾得成佛者、一切法不生、一切法不滅、若能如是解、是人見眞佛故」と言い、疾得成佛の究極と見なすと同時に、四の「一念成佛」については、「依一念疾得成佛者、如契普賢法一念即成佛。此依俗諦念也」として、「無念」とは明確な一線を引いており、兩者はここでは同一視されていない。すなわち、「一念成佛」は「俗諦念」によるということから、いわゆる世俗でいう、常識的な「念」（思考）の觀點から、「一念成佛」が言われているのに對し、眞諦の立場から言えば、「無念」でなければならぬのである。「無念」が眞諦であるからこそ、「無念疾得成佛」を説明して、「一切法不生、一切法不滅」と言つたあと、「若能如是解、是人見眞佛故」と、あえて「眞佛」という言葉を智儼は使う。智儼は、玄奘教學の影響を眞つ向から受けつつ自己の佛教を構築していった人であり、その實踐と理論における種々の教説も、こうした時代背景を抜きに考えることはできない。智儼の教説は、しばしば、「芒洋としたものである」と言われるが、それは智儼の性格もあるかもしれないが、むしろ、玄奘による強烈な衝撃によつて震撼する中國佛教思想の様相をそのまま反映しているのではないか。

玄奘によつて引き起こされた、革新的な一大佛教運動の渦のまただなかにあつて、中國佛教は根底から搖さぶられており、あらゆる理論の見直しが迫られていた。この状態で、首尾一貫した、大きな體系を構築するのは、不可能である。玄奘が盛んに經典を譯している最中であり、次にどのような新しい教説が出現するか、智儼を含めて、一般の中國佛教者には豫想もつかないときに、體系的思想もくそもないからである。

玄奘が生きているあいだ、少なくとも彼が經典翻譯を續けているあいだは、玄奘が次々と紹介する新佛教に直面し、それを理解し、その提出する様々な問題にどう對應するか、中國佛教は完全に流動的な状態にあり、そこに確固たる體系の存立する餘地はなかった。

この意味で、智儼は時代の課題を引き受けつつ、その個々の問題に對する解決をはかるべく、全力を盡くしたのであり、それが非常に多様な斷片の集合のような形になったとしても、當然であつた。そこに、あらゆる可能性が検討され、あらゆる思想の元型が見られるとすれば、それはこうした智儼のおかれた獨特の状況によるところが大きい。統一的な理論は、こうした智儼の残した元型的素材とともに、玄奘教學の衝撃がある程度鎮靜化して始めて可能になる。それが法藏の役割であつた。玄奘の死とともに法藏の時代が始まる。^③

こうした智儼の特性を考えるなら、彼が信滿成佛以外に種々の成佛の可能性を考えていたということは、重要な意味を持つ。信滿成佛とは、いわゆる『華嚴經』に説かれる、スタンダードな發想であり、これを智儼が取り上げるのは、いわば當然のことである。それは、別に智儼でなくとも、『華嚴經』を研究するものなら、誰でも取り上げるであろう。つまり、信滿成佛という發想は『華嚴經』をそのまま繼承した、いわば一般的發想であつて、ここには必ずしも智儼の發想の特徴は現れていない。^④

これに對し、智儼が信滿成佛以外に種々の成佛説を考えたという事實は、先に述べたような激動する時代の要求に答える必要性と對應している可能性が強く、スタンダードな信滿成佛よりも、こうした智儼獨特の成佛説にこそ時代を見据えた強力な思想が見られるはずであり、實際、これらの思想が後代に與えた影響が大きい理由も、こうしたことを踏まえて始めて理解できる。智儼は決して空論をもて遊んだのではなく、玄奘佛教の衝撃に震撼する中國佛教のまつただなかで、中國佛教の抱える無數の問題について、實踐も含めて考察しようとしたのであり、その一環として生まれたのが、信滿成佛以外の、種々の成佛説であつた。

それらは、信滿成佛では處理しきれない問題を解決しようとして發想されたものであり、信滿成佛がいわば教科書的な成佛思想であるのに對して、より時代に即應したものであつた。智儼が信滿成佛を言うのは、『華嚴經』を論ずる限り當然であり、それがスタンダードな發想であるゆえに、論ずるにもさほどの工夫もいらぬことを思えば、そこに納まりきれない、その他の成佛説にこそ、智儼の本當の工夫があるはずであり、時代の課題に即應しつつ、智儼がその生涯を賭けて追求したと思われる「成佛とは何か」という問題に對する答も、存在しているはずである。

その意味でも、「無念疾得成佛」という概念は、注目すべき概念である。それは決して「『入法界品』の把握の付論の位置を占めるにすぎなかった」^④のではなく、「又依彌勒文、諸佛菩薩無量劫修、善財一生皆得者、依華嚴經疾得成佛。有其五種」というように、「入法界品」において、なぜ善財童子は奇跡的な「疾得成佛」を實現しえたのかという、まさに「入法界品」の本質に關する考察を行なっている中樞部分である。この部分の解明なしでは、理論的にも最も重要な根據を缺くと同時に、實踐的な問題として考えようとするとき、全く空論に終わってしまう。

すなわち、現實に、善財のような體驗が可能なかどうか、これを明らかにするところに智儼の最大の創意があり、最大の苦勞があつたはずであつて、「付論」どころか、最重要部である。智儼の實踐的性格はしばしば言及されるところであるが、ここでも、そうした實踐性を離れて、單なる理論的側面のみを見ると、誤ることになるであらう。

一方、同じ「玄奘佛教を踏まえた新しい佛教の模索」という課題を、從來の教學の枠を超え、さらに徹底した實踐的次元で達成しようとした一群の人々も存在した。初期禪宗は、こうした人々によって形成されてきたのであるが、初期禪宗に關連した文獻のなかに、唯識的な要素が多く見られるのも、偶然ではなく、こうした時代の波を受けつつ、新たな實踐佛教の可能性を探求したことの反映にほかならない。そこで次に、禪宗における無心を検討し、頓悟との關係を見ることにしたい。

七 禪宗における無心

隋代における三大師、すなわち天台宗の智顗（五三八—九七）、三論宗の吉藏（五四九—六二三）、地論宗の慧遠（五二三—九二）などの活躍によって、學派としての「宗」が、かなり明確に成立するようになるが、非常に鮮烈な形で一宗一派の意識が燃え上がるようになるのは、やはり玄奘（六〇二—六四）による新佛教招來を契機とする。玄奘はただ龐大な經典を周到な形で

翻譯しただけでなく、非常に強い形でそれらの新譯經典を提示し、それらこそ眞の佛典であつて、從來の經典は破棄されるべきであるとして主張した。⁴²⁾

玄奘の招來した生の印度佛教教學の持つ内容による衝撃と、こうした玄奘の新譯經典に對する態度から、當時の中國佛教者は、自己の立場を極めて深刻に意識化し、再構築しなければならなかったが、こうした自己意識化の過程から、從來には見られない明確な「宗派」の意識が生まれてくる。そうした宗派は、非常にはつきりと自己の立場を主張し、他の立場を否定ないし抑下するのを特徴とする。

禪宗集團もまた、こうした時代的背景のもとに成立してきたために、自己の立場を明確にしようとする不斷の努力が行なわれ、それは同時に他の佛教集團、すなわち教宗に對する否定ないし抑下をともなっていた。一般に、一宗の成立を主張するには、教相判釋、すなわち、全佛教をどのように把握するか、いわば佛教全體の見取圖を描き、その上で自宗の根本とする立場が至高のものであることを證明する必要があつた。元來は、必ずしも教相判釋にそうした意味あいはなかつたかもしれないが、「宗」の意識の高まりとともに、その根底を支えるものとしての教判は、不可欠かつ最重要な論點となつていった。

なかでも、天台と華嚴の教判は、その構成の巧みさで有名であるが、當然、禪宗集團にとつても、全佛教をどのように把握するか、その見取圖のなかで、自己の立場はどのような位置にあるかを提示することは、一宗としての獨立を果たす上で、必須のことであつた。いわゆる、一種の「教判」が必要だつたのであるが、この問題を、禪宗集團は、驚くべき方法で解決する。すなわち、傳燈説の主張である。

ここで注意したいのは、確かに、禪宗各派は自派の正統を主張し、一種の勢力争いのような形で、次々と傳燈説が形成されてゆく一面はあるが、逆に言えば、傳燈説がそうした正統性を主張する根據となりうる確固たる權威を持ち、否定できない説得力を持つことができたという事實の根本的理由を問うてみれば、そこには何らかの實踐的理由が存在したと考えざるをえないということである。實踐集團が納得しうる實踐的理由が存在したからこそ、一つの權威となりえたのであつて、單なる教説では、實

踐集團を納得させることはできなかったであろう。では、その実践的根拠とは何か。

傳燈説の根本にあるのは、ほかでもない、「以心傳心」である。傳燈説という發想の根源には、「以心傳心」が可能であるという認識ないし實感がある。こうした認識なしには、傳燈説は成立しえない。「以心傳心」が鎖となって、悟りの「燈」を「傳えてゆく」のであり、逆ではない。

つまり、種々の傳燈説という主張が先にあつて、「以心傳心」という發想が生まれたのではなく、實踐から生じた「以心傳心」という根本的かつ強力な實感があつて、それを支柱として始めて、人々を納得させうる權威として、種々様々な傳燈説が成立したのである。⁴³

こうした時代状況のなか、唯識思想の影響を受けつつ、「心」を中心テーマとして初期禪宗が展開したことは、「壇經」などにも如實に見られることであるが、このような「心」の重視のなかで、「無心」が決定的に重要な意味をもって、主張されるようになる。それは、「心」の強調を踏まえた上でのアンチテーゼであると同時に、逆説的に「心」を強調するものであり、止揚そのものをも内的に包含していた。こうした點を念頭において、以下、具體例によって、禪宗における「無心」を検討したい。⁴⁴ここまで検討してきた諸例において、無心と頓悟とは一個人のなかに同居し、ほとんど合體する寸前にまで達しているように見えながらも、いまだ決定的にこれら兩者を直結した明確な發言は見ることができなかった。そこで、無心と頓悟とが疑問の餘地なく直結されている文獻を、まず、取り上げることにしよう。「頓悟要門」がそれである。

後に見るように、「無心論」にはすでに無心と頓悟との關連が實質的に表現されているが、「頓悟要門」ではこれが比較にならないほど明瞭明確に主張されており、頓悟・無念・無心が完全に直結されている。

『馬祖語録』によると、この書は「馬祖の弟子」である大珠慧海が撰述し、馬祖はこれを見て「越州有大珠圓明、光透自在、無遮障處也」（『四家語録』禪學叢書之三、中文出版社、一九七四年、五頁下）と言ったということになっている。これが事實かどうかはともかくとして、このことから、『頓悟要門』が馬祖系の禪者によって、非常に高く評價されたことが窺われる。馬

祖系の禪は、禪の流れを決定づけ、主流として展開してゆくから、『頓悟要門』に對する馬祖系によるこの評價は重要であり、馬祖以降における頓悟・無念・無心の關係を考える上でも、原點の役割を果たすものである。以下、『無心』を中心にその内容を検討する。

この書において、論者の根本的立場は「心」の強調にあることが、論の冒頭、『頓悟』との関連で明言される。

問、欲修何法、即得解脫。答、唯有頓悟一門、即得解脫。云何爲頓悟。答、頓者頓除妄念、悟者悟無所得。問、從何而修。

答、從根本修。云何從根本修。答、心爲根本。（續藏一一〇・四二〇頁d）

續いて、『心』を根本とする根據（教證）として、『楞伽經』と『維摩經』を始めとする一連の經典が引用される。

云何知心爲根本。答、楞伽經云、心生即種種法生、心滅即種種法滅。維摩經云、欲得淨土、當淨其心、隨其心淨、即佛土淨。遺教經云、但制心一處、無事不辦。經云、聖人求心不求佛、愚人求佛不求心、智人調心不調身、愚人調身不調心。佛名經云、罪從心生、還從心滅。故知善惡一切、皆由自心。所以心爲根本也。若求解脫者、先須識根本。若不達此理、虛費功勞。於外相求、無有是處。禪門經云、於外相求、雖經劫數、終不能成、於內覺觀、如一念頃、即證菩提。（同右）

さらに「頓悟」の根幹を明瞭に提示したものとして、次の言明がある。

問、此頓悟門、以何爲宗、以何爲旨、以何爲體、以何爲用。答、無念爲宗、妄心不起爲旨、以清淨爲體、以智爲用。（續藏

一一〇・四二二頁c）

ここで、はっきりと「頓悟」と無念とが結合されるが、續いて「無念」とは一切の念がないというわけではなく、ただ「邪念」がないだけだ、という。

問、既言無念爲宗、未審無念者無何念。答、無念者無邪念、非無正念。（同右）

では、邪念と正念の違いは何か。これについては、次のように言う。

云何爲邪念、云何名正念。答、念有念無、即名邪念、不念有無、即名正念。念善念惡、名爲邪念、不念善惡、名爲正念。乃至苦樂、生滅取捨、怨親憎愛、竝名邪念。不念苦樂等即名正念。（同右）

この定義の仕方から、邪念とは、二邊對立的な思考、特に、善惡、苦樂、憎愛など、エゴの存立と直結する二元的思維を指し、正念とは、そうした二元的思考による分裂の不在を言うことが分かる。従つて、このあと「云何是正念」という問に、「正念者唯念菩提」と答えるのは、決して「菩提」という思考すべき対象があるということではなく、あくまでも二元的分裂思考の存在しないことを「假り」にそう呼ぶだけに過ぎない。次のように言うのは、こうした事情を言わんとするものである。

問、菩提可得否。答、菩提不可得。問、既不可得、云何唯念菩提。答、只如菩提、假立名字、實不可得。亦無前後得者。爲不可得故、即無有念。只箇無念、是名眞念。菩提無所念。（同右）

このあと、「菩提とは無念である」というテーゼと關連して、「無心」が現れる。

無所念者、即一切處無心、是無所念。（續藏一一〇・四二二頁d）

すなわち、『頓悟要門』においては、無念と無心とは同視される。『頓悟要門』に關して、研究者によつて「無念」が強調されたことはあつたが、實際には、「無心」という語のほうが、出現頻度からいつても、壓倒的に多い。特に、この「一切處無心」という語は特徴的で、このフレーズだけでも、無念よりもはるかに多く『頓悟要門』のなかで使用されている。

無念と「一切處無心」とが同値であることは、續く部分に、次のように言うことから分かる。

只如上說如許種無念者、皆是隨事方便、假立名字、皆同一體、無二無別。但知一切處無心、即是無念也。得無念時、自然解脫。(同右)

さらに、單刀直入に、次のように言明している。

問、上說無念、由(猶)未盡決。答、無念者一切處無心是。(續藏一一〇・四二五頁a)

このように、『頓悟要門』のなかでは、頓悟は無念を根幹とし、無念はそのまま無心と直結している。これは、たとえば頓悟について、次のように説くなかにも、表れている。

頓悟者、不離此生、即得解脫。何以知之。譬如師子兒、初生之時、即眞師子。修頓悟者、亦復如是。即修之時、即入佛位。如竹春生筍、不離於春、即與母齊、等無有異。何以故。爲心空故。修頓悟者、亦復如是。爲頓除妄念、永絕我人、畢竟空寂。即與佛齊、等無有異。故云、即凡即聖也。修頓悟者、不離此身、即超三界。經云、不壞世間、而超世間、不捨煩惱、而入涅槃。不修頓悟者、猶如野干隨逐師子、經百千劫、終不得成師子。……只是事來不受、一切處無心、得如是者、即入涅槃、證無生法忍。亦名不二法門、亦名無諍、亦名一行三昧。(續藏一一〇・四二五頁b)

頓悟法門についての「夫修根本、以何法修」という重大な質問に對して、「惟坐禪禪定即得」と答え、坐禪ないし禪定の強調が見られるが、さらにこの禪および定とは何かという問に答えるなか、「定者對境無心」と言い、「若得如是定者、雖是凡夫、即入佛位」として、ここでも「無心」が極めて重要な意味で使われていることが分かる。

『頓悟要門』における「無心」の特徴として、「一切處無心」という言い方が多く見られることは既に注意したが、なぜ、單なる無心ではなく、「一切處無心」なのだろうか。

一切色空者、即一切處無心也。一切處無心者、即一切色性空。二義無別、亦名色空、亦名色無法也。汝若離一切處無心、得菩提解脫、涅槃寂滅、禪定見性者、非也。一切處無心者、即修菩提解脫、涅槃寂滅、禪定乃至六度、皆見性處。何以故金剛經云、無有少法可得、是名阿耨多羅三藐三菩提也。（續藏一一〇・四二六頁c）

これによって、色の空なることと、「一切處無心」とは、同義とされていることが分かる。最後に『金剛經』が引かれているが、こうした般若系の文脈で考えるなら、『心經』にいう「色即是空、空即是色」がすなわち「一切處無心」にほかならないという主張である。すなわち、常識から言えば、色即是空は明らかに逆説であるが、この逆説を「心」を中心として言い換えれば、「一切處無心」となるということだ。「一切處」という空間的な修飾語がついているのは、「色」という、具體的な物質現象、さらに言えば、佛道實踐の具體的な場を意識しての發言である。「一切處無心」という逆説を離れて、佛法は成立しえない（汝若離一切處無心、得菩提解脫、涅槃寂滅、禪定見性者、非也）。つまり、「一切處無心」という實存における逆説的事實こそ、佛法の究極目標、そのゴールにほかならない——『頓悟要門』は、そう主張する。すなわち、大珠慧海によれば、「一切處無心」とは、佛道そのものにほかならない。

従って、「一切處無心」が徹底して強調されるのは、當然のことであり、次のような例にも、これは窺える。

汝但一切處無心、即無諸行、亦無無行、即名受記。所言一切處無心者、無憎愛心是。言（無）憎愛者、見好事不起愛心、即名無愛心也、見惡事亦不起憎心、即名無憎心也。（續藏一一〇・四二六頁d）

あるいは、また、『維摩經』の「欲得淨土、當淨其心」に關する「心を淨めるとは何か」という質問に對して、「以畢竟淨爲淨」と言い、さらにこれを説明して「無淨、無無淨」と言い、遂には「一切處無心是淨」という。いわば、「一切處無心」というのは、大珠の根本的地盤であり、突き詰めて行くと、どうしてもここに歸着する、という感がある。

また、次のようにも言う。

金剛經云、菩薩無我法者、如來說名眞是菩薩。又云、不取即不捨、永斷於生死。一切處無心、即名諸佛子。⁽⁴⁵⁾（續藏一一〇・四二五頁d）

さらに、『頓悟要門』の著述の動機およびこの書の流傳に關連して、次のような發言が見られる。

此論不傳無信、唯傳同見同行。當觀前人有誠信心堪任不退者、如是之人、乃可爲說示之令悟。吾作此論、爲有緣人、非求名利。只如諸佛所說千經萬論、只爲衆生迷故、心行不同、隨邪應說、即有差別。如論究竟解脫理者、只是事來不受、一切處無心、永寂如空、畢竟清淨、自然解脫。（續藏一一〇・四二五頁c）

以上、『頓悟要門』においては、頓悟と無念、無心とは直結されると同時に、無心に關して、「一切處無心」という非常に特徴的な表現がくり返し説かれ、これが大珠慧海の一つの根本的立場となっていたことが明らかである。すなわち、「一切處無心」とは、大珠にとって、そのまま「頓悟」の要諦であり、佛道そのものであり、一言でいうなら、大珠禪とは「一切處無心」にほ

かならなかった。

以上、「無心」と「頓悟」とが決定的に結合された例として、『頓悟要門』を見たのであるが、本論はもともと「無心」を基軸として、「頓悟」との関連を考えてきたのであり、どちらかと言えば、「無心」のほうに重心がある。そこで、禪宗における「無心」を論じた典型的な書として、無心そのものを表題とする『無心論』を、次に取り上げたい。

八 『無心論』

『無心論』で注目されるのは、第一に、「無心」をズバリと表題となし、その表題に違わず、冒頭から卷末まで一貫して「無心」を論じていること、第二に、「無心」という言葉が頻出する一方、「無念」という言葉は全く現れないことである。意識的に排除したのか、偶然か、明らかではないが、「無念」が全く見られないのは、『無心論』の大きな特徴となっている。⁴⁹

また、その無心の捉えかたが、空觀思想を前提としているように見えながら、「否定の否定」という形の表現が全く見られないことである。「無心」とはいうが、「無心もまたない」とか、「無心でも有心でもない」というような表現は、全くない。百丈などと比較すれば、これは非常に目立つ特徴であり、非常にストレートな（素朴というべきか）形で「無心」を論じていると言える。

この點で、百丈のような表現形式を持つ人々からは、「無心」に停滯するものとして、論難されかねないが、「心」を中心とする當時の佛教的風潮に對し、「無心」を前面に据え、これを「最上の般若」と評價しようとする點は、重要であり、後代の「無心」思想の礎石になったと思われる。「唯識」（玄奘）から「唯心」（法藏）へ、そしてさらに「無心」へと展開することによって、初期禪宗は一つの新たな立場を建立してゆくが、その展開の跡を如實に物語る一つのメルクマールとして、『無心論』の成

立は重要である。

頓悟との関係でいえば、「頓悟」という用語そのものは見えないが、師弟による一連の無心に關する問答の後、「弟子於是忽然大悟」といい、内容的には明らかに無心と頓悟とを直結して考えている。

いずれにしても、「無心」について、この書ほど冒頭から巻尾まで、一貫して論じたものはないので、もう少し細かくその内容を見ておく價值があるだろう。

【無心論】では、論の劈頭、まず、「心の有無」が問われ、「無心」と答えることによって、論全體のテーマが明示され、以下、「心がない」とすることから起きる種々の矛盾を、質問者が常識的立場から指摘し、師匠がこれに答えるという形で、論が進められて行く。

第一問は、「心がない」なら見聞覺知は不在であり、見聞覺知がないということは、認識主體が存在しないはずだということで、部派佛教などの無心定の概念に相當する「無心」が念頭にあるのであろう。これに對する答は、「心がない」ということこそ、逆にそのまま見聞覺知するものであり、「心がない」と知る（自覺）ものであるとする。

第二問は、「無心」とは見聞覺知がないということであるはずだ、とあくまでも見聞覺知の不在を強調する。従つて、無心であつて見聞覺知することは、不可能であるはずだと、詰問する。答もまたくり返して、「無心であつても、見聞覺知することができる」と強調する。

第三問では、「無心とは見聞覺知の不在である」というテーゼを言い換え（對偶をとっている）、「見聞覺知が存在するなら、有心である」はずだ、と問難する。答は、「見聞覺知そのものが無心であり、見聞覺知を離れて無心というものはない」で、本質的に今までと同じであるが、無心の「無」とは、見聞覺知を排除する意味ではなく、見聞覺知がそのまま「空」であるという意味になろう。さらにこれを敷衍して、見ても見ることはなく、これが見聞覺知のすべてにあてはまるとする。明らかに空觀的發想である。

第四問では、なぜ無心であると分かるのか、無心の根據を問う。答は、心には形相がなく、何處にもこれを見いだすことができない、ということを経験にする。

ただし、これは單なる論理ないしレトリックと見るべきではなく、「但だ子細に推求し看よ」という言い方からも、むしろ實踐を踏まえた發言とみるべきであり、實際に「心」というものを徹底して追求した結果として、何らかの「相貌」があり、いかにも「心」らしい様相をしているものは、實際には實體のないものであることを実感した人々の言葉と見るべきであろう。教説として見れば、空觀思想を超えるものではないが、空の思想から言えば、一切はみな空で、とりたてて心だけを空とする必然性はない。にもかかわらず、「無心」を根本とする點に、「心」に最大の關心を抱いて探求してきた人々の意志が窺われる。

すなわち、「無心」とは、「心」という概念があつてこそ成立しうるものであり、「心」というものを充分に踏まえた上でなければ、何の意味も持たない言葉である點が重要であつて、「無心」が最重要テーマとして成熟するには、「心」に對する種々の理論と實踐がすであつたことを示唆する。理論面では、玄奘による「唯識思想」による深刻な衝擊から、これに對する法藏の「唯心」思想が展開し、この直後、「心」は最も注目された主題であつた。初期禪宗も、當然、こうした「心」を樞軸とする時代的思潮を受けつつ成立したのであるが、同時に、彼らは實踐集團であり、單に「心」に關する諸問題を理論的に處理するのではなく、あくまでも實踐によつて、「心」の考察を進めていった。おそらく、『無心論』は、そうした實踐を踏まえて成立したものであり、こうした實踐的性格を除外して、單に理論的側面からのみ判斷すると誤ることになるであろう。

第五問は、「無心」ということから起る矛盾の一つを具體的に聞いている。すなわち、「無心」というのなら、なぜ、人間には不幸があるのか、という問題である。「無心」であるなら、罪・福といった業の果報もありえず（佛教では、「心」が關與しないような行爲は、罪・福といった結果を生み出さないとする）、従つて業感縁起も成立せず、輪廻轉生も存在しないはずである。ところが、現實には、人々は苦惱しており、經典に説く「六趣に輪廻」というのは、眞實として迫る。なぜ、「無心」なのに人は苦しみ、「輪廻」するのか。

答は、迷妄によるゆえに、無心のなかに「心」を生じることにより、「業」が成立し、「有」が定立され、これによって業感縁起が發動し、生死輪廻が展開するという。これは、「起信論」などに説くところを踏まえたものである。喩えとして、暗闇における錯認をあげているが、よく知られた蛇繩麻の喩えと對應させると、これは遍計所執を表現するものであることが分かる。すなわち、「無心」であるにもかかわらず、人々が苦のなかにあり、輪廻を續けるのは、遍計所執によるというのが答である。

これに對する解決策も論じられており、それには「大善知識」に遭うこと、その指導によって坐禪をすること、が第一條件であり、その結果として、「無心」を覺悟することによって、輪廻の誘引となる業障は滅盡し、輪廻自體も消滅する。この喩えとして、暗闇に日光が射す状況が持ち出されるが、これは、「頓悟」の發想である。日光は「一照」して、暗闇は「皆な盡きる」のであり、そこには段階性の介入する餘地はない。頓悟というのは、悟りの様相をいうのであり、悟りにいたる前段階を含めるものではない。前段階まで含めれば、そもそも頓悟という概念自體が成立しえない。

たとえば、臨濟にしても、悟りが起こるまでには、長い精神的流浪の生活があつたに違いないことは、禪録に記されたところから推測されることである。最初は經典を學び、やがて、それを捨て、さらに黃檗では機縁がかなわず、大愚に到つてはじめて悟るが、こうした臨濟の悟りに到る過程を、漸と見ることは、充分可能であろう。従つて、臨濟が「頓悟」したというのは、あくまでもその「悟りの様相」なのであつて、一旦、悟りのプロセスに入ったら、それは全く段階を容れないものであることを意味する。

悟りのプロセスが始まるまでに、どれだけ色々な階梯を踏もうと、どれだけ時間がかかろうと、それは考慮に入れない。肝腎なのは、この悟りが、そうした前段階の行爲と因果關係にはないということであり、悟りはそれまでの一切の行爲と關係なく、いつなんどきでも起こり得る自立性を持つているということである。頓悟とは、こうした悟りの特性を指したものであり、そうでなければ、悟りにいたるまでに、因果關係で結ばれた所定の階段を登ることが絶對的に必要となる。これが「漸悟」である。

頓悟の前に漸修を置いて、漸修・頓悟という型を宗密が想定したのは、今いった頓悟の性質から言えば、明らかに誤りである。

「頓悟」とは、漸修をその前段階に含むものではないからだ。前段階の修行（漸修）と、「頓悟」に何らかの因果関係があるとしたら、それはすでに「頓悟」ではない。

頓悟とは、本質において、そうした階梯的修行を全く豫想しない。修行したからといって悟るものでもなければ、修行しないからといって悟らないものでもない。それは、今、ここにおける、瞬間瞬間の現実的可能性として、存在するものであり、それは一切の修行との因果関係なしに、現前しうる。それが「頓悟」である。従って、頓悟の前に「修行」を置いても意味をなさず、「漸修」が頓悟の前に豫想されていることなど、ありえない。⁴⁷⁾

頓悟というものが、その前にいかなる豫備的段階も想定しないものであることを明確に主張するのは、やはり、馬祖たちを待たねばならなかったようであり、この點で澄觀や宗密の「頓悟」の概念と、馬祖以降の「頓悟」の概念とは明確に區別されなければならぬ。道生の「頓悟」と、後代の禪宗における「頓悟」とを同一視できないという指摘がすでになされているが、禪宗内の頓悟も、その意味は必ずしも一つとは限らないのである。

第六の質問は、質問者が「有心」とする理由が、少し言葉を變えて、再びくり返される。すなわち、見聞覺知する人間（六根所用者）は、環境に反應し、言葉を喋り、煩惱、菩提、生死、涅槃など、様々な價值觀念を設定する。かくして、質問者は、「煩惱、菩提、生死、涅槃」という佛教における代表的なタームを列挙することにより、こうした種々の行爲ないし概念を定立している。「心」が存在しないはずはない、と詰めよっている。

答は、あくまでも「無心」であり、人々が「心」があると思うのは、「妄りに有心に執する」ものであるとする。すなわち、『起信論』のいう「妄念」によるために、「一切の煩惱・生死・菩提・涅槃」が存在するのであり、「無心」を覺れば、そういうものはすべて存在しない。

次いで、答者は、菩提・煩惱といった言葉の相對性を指摘し、妄なる「心」があるから、こうした相對概念が存在するのであり、「無心」の状態になれば、相對性は消え、こうした概念も意味を失うと指摘している。

第七問は、前段を受けて、「菩提・涅槃」という、佛教における究極的目標が定立しえないのであれば、過去に諸佛が「菩提を得た」というのは、どういうわけかという質問がなされる。

答は、眞俗の二諦によっている。すなわち、そうした表現は、世間的常識に合わせ、方便をもって假設されたものであり、眞諦の立場からいえば、「菩提を得る」ということもない、という。教證として『維摩經』と『金剛經』が引用されるが、「無心」を強調することと合わせて、中觀的發想が強いことは明らかである。

ただし、この中觀的發想は、すでに玄奘の唯識思想と、法藏の唯心思想を経験した上での發想であり、決して羅什時代の、いわば佛教搖籃期の中觀思想ではなく、また、強大な體系的思想に對して、もっぱら實踐によつて對抗しようとした人々の主張であることに注意しなければならない。

『維摩經』と『金剛經』は、玄奘以後の唐代佛教における「唯識」および「唯心」的な發想に對する、強力なアンチテーゼとして、再認識されたものであり、初期禪宗文獻を通じて廣く引用される文獻である。ここには、南宗北宗の區別はない。そもそも、初期禪宗の動きは、玄奘の影響による中國佛教の意識的再編成の動きと同調して活發化するものであり、そのなかで、「唯識的」「唯心的」思想が、非常に大きく取り入れられ、重要な役割を果たしたことは、現存する文獻からも明らかである。『楞伽經』が達摩と結びつけられて、前面に出てくるのもその證左の一つであるし、『起信論』や『金剛三昧經』が重用され、その他、種々の唯識的（如來藏的）な發想も處々に見られる。

こうした唯識・唯心指向を、さらに超えようとするところに、空觀思想の再認識があり、「無心」というものを特に強調しつつ、新たな立場を建立しようとするのである。すなわち、非常に體系的かつ精細に論じられ、學問的に研究されつくした「心」というものを踏まえて、これを實踐的に、さらに超えようとするところに、「無心」を佛教の樞要として標榜する『無心論』の立場が生まれる。それを理論的に保證するものが、空觀思想であり、そのゆえに、『維摩經』ないし『金剛經』が重要な典據となる。

南宗北宗という對立の圖式も、政治的驅引きや、個々の歴史的事件に惑亂されずに、實踐思想の展開という大きな流れの觀點から眺め、位置づけることを試みれば、以上のようなことが言えるのではないか。

第八問は、「無心」の主張に對して、もつともポピュラーと思われる反論がなされている。すなわち、「心が無い」のであれば、「木石」と同じではないか、という議論である。答は、天鼓のように、「無心」のままに種々の「妙法」を演出して、人々を教化するのであり、「木石」とは違う、という立論になっている。

第九問は、「無心」を實現するための修行論になる。「無心」ということで、もつとも逆説的なのは、今、現在、「無心」の教説を聞きながら、「心を働かせている」ことであり、へたをすると、いくら「無心」を強調されても、いよいよ「心が働く」ことになりかねない。「無心」を實現するためには、この逆説を突破しなければならず、その點をどうすべきか、というのが質問の要旨である。

答は、「あらゆる事物に關して、無心を覺了せよ」という。それが修行であり、それ以外には修行はない。「無心」については、「覺」るか「知」るか、いずれにせよ直接體認するほかはなく、そこに通常の意味における修行の介在する餘地はない。すなわち、「無心」とは現存する事實であり、一切、作爲によるものではない。それは、ただ、現に「存在」しており、それを體認することだけが問題になる。

ここでは、密教のように、何らかの能力を新たに達成することが求められているのではなく、「覺」「知」という、誰にでも現に備わっている能力で、現在あるがままの事實である「無心」を體認することだけが求められている。そして、この「無心」という事實こそ「一切」であると強調され、佛教の究極目標たる涅槃（寂滅）は、「無心」にほかならない、とされる。

ここで、弟子は、「忽然」と大悟する。「忽然」という語は、『起信論』で妄念の現起の表現として特徴的に使われているが、これを逆にすれば、妄念の消滅も「忽然」として起こることになる。實際、ここに見られる大悟の表現として「忽然」という表現が使われるのは、こうした「忽然」という語の持つ意味あいを踏まえた上のことであろう。⁴⁹

このあと、弟子と師匠による詩偈が二三ついている。まず、弟子の悟境を表出した詩（投機偈）が歌われる。内容は、「無色・無形」「不滅・無生」「（不）濁・不清」「無分別」を強調することから分かるように、空觀思想を基體としたものであり、最後は「如斯運用自在、惣は無心之精」として、「無心」を讃嘆して終わっている。すでに弟子は大悟し、「無心論」一卷は實質上終了したと見るべきであるが、さらに仕上げとして、師匠による「無心」の稱揚が行なわれている。

そこに「諸般若中、以無心般若而爲最上」と言い、「無心般若」という言葉が使われていることが注目される。曇影は「無心之妙慧」と言ったが、「般若」が「妙慧」と同義であることを考えれば、曇影の「無心の妙慧」と、ここに見られる「無心の般若」との類同性は明らかである。「無心論」の作者が、果して曇影や、これを承けた吉藏の影響を受けたのかどうかは明らかでないが、本書に散見する空觀思想の影響を考えるなら、そうした論書に通じていた可能性も否定できない。

以上に見たところから分かるように、「無心論」は終始一貫して「無心」に對する論難を想定しつつ、これを破斥し、遂には「無心」こそ唯一最高なる「大悟」の妙道であることを強調するものであり、「無心」と「大悟」以外の話題を混在させず、完全にダイレクトな形で兩者を結合させている點で、他に類例を見ない。極めて端的に「無心」を論じ、「悟」と直結する點で、非常にユニークな論書となっている^⑤。

九 結び

無心の強調は、當然、般若思想の影響があるだろうが、單なる般若思想であるなら、特に「無心」のみを強調する必然性はない。「心經」に説くごとく、般若思想の基調は「無眼耳鼻舌身意」であり、「無色聲香味觸法」であり、要するに、一切皆空に要點があるから、眼や耳、色や法といったものより、むしろ「無」のほうに重點がある。肝腎なのは、「無い」という否定にあっ

て、否定されるものは「一切」であり、その意味で、何であつても格別違いがあるわけではない。實際、經典において、「無心」という表現が見られるときも、ほとんどは、他の種々のものと並列的に否定される例としてあげられ、禪宗文獻に見られるような「無心」の第一義性というものは見られない。

従つて、「無心」の重視が、般若思想の影響によるものとしても、それだけでは、なぜ「無心」でなければならないのか、分からないのである。では一體、なぜ、「無心」ということが強調されたのか。それは、「頓悟」の場合と同じように、時代的に、「心」というものが、極めて重要な意味を持つようになっていたことによる。

地論系の唯心論、攝論系の唯識論とともに、すでに隋代には智顗によつて、觀心が強調され、また一心三觀、一念三千の發想など、理論・實踐の雙方において「心」への探求が深められるようになっていたが、「心」が決定的に中國佛教の中心テーマとなつて定着するのは、やはり玄奘による印度教學招來を契機とする。社會的・政治的な要因も重なつて、玄奘は非常に大きな力を當時の佛教界に振り、その唯識教學は、肯定するにせよ否定するにせよ、これを避けて通るわけにはゆかない巨大な課題として、人々の前に屹立した。すなわち、非常に高度に體系化され、完成された唯識思想が、玄奘の努力と苦心、さらにその印度言語および佛教理解に關する天才によつて、克明かつ全面的に紹介されたのであり、すでに獨自の佛教を展開し、完成させようとしていた中國佛教にとつて、これは途方もない衝撃であつた。

この衝撃が、中國佛教の自覺的再編成を促し、從來にない、新しい佛教の動きが極めて活發になる。初期禪宗集團の形成も、また、こうした歴史的動きのなかにあつたことは言うまでもない。この玄奘教學の衝撃を、中國佛教の傳統のなかで再把握し、兩者を統合する形で、全く新たな教學體系を構築することに成功したのが、華嚴の法藏であつたが、ここで玄奘の「唯識思想」に對して、「唯心思想」が極めて意識的に對抗原理として提唱され、ここに、「心」は唐代佛教の根底をなすキーワードとなる。「心」が、佛教の根幹であることが、空前の強烈さで意識されたのであり、それは玄奘による衝撃の大きさと、法藏の新教學の見事さに比例して、人々に甚大な影響を及ぼしていった。

「心」に關して、法藏はもっぱら理論的側面からこれを全佛教の要としたが、唯識思想の波のなか、もっぱら實踐的次元においてこれを実現しようとする集團が存在した。初期禪宗集團は、そうした集團であり、このゆえに、初期禪宗文獻には唯識的發想が散見すると同時に、「心」が徹底して強調される。これは、時代背景を受けてのことであり、この時代背景のなから、「無心」が主張されたことに注意しなければならない。

すなわち、僧肇のような「無知」や「無名」ではなく、特に「心が無い」ということが強調されたのは、「心」を第一主題とする時代思想をテーゼとして、いわばアンチテーゼとして提唱されたものであり、このゆえに、知や名ではなく、どうしても「心がない」と主張しなければならなかった。禪宗集團の性格を勘案すれば、こうしたアンチテーゼは、實踐のなから生まれてきたものだと思うが、これを理論面で支えたのは、羅什以來、中國佛教者には馴染みの般若思想であることは言うまでもない。そこで、初期禪宗文獻には、唯識的な發想と中觀的な發想の兩方が混在することになり、「唯識（ないし唯心思想）」というテーゼに對するアンチテーゼとしての中觀的發想」という現象は、初期禪宗集團における「『楞伽經』の重視から『金剛經』の重視へ」という展開にも見られ、北宗排擊の神會にもあてはまるものである。

注意すべきなのは、「無心」という主張は、決して心の探求を否定する主張ではなく、むしろ、唯識思想や唯心思想といった餘計な重荷を背負うことなく、「心」そのものを實踐的に、直接に探求する立場を宣言するものであったことである。馬祖には、まだ『楞伽經』重視の名残りが見られるが、次第に『楞伽經』を始めとする唯識系の經典は力を失い、空觀思想を基盤にした自由な發言が行なわれるようになる。「無心」の強調は、こうした時代思潮の動きを象徴するものであり、このアンチテーゼを契機に、禪はさらに展開し、遂に唯識中觀を問わず、一切の經典論書に束縛されない自由にまで達する。もはや、『楞伽經』が權威でもなければ、『金剛經』が第一の經典でもない。そうしたあらゆる權威に抑制されず、直に「心」を相手にすること、「心」に直參することが確保され、求められた。

一方、頓悟という概念は、中國佛教の本格的な研究がはじまるその段階で、すでにはっきりした形をとって、時代を揺るがし

ており、以後の展開を見ても、それが中國佛教そのものの根本的な性格であったことが分かる。しかし頓悟が佛教における根本概念としての正當性を確立するためには、頓悟の持つ理論的難點が克服されねばならず、これを達成するには、強力な實踐的基盤が必要であった。禪宗集團によつて準備されたこの基盤を背景として、頓悟はもはや理論的可能性としてではなく、事實そのものとして主張され、ここに道生以來の、いわば中國佛教最大の夢が實現するが、これもまた「心」を根本概念とした時代背景を踏まえており、ここに頓悟と無心という二つの概念が不可分に結合することになる。

すなわち、「頓悟」という、いわば中國佛教における超時代的要請を、時代の言葉によつて捉えようとしたとき、「無心」は根本的概念となつて、至上の位置を占めることになったのであり、その具體的状況の一端は、すでに『無心論』および『頓悟要門』で見たとおりである。