

①このことは、必ずしも印度佛教に「無心」を重視する思想が展開しなかったことを意味するものではない。ここには「翻譯」の問題がからんでおり、翻譯を通じて中國に紹介された經論では、そうしたものが見られないということである。上田義文氏は、「『無心』について」（福井博士頌壽記念『東洋思想論集』福井博士頌壽記念論文集刊行會、昭和三五年所收）において、世親が「無心」という概念を使用したこと、さらには彌勒・無著・世親の古い唯識思想は、玄奘招來の新しい唯識説とは根本的に違う論理によっており、唯識説は、「唯心論」というより、「無心論」というほうが、より適切であると言っている。ただ、上田氏も認めるように、梵文によらず、漢譯だけによって展開した中國佛教にとっては、世親の「無心」という語は決して知られることはなかったものであり、その影響を受ける可能性は全くなく、あくまでも高次の「無心」という概念の成立は、中國佛教において達成されたものであった。

②『光讚經』卷三・摩訶般若波羅蜜了空品（大正八・一六六頁c）。

③『佛母出生三法藏般若波羅蜜多經』卷第一・了知諸行相品（大正八・五八九頁c）。

④『大寶積經』卷第一百・無垢施菩薩應辯會・聲聞品（大正一一・五五八頁c）。

⑤『曹谿大師傳』に、次のような例が見られる。

榮頂禮問瑄曰、承和上每入定。當入定時、爲有心耶、爲無心耶。若有心、一切衆生有心、應得入定。若無心、草木瓦礫亦應入定。瑄答曰、我入定、無此有無之心。榮問曰、若無有無之心、即是常定、常定即無出入。瑄即無對。（柳田聖山主編『六祖壇經諸本集成』禪學叢書之七、中文出版社、一九七六年、四二〇頁）

弘忍の弟子、潭州瑄禪師と慧能の弟子、大榮禪師の問答である。潭州瑄は弘忍に師事したのち、長沙に歸ったが、坐禪に打ち込んでいることとで有名であった。大榮は慧能に師事すること三十年、慧能に衆生教化を許されるほどの境地に達し、慧能のもとをさり、北に歸る途中で潭州瑄のところへ立ち寄る。そういう状況設定のもとでの問答であるが、禪定と有心・無心の関係との問い方に關して、本論に引いた無垢施女と離越との問答と全く同じであり、さらに「有心」に關しては若干の相違があるが、「無心」については全く同一の論法になっていることが注目される。

このエピソードはまた、『宗鏡録』巻九六にも採録されている。ただし、僧名など若干の違いがある。

智策和尚、遊行北地、遇見五祖下智隍禪師、二十年修定。師問、在此間、作什麼。隍云、入定。師云、入定者、爲有心入也、爲無心入也。若有心入者、即一切有情悉皆有心、亦合得定。若言無心入者、一切無情、亦合得定。隍曰、吾正入定之時、不見有有無之心。師曰、若不見有有無之心、即是常定、不應更有出入。隍無對。(大正四八・九四〇頁c)

『祖堂集』卷三にも、この話は収録されている。

智策和尚嗣六祖、在務州。師自契曹溪密旨、逍遙物外、不拘小節、未決化緣始終。師遊北地、遇見五祖下智皇禪師、一十年修定。師遂問、在此間作什麼。對曰、入定。師曰、入定者、爲有心入定耶、爲無心入定耶。若有心入定者、即一切有情悉皆有心、亦合得定。若無心入者、一切無情、亦合得定。智皇曰、吾正入定之時、不見有無之心。師曰、若不見有無之心、即是常定、不應更有出入也。智皇無對。(柳田聖山主編『祖堂集』禪學叢書之四、中文出版、一九七四年、六五頁b)

兩者の名前については、『宗鏡録』と合致するし、「有心・無心」についての質問の部分もほぼ全同であることから、『宗鏡録』は『祖堂集』系の資料から、この話を収載したと推定される。これは、『傳燈録』と比較すると、より明確になる。すなわち、『傳燈録』巻五では、次のようになっている。

婺州玄策禪師者、婺州金華人也。出家遊方、居于河朔。有智隍禪師者、曾謁黃梅五祖、庵居二十年、自謂正受。師知隍所得未真、往問曰、汝坐於此作麼。隍曰、入定。師曰、汝言入定、有心耶、無心耶。若有心者、一切蠢動之類、皆應得定。若無心者、一切草木之流、亦合得定。曰、我正入定時、則不見有有無之心。師曰、既不見有有無之心、即是常定、何有出入。若有出入、則非大定。隍無語。(大正五一・二四三頁c)

さらに、『六祖壇經』にもこの話は見えるが、ここで注意しなければならないのは、『壇經』の場合、諸本すべてに採録されているわけではなく、この話が存在するものではないものと分かれることである。すなわち、柳田聖山主編『六祖壇經諸本集成』(禪學叢書之七、中文出版社、一九七六年)で言うと、敦煌本、興聖寺本、大乘寺本(以上、『慧能研究』へ大修館書店、昭和五三年)に同名で収録さる)、明版南藏本には見られず、高麗傳本(一四五頁下)、『慧能研究』ではこれを徳異本として収録)、明版正統本(二二八頁下)、清代眞樸重梓本(二六二頁下)、曹溪原本(二九八頁上)、流布本(三四七頁上)、『慧能研究』ではこれを宗寶本として収録)、金陵刻經處本(三八

三頁下)の諸本には、これが見られる。

禪者智隍、初參五祖、自謂已得正受、庵居長坐、積二十年。師(慧能)弟子、玄策、遊方至河朔、聞隍之名。造庵問云、汝在此作什麼。隍云、入定。策云、汝云入定、爲有心入耶、無心入耶。若無心者、一切無情草木瓦石、應合得定。有心入者、一切有情含識之流、亦應得定。隍曰、我正入定時、不見有有無之心。策云、不見有有無之心、即是常定。何有出入。若有出入、即非大定。隍無對。(高麗傳本、明版正統本、清代眞樸重梓本、曹溪原本、流布本、金陵刻經諸本ともに、全く同じ)

この話が、もつとも古いとされる敦煌本や興聖寺本に見られない一方、これらに劣らぬ成立時期の古さを持つと同時に、非常に信頼性の高い資料である『曹溪大師傳』(比叡山本。最澄の入唐時期から、八〇五年以前の成立に疑問の餘地はなく、資料そのものが主張するところによれば、七八〇年ごろの成立になる)には明確に収録されている點が注目される。つまり、この話は、少なくとも六祖慧能の顯彰とともに神會を稱揚することを目指したグループにおいては、収録するに値する話だったのであり、それはまた、『宗鏡錄』(九六一年成立)にも引かれていることから、延壽にとつても、やはり、「引くに値する話」であったことが確認される。

敦煌本より後代の『壇經』がこの話を収録していることから、これが敦煌本に収録されていないのは、敦煌本あるいはその原本の成立が、『曹溪大師傳』より早かったためと考えられる。その時點では、まだこの話は知られていなかったであろう。

「無心とは、木石と同じようになることではない」という主張は、また、本論後出の『無心論』の第八問答にも取り上げられている。あるいは、時代は下るが、宋の大慧も、「無心」について次のように言う。

古德有言、尋牛須訪跡、學道訪無心、跡在牛還在、無心道易尋。所謂無心者、非如土木瓦石頑然無知。謂觸境遇緣、心定不動、不取著諸法、一切處蕩然、無障無礙、無所染汚、亦不住在無染汚處、觀身觀心、如夢如幻、亦不住在夢幻虛無之境。到得如此境界、方始謂之眞無心。(『大慧普覺禪師語錄』大正四七・八九〇頁c)

ただし、比喩的表現としての「心如木石」は、一切の攀緣を脱し、心の本源に確固として位置している様を表現するのに使われることがある。

供養十方諸佛、不如供養一個無心道人。何故。無心者、無一切心也。如如之體、内如木石不動不搖、外如虛空不塞不礙。無能所、無方所、無相貌、無得失。(『傳心法要』大正四八・三八〇頁a)

問、如何是大乘入道頓悟法。師答曰、汝先歇諸緣、休息萬事、善與不善、世間一切諸法、竝皆放却。莫記憶、莫緣念、放捨身心、全其自在。心如木石、口無所辯、心無所行、心地若空、慧日自現、猶如雲開日出相似。（『祖堂集』卷十四・百文章、禪學叢書之四、中文出版社、一九七四年、二七四頁a）

⑥『佛說如來興顯經』卷第三（大正二〇・六〇五頁a）。

⑦『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』卷下（大正八・七二九頁b）。

⑧この經には一行三昧が説かれており、禪宗に對する影響のあつたことは、よく知られている。（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法藏館、昭和四二年、七二頁、一六〇頁）。「一行三昧と空觀思想」（平井俊榮『中國般若思想史研究』春秋社、一九七六年、六五三頁）。

⑨『勝天王般若波羅蜜經』卷第三・法性品（大正八・七〇一頁b）。

⑩中國では老莊思想において、すでに「無心」が重要な概念として、發達していたことが知られている。たとえば、郭象の莊子注に、次のような例が見られることが指摘されている。（福永光司「僧肇と老莊思想」へ『肇論研究』〈法藏館、一九五五年〉所收、二五四―九頁）。

「神人とは無心にして者に順う者なり」（人間世篇注）。

「無心なる者は、物と冥して未だ嘗て天下に對あらず。此れ其の樞要に居りて其の玄極に會し、以てかの無方に應ずるものなり」（齊物論篇注）。

「物と冥する者はもとより群物の離るる能わざる所なり。是を以て無心にして玄應し、唯感にこれ従う」（逍遙遊篇注）。

「世、亂を以ての故に、我に求むるも、我は無心なり。我苟も無心なれば、亦た何すれぞ世に應ぜざらんや」（逍遙遊篇注）。

⑪『般若無知論』大正四五・一五四頁b。

⑫『般若無知論』大正四五・一五三頁a。

⑬『涅槃無名論』大正四五・一五九頁b。

⑭福永光司氏によつて、僧肇における「即」という概念の重要性が、次のように指摘されている。「『即』とは郭象が一切の對立と矛盾をその根源に於て超克するとした究竟者のはたらしき―所以迹―を最も端的に表はす語であつた」「即に於て一切はそのまま肯定されるのである。

即は一切肯定の論理であり、如實の論理である。そこでは眞に在るものを、これでもなくあれでもないと否定する認識の立場が、これでも

あり、あれでもあると一切を肯定する実践の立場に轉ぜられる。僧肇は此の様な「一切肯定」「如實」「主體的實踐」を即という語で表しているのである」（福永光司「僧肇と老莊思想」『肇論研究』所收、二七〇頁）。

⑮『肇論』においては、「無心」よりも「虚心」という語のほうが重い意味を持っている。この語は『肇論』の二か所にしか見られないが、いずれも高い意味で使われている。そもそも、『肇論』においては、「虚」という語が非常に重要な意味を持っており、單獨で使われる場合も、虚宗・虚空・虚玄・虚静・虚無など、複合語として使われる場合も、一貫して高い意味に使われている。すなわち、「虚」は、有でもなく無でもない、有無相對を超えた實相を表現するものとして使われているようであり、「虚」の究極性、絶對性に對して、「無」は「有」と對をなす相對的概念にすぎず、一面的であることを免れない、と僧肇は考えていたようである。

⑯『涅槃無名論』大正四五・一五九頁c。

⑰『涅槃無名論』大正四五・一五九頁c。

⑱『般若無知論』大正四五・一五四頁c。

⑲大正一四・五三七頁c。塚本善隆編『肇論研究』（法藏館、一九五五年）三六頁参照。

⑳『答劉遺民書』大正四五・一五六頁c。

㉑『涅槃無名論』大正四五・一六〇頁c。

㉒頓漸の問題を精細に考察した宗密（七八〇―八四二）は、『禪源諸詮集都序』において、この論難を取り上げている。

今愚者難云、汝既頓悟即佛、何不放光者、何殊令病未平復之人、便作身上本藝。然世醫處方必先候脈。若不對病狀輕重、何辨方書是非。若不約痊愈淺深、何論將理法則。法醫亦爾。（大正四八・四二〇頁c）

また、韓國曹溪宗の開祖、普照國師智訥（一一五八―一二二〇）も『修心訣』で「頓悟漸修」を論じる中、同じ論難を擧げている。「問う。汝、見性を言う。若し眞に見性すれば、即ち是れ聖人なり。應に神通變化を現じ、人と殊なるべし。何故ぞ、今時の修心の輩、一人として神通變化を發現すること無きや」（大正四八・一〇〇六頁b）

㉓チベットの宗論で、摩訶衍は頓悟を主張するが、相手側は、當然のことながら、その理論的根據の説明を求める。摩訶衍は、經論を引用しつつ、頓悟が釋迦の教説に違背するものではないことを論じようとするが、それは必ずしもうまく行かない。「頓悟」の成立した中國佛教

の實踐的基盤を離れ、純理論的に頓悟論争を行なうことが、いかに困難であるか、この宗論は如實に示している。

②4 塚本善隆氏「弘く衆生の苦惱に思いをひそめ、また深く聖と隔絶する自己並びに人民の現實の根底に反省することを忘れがちとなり、求道實踐の情熱にもえ上がらず、聖心の境を論究しながら聖心體達への具體的實踐方法を提示せずに終わつた」(『肇論研究』法藏館、一九五五年、一六〇頁)

②5 吉藏は攝山三論學派として、僧詮—法朗—吉藏と繋がるが、僧詮には非常に強い實踐傾向があり、法朗も寶誌禪師に禪法を受け、その遺囑によつて一門を繼いだのは、やはり實踐傾向の強い大明法師であつた。僧詮に對して法朗の學的側面が強調されるが、實際にはその根底には一貫して實踐的な資質が流れていたのではないかと思われる。その傾向が、特に晩年になつて顯著になるのは、先に引いた『續高僧傳』の記述に見るように、吉藏にも窺える。吉藏もまた、單なる論師ではなく、その底には、實踐的資質を持つていた。それは、また、吉藏の教學にも反映していた。

「一見煩瑣で晦澁な吉藏教學の根底には、極度の純粹性と單一性が見られるが、それは、アピタルマ的な理論の統合を目指したものでなく、たえず、般若空觀の主體的實踐を指向し、佛教の原思想への回歸を示すものに他ならない」(平井俊榮『中國般若思想史研究』春秋社、一九七六年、三三九頁)

②6 同右、一一六頁。

②7 同右、一〇五頁。

②8 『法華玄論』『大乘玄論』のほかに、さらに『淨名玄論』においても相當量の論究をなし、その他著述の隨所にその論究が見られることから、吉藏が生涯にわたつて「二智」を獨立したテーマとして論究したこと、それが同時代人にくらべて、際立つた特徴となつてゐること、二智は二諦と竝んで吉藏教學における極めて重要なテーマであつたことが指摘されている。(平井俊榮『中國般若思想史研究』春秋社、一九七六年、五九五頁)

②9 ここでは、曇影ではなく、「生法師」となつてゐる。この文が曇影のものと同様であることから、曇影の誤りではないかとも思われるが、もしこれが本當に道生の文であるとすると、道生にも「無心」の重要な用例が存在した可能性があることになると同時に、曇影と道生との思想の關連、相互の影響も問題になつてくる。

③〇安藤俊雄『天台學』（平樂寺書店、一九六八年、二一六頁）。「智顛の當時頓悟禪の思想がきわめて有勢であったことは、摩訶止觀のなかで智顛が論難を加えている諸禪師、すなわちいわゆる九師相承の前六師の人々の學說によっても明瞭である。彼等は體心・踏心・融心・了心等の禪法を掲げて一家を成した人々である。しかるに彼等の學說は多く經論の說を無視し、全く自由な己證を絶對としたもので、敬虔着實な修道を行なうことなく、むしろ經論や古來の修道規則を無視した一種の頓悟禪であった。しかるにこの頓悟禪は多く放恣なデカダニズムと結びつくもので、惡を謳歌し破戒を得意とする墮落思想に陥りやすい。……智顛は彼等自身を法器に非ずと痛罵し、その無反省な頓悟禪の誤謬を非難している」。

③①『諸法無諍三昧法門』大正四六・六三六頁c。

③②『諸法無諍三昧法門』大正四六・六三六頁c。

③③『隨意三昧』續藏九八・三四五頁a。

③④『搜玄記』四、寶王如來性起品には、「仍起在大解大行大見聞心中」と言っている。従つて、木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』（春秋社、一九七七年）で「大解大行、分別を離れた眞實の菩提心の中にある」と言うのは、誤りであろう。分別は離れるが、大解大行を離れるのではない。

③⑤木村清孝氏は、智儼における頓教の概念を論ずるに當つて、『搜玄記』の箇所をいくつか引用したあと、「いずれにしても、かれの『頓』の觀念は明らかに、教說そのものに關わるものである。『搜玄記』を通して見る限り、智儼における『頓教』とは、慧光と同じく、實踐者が速やかに悟りに入るかどうかには關係なく、『高い境界にある實踐者に對して、速やかに明らかにされる究極の教え』を意味していると考えられる。一乗が頓教と別でないとされる所以も、ここにあるのであろう」というが、これは首肯しがたい。木村氏が引用している文に、「問、頓悟與一乘何別」というように、智儼が頓教と頓悟とを同視していることに注目するべきであり、「頓悟」という限り、すでにそこには「實踐者が速やかに悟りに入るかどうかには關係なく」と言うことは、不可能だからである。

③⑥すなわち、智儼の場合、「一念成佛」とは「無念成佛」といつてもよいことになるが、わざわざ、「一念とは、無念のことである」と但し書きをつけなければならなかったのは、なぜなのだろうか。もちろん、これが「大乘終教」のなかの言及であり、終教を代表する『起信論』において、無念が「究竟覺」のための決定的要因とされていることから、論理的必要上、これを付加したことも充分考えられるが、

一方、彼の時代に、すでに「無念」を重視する実践集團が潜在しており、それを念頭に置いた發言の可能性もあるのではないか。

智儼のなかに見られる「壁觀」「一行三昧」「頓悟」「無念(成佛)」「無心」など、いずれも、初期禪宗のなかにおいて、決定的に重要な術語となるが、「壁觀」が道宣によって、「大乘壁觀、功業最高」(『續高僧傳』二〇、大正五〇・五九六頁c)と評されたように、單なる理論的な用語ではなく、實踐と直結した言葉であり、おそらく智儼の時代に實際にこれを實踐する人々がいたとすれば、智儼が使う禪宗と密接な言葉もまた、當時實在した實踐集團からの影響があったのではないかと思われる。

③7 『華嚴孔目章』大正四五・五八五頁c。

③8 「智儼の成佛論はこれといって規定することを許さない包容性を示す。そこに包容された一つの形態が一念成佛であり、疾得成佛であるが、他に同時に多劫成佛も十地終心成佛もあることを忘れてはならない。このように成佛論一つを取り出してみても智儼の教學はまさに茫洋としているものであり、まずそれをどのように把握したらよいかということに悩むのは、現今の我々はもちろんのこと、また弟子の義湘や法藏とて同じ感慨をいだいたにちがいないのである」。(吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』七八頁、學術叢書・禪佛教、大東出版社、一九八五年)

③9 玄奘は六六四年に没している。法藏は六五九ごろに智儼門下に參じたと思われるが、智儼の没した六六八年には、まだ出家していなかった。出家したのは六七〇年であり、『華嚴五教章』を始めとする一群の代表作は、これ以後のものと思われるが、これらすべて玄奘の死後に書かれたというのは、單なる偶然ではなく、必然のことであった。玄奘が死に、彼の招來した新佛教の全貌が確定して始めて、新しい中國佛教を構築する地盤が確保されたからであり、それ以前には、いかなる天才をもつても、體系的教學を構築することは無理である。玄奘の影響はそれほど決定的であり、彼の生前、中國佛教の地盤は大地震の状態にあった。揺れ動く地盤のなから、多種多様な思想が生まれ、新しい實踐の可能性も展開していったが、體系的思想を築くことだけは、できない相談であった。

④0 『華嚴禪の思想史的研究』七六頁、「信滿成佛は、いわば傳統的な十地經論學派から攝論學派における菩薩の階位を華嚴の圓融の世界から解釋しなおした成佛論と考えられるが」と言い、智儼における『華嚴經』独自の成佛論として、「依正成佛」を取り上げている。

④1 『華嚴禪の思想史的研究』七五頁。

④2 『續高僧傳』二五の法沖傳に見られる次の記述が、當時の状況を象徴的に表現している。「又三藏玄奘不許講舊所翻經。沖曰、君依舊經出

家。若不許弘舊經者、君可還俗、更依新翻經出家、方許君此意。契聞遂止」（大正五〇・六六六頁c）
 ④大慧の普説に、こうした實感を表現した部分が見られる。

不見、天台智者大師、因讀法華經。至藥王菩薩焚身處、云、是真精進、是名眞法供養如來。於此豁然、前後際斷、便證法華三昧。於三昧中、見靈山會上釋迦老子、與百萬大衆、儼然未散、如今說與人。

若是不曾入得這般境界、剗地不信。何故。智者自是陳隋、時人與釋迦老子、相去二千年。如何因是真精進、是名眞法供養如來、便於法華三昧中、見靈山一會、儼然未散。爲復是謾人耶、是假說耶。此事唯證乃知、難可測。

須知妙喜今日説法、與釋迦老子在靈山會上説法、無異。與智者大師在南嶽證得是真精進、是名眞法供養如來、亦無異。眞實證者、必不相欺。未證者、一似説夢。所以道、過去一切劫、安置未來今、未來現在劫、回置過去世。以海印三昧一印印定、更無透漏、無去無來無前後。後。（大正四七・八八四頁a）

天台智顛の心のなかには、まざまざと生身の釋迦が現前している。それは、智顛の空想ではない。世間的現實より、はるかに現實的な智顛の實存における「生き生きとした事實」である。彼は、毎日顔を合わす同僚や師匠より、さらに現實的なものとして、「生ける釋迦」を體驗した。少なくとも、大慧はそう見ている。それは、信じ難いことであろう、實際に體驗せぬかぎり、それは無理もないことだ、と大慧は言う。「これは實體驗の問題であつて、推測の及ぶところではない」（此事唯證乃知、難可測）。

大慧は、この實體驗者の一人として、自ら釋迦と同一であることを微塵も疑わない。ここには、「心」のなかに、釋迦が現存するという體験的確信が如實に見られる。大慧は天台智顛を擧げているが、舊來の宗派に屬さず、新たな實踐佛教の模索を續けた初期禪宗者たちも同様の體験をしたことは容易に想像できることであり、こうした實踐者たちによつて獲得された實踐的確信こそ、「以心傳心」という發想を支え、さらには傳燈説に非常な權威と説得力を與えるようになった原動力にはかならなかつた。

④もとより、網羅的に論じることが、小論のよくするところではない。ここでは、當面の問題に對して、決定的な重要性を持つと思われ、二つの禪文獻を取り上げるに留める。

④この部分、禪の語録六「頓悟要門」（筑摩書房、昭和四五年）では、「不取即不捨、永斷於生死。一切處無心、即名諸佛子」までを引用とし、「何の經か不明」とするが、すでに本論で見てきたように、「一切處無心」という表現が「頓悟要門」で非常に特徴的に使われている

ことを思えば、「不取即捨、永斷於生死」までを引用と見、「一切處無心」は大珠慧海自身の言葉と見たほうが良いのではないかと思われる。

④6 「無心」と「無念」というのは、微妙な問題である。すでに『頓悟要門』に見たように、両者は同一視されることが多いが、それは空觀的文脈では自然なことだが、唯識・唯心思想の文脈では、両者は別な概念になる。「心」を一切の中心とする唯識系の思想では、「無心定」（これは大乘の立場からは否定の対象にすぎない）というような場合を除いて、「無心」ということは主張されない。しかし、「無念」ということは可能であり、特に『起信論』ではこれが非常に重要な概念となっている。

神會（六七〇―七六二）には『起信論』の引用が見られ、彼が「無念を宗と爲す」と言うとき『起信論』を背景とすることは疑えない。神會の「無念」が『起信論』に基づくことは、次の例によって明らかである。

馬鳴云、若有衆生觀無念者、則爲向佛智。故今所說般若波羅蜜、從生滅門頓入眞如門。（神會壇語、胡適『神會和尚遺集』胡適紀念館、一九八二年、二四七頁）

「馬鳴云」として引かれているのは、『起信論』の「是故修多羅說、若有衆生能觀無念者、則爲向佛智故」（大正三三・五七六頁b）から取られ、実際には何らかの經典（『起信論』『淨影疏』ではこれを『楞伽經』とする）から『起信論』が引いたものを、孫引きしたことになる。もともと、神會のなかでは『起信論』の本文と引用文との區別など關係なく、すべて「馬鳴の言葉」ということで充分だったのかもしれない。さらに「從生滅門頓入眞如門」という部分も、同じく『起信論』の「復次顯示從生滅門即入眞如門」（同五七九頁c）から取られたものである。

神會において、「無心」がほとんど使われず、「無念」に非常な重點がかかるのは、空觀思想より唯識思想の影響が強いことを思わせる。神會が活躍したのは、法藏（六三七―七一四）の没した直後であり、中國の基盤に立ち、玄奘の衝擊を獨創的な教學によって止揚した「唯心思想」の影響をもろに受けた世代であった。神會は、好むと好まざるとにかかわらず、『起信論』を基盤とする法藏教學の影響下に置かれたのであり、「無心」ではなく、「無念」を根本となす（無念爲宗）という立場は、こうした時代状況の反映によるところが大きいと思われる。

特に神會のように、非常に現實的な驛引きにたけ、いわば一種のプロパガンディストの資質を持った人物の場合、時代の思想を非常に鋭敏

に察知し、それを自己流にアレンジして提示することに巧みなことが、ほとんど必然である。神會の場合も、「頓悟」という時代思想を察知し、一つのスローガンとして宣揚した才能に窺われるように、こうした時代思想・時代思潮に對する非常に鋭敏な感覚とそれを自己流に演出する能力が兼備されており、この鋭敏な嗅覺によつて、法藏の華嚴教學の香りは充分に察知したものとされる。その本質に『起信論』があることを見抜き、それをさらに自己流に表出したのが、ほかならぬ「無念」の主張であつたと思われる。

この傾向は、『歷代寶法記』にも受け繼がれている。實際、『歷代寶法記』では、「無念」は『起信論』を引いて、その源泉が唯識的文脈のなかにあつたことを示唆している（又起信論云、心眞如門、心生滅門。無念即是眞如門、有念即是生滅門（大正五一・一八五頁a））。この書においては「無念」は一貫して重要な概念であるが、「無心」はそうではない。むしろ、相矛盾するような種々の使い方が見られる。たとえば、次のような具合である。

鈔南城都府淨泉寺无相禪師、俗姓金、新羅王之族、家代海東、昔在本國、有季妹、初「下」聞禮娉、授刀割面、誓言志歸眞、和上見而歎曰、女子柔弱、猶聞雅操、丈夫剛強、我豈無心。（大正五一・一八四頁c）

ここでは、「無心」というのは、くだいて言えは「意氣に感じる」という、人の人たる所以の、もつとも基本的かつ日常的な能力について言われている。要するに、金和尚は「私は木石ではない」と言っているのであり、ここに「無心」が使われているのは、「無感覺」「無意識」という、いわゆる「無心」の否定的用法の典型的な例としてである。

次のような例がある。

又云、「有」心即是波浪、無心即是外道。順生死即是衆生垢、依寂滅即是涅槃動。不順生、不依寂滅、不入三「昧」、不住坐禪、無生無行、心無得失、影體俱非、性相不立。（大正五一・一八六頁a）

ここでも、「無心」は外道であるというように、極めて否定的に使われているが、次の例では「無心」は「無念」と結合され、肯定的に使われている。

是法非因非縁、非無不非無。是非離一切相即一切法。法過眼耳鼻舌身心、法離一切觀行。無念即無行、無念即無觀、無念即無身、無念即無心、無念即無貴、無念即無賤、無念即無高、無念即無下、正無念之時、無念不自。女人聞説、合掌白和子、弟子女人、罪障深重、金聞法已、垢障消除。語已悲泣雨淚、便請法號、名了見性、得號已、自落髮披衣、尼師中爲道首。（大正五一・一九二頁b）

『歷代法寶記』は唯識思想と空觀思想の混在する時代背景を如實に反映する内容になっているが、唯識系に起源を持つ「無念」の強調に對して、空觀系を背景とする「無心」に對しては、何ら強調する氣配がなく、時には否定的ですらある。その意味で、「無念」と「無心」の直截的結合を明示する『頓悟要門』とは明確な一線がある。

④⑦これを馬祖は次のように言っている。

「示衆云、道不用脩、但莫汚染。何爲汚染。但有生外心造作趣向、皆是汚染。若欲直會其道、平常心是道。何謂平常心。無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖。經云、非凡夫行、非聖賢行、是菩薩行。只如今行住坐臥、應機接物、盡是道」（『四家語録』禪學叢書之三、中文出版社、一九七四年、四頁上）

④⑧鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』（東京大學出版會、一九六五年、四一―頁）。ここには、道生の頓悟と禪宗の頓悟が、質的に同一と見なせるかどうかという問題に對する諸學者の見解が簡単に紹介され、鈴木大拙、宇井伯壽などが兩者の異質説を主張したことが説明されている。ただし、著者自身の見解は折衷的で、最終的には「これらの問題は、今後獨立して考究すべき重要な課題であるので、他日を期し」と言い、保留する形になっている。

④⑨『大乘五方便』を始めとして、初期禪宗文獻における『起信論』の重用を考えれば、「忽然」という言葉で、『起信論』の文脈を連想するのは、ごく自然なことであつたと思われる。

⑤⑩『無心論』と『絶觀論』とは、從來、非常な親近性があると言われ、ほとんど同一視されかねないほどであるが、「無心」という語に對して比較してみれば、必ずしもそうした同一性は成立しない。『無心論』が「無心」をテーマとして、この語を明確に繰り返しつつ、一貫して追求論究しているのに對して、『絶觀論』では、「無心」も確かに重要視されるが、「云何爲道本、云何爲法用」に對して「虚空爲道本、參羅爲用也」と言うように、より一般に空觀思想と實踐との關連が問題にされており、「無心」の強調というより、實踐的空觀論あるいは空觀的實踐論となつている。兩者の親近性だけではなく、こうした相違についても明確にしておく必要があるであらう。

ちなみに、『絶觀論』における「無心」の用例は、次のとおり。（テキストは禪文化研究所刊『絶觀論』へ一九七三年によつた）

問曰、若無有心、云何學道。答曰、道非心念、何在於心也。（八七頁上）

問曰、若非心念、當何以念。答曰、有念即有心、有心即乖道。無念即無心、無心即眞道。（同右）問曰、一切衆生實有心不。答曰、若衆

生實有心、即顛倒。只爲於無心中而立心、乃生妄想。(八七頁下)

問曰、無心有何物。答曰、無心即無物、無物即天真、天真即大道。(同右)

問曰、聖人豈不說五乘有差別耶。答曰、聖人無心、說差別法、但彼衆生自心悞望現。(九二頁下)

問曰、叵有因緣得妄語不。答曰、語而無主、言而無心、聲同鐘響、氣類風音。心同如此、道佛亦是無。(九四頁上)

問曰、既不存(身見)者、得思惟義理不。答曰、若計有心、不思惟亦有。若了無心、設思惟亦無。何以故。譬如禪師淨坐而興慮、猛風亂動而無心也。(九四頁下)

問曰、云何言悲。答曰、但以化身無慮、體合真空、仁物無心、彼強謂之悲。(九八頁下)

問曰、云何息妄想。答、知妄想不生、無妄可息。知心無心、無心可息是也。(一〇〇頁上)

眞道・天真・大道などと同義とされ、また聖人の状態ともされ、妄想を息滅させる要諦として、一貫して高い意味に使われていることは確かであるが、「無念即無心」というように、「無念」との直結が見られるのは、『無心論』にはないことである。

「問曰、既實空者、何爲受薫。若既受薫、豈成空也。答曰、夫言妄者、不覺忽而起、不覺忽而動。其實空體中、無有一法而受薫」という問答があり(九一頁下)、また如來藏に對する言及も見られるように(一〇〇頁上、一〇二頁上)、『絶觀論』にもまた『起信論』的發想の影響が見られ、妄想について種々に論じ、「無念」という語が使われるのは、こうした思想背景によるものと思われる。