

第二節 南岳慧思について

一、問題の所在

シナの仏教史はいくつかの屈折点を持っている。北魏の洛陽遷都(494)のあと、中央アジアの戦乱を避けてそこに来朝した多数の西域胡僧による実践と教学の両面にわたる活性化が、その最初期に属する大きな転機の一つであったことは既に周知の事柄である。南地の講学仏教に対して北地は夷狄の王朝の庇護の下、その指導理念として実践的な仏教が重んぜられた。これらは俗に南講北禪と称され、北地の渡来僧達は専ら実践家として受けとめられているが単にそれだけではなく思想家としても卓越した存在であった。

この北朝仏教の興隆という歴史的事件を禅宗史では達摩の渡来として象徴的に表現している。そして北魏末の動乱と破仏の時期には洛陽に栄えた都市仏教は東魏鄴都、さらに隋および唐初期の長安へと移動し、拡散と集中を繰り返しつつ展開を続けるが、禅宗ではこの時期を細々とした一本の系譜の中で説明する。

しかし、この潜流と見なされる二祖、三祖の時代は、目を転ずれば、むしろシナ仏教そのものに活発な展開があり、最も実り多い時代であった。即ち、その同世代に属する人々は南岳慧思(515-577)や天台智顛をはじめ、仙城慧命(531-587)、曇遷(542-607)、浄影寺慧遠(523-592)、吉蔵(549-623)、杜順(557-640)など、枚挙に暇がない。

そして、その後の継続的な発展の時期が禅宗の四祖、五祖の所謂東山法門の時代にあたり、それがやがて唐代の諸派の形成につながって行くのである。

またこの時代は、いわゆる禅宗系偽経の作成の盛んな時期でもあった。即ち、『金剛三昧経』『法句経』『法王経』『禅門経』『首楞嚴経』などが650年から700年の間に次々と作られたのであった[如来蔵 p.36ff.]。これらの現象は仏教シナ化の表明という思想史

的意義を持つが、しかしこれらは禅宗にのみ依用されたのではない。そもそもこの時期には所謂禅宗そのものが存在しなかったのである。また、様々な祖師に仮託されてはいるが、実際には著者不明の論典も多く見いだされるのがこの時代の特徴のひとつである。そしてこれらは広く仏教がシナ的に変容していく時代の精神を反映していると考えるべきであろう。

また南岳慧思と禅宗との関係については様々に伝承されているが、その一例を見れば、例えば『南岳総勝集』中、福嚴禪寺章には、慧思が当地に道場を建てたこと、後に南岳懷讓がその遺跡に庵を結んだ事、そこが磨磚台でもあること、などが記されており〔「51.1070c」〕、また、『授菩薩戒儀』達磨本なるものは南岳本と密接な関係を有し、あるいは同一ではないかと言われている〔「51.1070c」〕、また、『授菩薩戒儀』達磨本なるものは南岳本と密接な関係を有し、あるいは同一ではないかと言われている〔「51.1070c」〕、また、『授菩薩戒儀』達磨本なるものは南岳本と密接な関係を有し、あるいは同一ではないかと言われている〔「51.1070c」〕、

こうした関係を背景におきつつ、以下にシナ末法思想の濫觴とされる南岳慧思をめぐる諸問題を概観しておきたい。

二 慧思の思想

思想は時代と共に進歩するものだという信念の下、多くの高僧碩学たちが著述や講義によって仏教思想の発展展開に参与してきた。一方、思想は時間と共に衰微していくのだという終末論的な諦観も仏教には根強く、むしろ一般にはこちらの方が主流であった。そしてその代表的な表現が正法・像法・末法の三時説である。

三時説とは、正しい仏法が栄える正法の時代と、形だけの仏教が持続する像法の時代と、教えのみが虚しく残る末法の時代とに区切る発想で、それぞれに五百年あるいは千年などの時間を当てる。

これらは真摯な求法とそれとは裏腹に時代への絶望が交差するところに生まれた考え方といえるが、末法思想は戦災や天災による不安、またそれとは逆に文化の爛熟とそこからくる閉塞感など、必ず時代の翳りという具体的事情を反映しているのが特徴である。

そして、中国にあつてそれを強く主張したのが南岳慧思であった。彼の末法思想にも戦災や、逆に文化の爛熟などの時代の具体的事情が反映している。慧思にあつては、永熙の乱(534)を間近に目撃し、それに続く南北朝末期の動乱を避けて南岳に落ち着くまで、

初め光州に至るに梁の孝元帝(元帝(522-544))の御代は傾き、国乱れて行く路も塞がってしまい、仮に大蘇山に止まった。帰従するもの市の如く、その地は陳齊の辺境で、戦乱が絶えなかった。仏法もここに崩れて、五衆は散り散りになった。(2)

とある如く、戦災の中で世の悲惨を具さに見聞したのであるうし、自らも既成仏教に飽き足らず法華三昧に通達し、新たな思想運動を展開し、その名声が高まるにつれて妬みを受け、虚名のみ腐敗層からの危害を受けたことも関係しているであろう。これらの史実は後に達磨伝説が形成される際に大きくその伝説内容の形成とも関連しているのである。

ところで『続高僧伝』には、その慧思の言葉として、

「大いなる聖人が世に在れば流言蜚語を免れない。まして私には徳も無いから、責められてもやむを得ない。譴責されるのは前世の因縁である。時が来たら甘受しなければならぬ。これは私事である。しかし我が仏法は、久しからずして滅するにちがいない。どのようにしてこの難を避けるべきであらうか。」(3)

という。ここには強烈な末法の認識があるが、しかし受法の弟子とされる智顛はそうした意識はむしろ希薄で、末法については『摩訶止観』にも一度しか言及されない。むしろ末法思想に依拠して簡明な実践思想を展開したのは三階教や浄土教であった。

それ故、その理論根拠である慧思の『立誓願文』も成立時期や著者などについて疑いが持たれているが、今はそれについて論じる準備は出来ていないのでここでは注記するに留める(4)。

重要なことは、この末法思想が新たな思想展開を齎し、仏教のシナ化を促す発震源となった点である。即ち、末世の自覚によって従来の仏教を総括し、それによってはもはや救われぬ時代状況を見通して新たに簡明な思想と実践の体系を打ち出したのである。

そしてそれに触発されて様々な宗教的欲求が噴出し結実するのである。貴族や士大夫というインテリ階級だけではなく、庶民をも視野に入れた三階教や浄土教などもそれである。禅宗の勃興と展開もまたそうした動機付けから起こった新たな思想運動の一つだったのである。

先に挙げた『金剛三昧経』『首楞嚴経』『法王経』などの偽経の多くがその自覚の下に難解な教理を捨てて、決定真実を直截に示そ

うとして、その影響の一端が窺えるのである。

『続高僧伝』によれば慧思はまた神異の人であった〔T.50.563b,c〕。一体、神異を発現したり、魑魅魍魎と共生したりすることは、この時代の高僧の一般的特徴でさえあった。そしてそれがその人の宗教的エネルギーにも密接に関連しているのである。単に合理主義でのみ割り切ってしまったのは、宗教者としての大事な側面を見落とすことにもなりかねないであろう。

さて、慧思は「便ち自ら通徹し、他に由つて悟らず。〔T.50.563a〕と、必ずしも師と目される慧文の法を継承したのでないことを明らかにしている。卓越した思想家にあつては師の継承に留まらないのが常であり、同様のことは弟子の智顛にも言えるのである。そして、その証悟の経過は、

業は心に由つて起り、もともと外境は無い。反つて心源を見れば、業は得ることができない。身体は雲影の如く、現象はあつても本体は空である。このように観じて、顛倒した想いは滅して、心性清浄となり、苦しむこともなくなった。また、空定を實踐して心境は廓然とした。(5)

とある如く、自性清浄心の体得を経て「法華三昧大乘法門」に明達したといわれている。これらの点は道宣が慧思伝を書くために依つた慧思の『諸法無諍三昧法門』及び『法華經安樂行義』に詳しい。

そして、この両著は慧思が『般若經』から『法華經』へと重点を移して行く変化を示している。また、それとともに確信の強化されていく様子も明らかとなる。

まず『諸法無諍三昧法門』について検討を加えてみると、冒頭に「無量の仏法の功德は、一切皆な禅より生ず〔T.46.627c〕と、い、さらに

一切の仏身と一切の衆生身と、一念心中に一時に行じて、前も無く後も無く、また中間も無い。一時に説法して衆生を度した。これはみな禅波羅蜜の功德の成す所である。(6)

と、仏と衆生との一致を「一心」を契機として明らかにし、その実現の方法として坐禅の実習を強調する。そしてその坐禅は、

また次に、坐禅しようとする時は、先ず身体の本来性を観ずべきである。身体の本来性とは如来蔵である。また自性清浄心と名づける。これを真実心と名づける。内に在らず、外に在らず、中間にも在らず。(67)

とある如く、「観心」の実践に他ならない。また、如来蔵を自性清浄心、真実心と等置するのは『大乘起信論』等に見られる説で(68)、一心の重視とともに、早くもその影響下にあると考えられる。また、観法の対象となる心は、

また心性を観じれば、心性は無い。心性が無ければ、また相貌も無い。畢竟無心である。(69)

と言ひ、また「心性は清浄にして名相無く」[67b]、その「心性を覚し了れば名づけて慧と為す」[67b]と言ふように、禅定に依つて智慧が獲得されることを明らかにする。これは方法としては定から慧への方向を持つが、すでに道宣の指摘するようにここでは事實上、定と慧は等格であり、構造的には智慧は禅定の中に含まれていることになっている。言うならば、この定慧一等の表現に慧思の新鮮さがあると言ふべきであろう。

また、如来蔵思想に関しては、先に見た如く「真実心」と等置する一方で、

もし金鉢中に真金が有るとしても、因縁が具わらなければ金は現われない。衆生に如来蔵が有るとしても、戒と定とを修しなれば則ち見われない。(70)

と、煩惱を纏つた法身としての如来蔵観を継承している。この如来蔵を金鉢になぞらえる比喻は『金光明経』等に見られ[T.16.409c]、シナ如来蔵思想の展開の中で広く用いられたものである。

次に『法華経安樂行義』を見ると、その冒頭に「法華経は大乗頓覺なり。師無くして自ら悟り、疾に仏道を成ず。」「T.46.697a」と言う様に、自らの法華一乗の立場を鮮明にし、その一乗とは、「云何が一乗と名づく。謂く一切衆生は皆な如来蔵なるを以て、畢竟恒に安樂なり。」「[698b]」と言ひ、また龍樹の言をひいて、

人身とは六種の相貌が微妙に組み合わさっていると知れ。人身とは即ち是れ衆生身なのである。衆生身とは即ち如来身に他ならない。衆生の身は法身と同一であつて変易しないのであるから。(71)

と、如来蔵と法身を一義的に規定し、衆生と仏の等一を言う。そして、「一切法皆悉空寂」[709a]の観点から、「畢竟空なるが故に無心無処なり。復た禪定解脱法中に於いて、無智無心、亦た行ずる所無し。」[702b]と「無心」を強調し、翻って全てを「諸法実相」[702b,c]に帰結させる。

ここには『法華経』に基づく決定論的な立場が明らかであるが、しかし方便として有相行を説き[700a,ff]、また

衆生はただ乱心があり惑いの障害があるから、六情は暗く濁り法身も現れない。鏡の表面に塵垢がついているように像が現われないのである。だから修行者は禪定を勤修するのである。惑いの障害という垢を浄めれば法身は顕現する。(12)

と言い、後の禪宗に顕著な修行否定の立場にまで至るものではない。なお、この鏡の比喻は後の北宗禪に於いてその漸宗的立場を表わすものとして用いられている。

以上、両著の間にはかなりの思想的な懸隔が見られるが、これは慧思の思想の展開と考えるべきものであろう。そして、この方向が更に極まったとき、『南岳思大禪師立誓願文』に見られる、末法思想をバネとした一種フアナティックな表現があらわれるのである。

三、「大乘止観法門」について

南岳慧思の著作として伝わる諸論の内、『大乘止観法門』は、あるいは後世の偽作とされ、古来疑いが持たれている。遵式(964-1032)の序文によれば、二巻より成り、日本から逆輸入されたものであるという[T:46,641c]。

そのことが既に現四巻本の巻数と齟齬するが、目録によると、『天台宗章疏』には「大乘止観一卷 南岳述」[T:55,1136a]とし、『東域伝灯目録』では「大乘止観一卷 南岳思撰」[T:55,1162b]とする他、「大乘止観一卷 曇遷撰」ともする。そして『華嚴宗章疏併因明録』では「大乘止観一卷 曇遷述」とする。しかし、これらの目録はいずれも後代の日本で作成されたもので、現本とも序文とも巻数があわない。一方、シナの諸目録には全く記するところがなく、それ故、これらの記述も信頼性は低いと言わなければならない。

しかし、この記事に基づいて、本書はあるいは曇遷(542-607)の作とも考えられてきた。曇遷はかつて論じたごとく、シナ仏教史

の結節点に位置し、隋唐仏教の基盤を形成した人物である〔習禪者一 p.38ff.〕。老莊や勝鬘、華嚴、維摩、楞伽、地持、起信、さらに撰論を得て、それらを融合してシナ仏教独特の立場を明らかにしたその一端は『亡是非論』にも現われている⁽¹³⁾。曇遷には二十余巻の著述があったというから、『大乘止観法門』著述の可能性がない訳ではないが、現時点ではそれを証することはできない。

一方、『止観論』の著者として『続高僧伝』に名の上がっているのは僧稠(480-560)であるが〔T.50.554c〕⁽¹⁴⁾もとより同定は不可能である。

この僧稠も仏教シナ化、および禪宗の成立に深く関わった人物として注目すべき存在であるが⁽¹⁵⁾、そのことはともかく、止観法は当時のシナ仏教の時代的な課題と言ってよく、直接そうした題名を冠するか否かは別として、多くの人々によって手がけられたのも事実である。今は該書の真偽問題を離れ、一つの時代精神を表わす資料として、その内容を概観しておきたい。

『大乘止観法門』はまず止と観について簡単な説明を施す。即ち、

言う所の止とは、一切諸法は本来、性は自ら存在せず、不生不滅である。ただ虚妄因縁の故に存在せぬにもかかわらず有るのである。しかしその有は法の上での有であつてやはり存在しない。ただ一心の本体であつて無分別である。これに従つて観を行なう者は妄念に流れぬようにしなければならない。故に名づけて止とするのである。いわゆる観とは、本来生することなく今も滅することがないと知るのだが、心性の縁起によって虚妄の世間にあたかも幻夢の如くに存在しないのだがあるのである。⁽¹⁵⁾

というのがそれで、これは全体の趣旨の基調ともなっている。

以下にそれを五番即ち、「止観依止、止観境界、止観体状、止観断得、止観作用」の五の道理に分け、その各々に更に様々な科文を建てつつ説明する。それがほとんどの部分を占めるが、後半では礼仏から食事、大小便利に至る具体的方面まで止門と観門をもつて説明し、最後に神通に言及して終わる。

全体は比較的整然とした組織をもち、記述には『大乘起信論』に負うところが多く、特にその前半部分は『起信論』の注釈書の観さ

えあるが、必ずしもテキストに忠実な理解のみとは言えず、それを基盤にした独創的見解も多く見られるのが特徴である。

その所説に従うならば、まず、「一心に依止して止観を修する」〔642〕ことを言い、その「一心とは」自性清浄心であり、真如とも言い、仏性とも言い、また法身とも如来蔵とも言い、法界とも法性とも言う〔642a〕とし、以下にそれぞれの理由を『起信論』に依りつつ問答体で明らかにする。しかしその中心となるのは自性清浄心(浄心)で、

この心は無始以来、無明染法に覆われているのだが、本性は清浄で変わることはない。故に名づけて浄とするのである。なぜなら無明の染法は本来、心とは離れているからである。(16)

と規定される。そしてこの浄心の体と性を論じて、心体は平等であるから、「心と仏と及び衆生と、是の三は差別無し」〔T.9,465c〕と『六十華嚴』を引用して結論とし、心性については、「心性は法界に縁起す。法門は法爾にして不壞なり。故に常に平等にして、常に差別あるなり。常に平等なる故に心と仏と及び衆生と、是の三は差別無く、常に差別ある故に五道に流転し、説きて衆生と名づく」〔643〕とする。ここでは体性説に基づく唯心縁起の立場が明らかであるが、

また本性とは本体である。義は変わることがない。一切法はみなこの心を本体とするのである。諸法の姿には自ら生滅がある。故に虚妄と名づけるのである。この心は真実で、変化せず滅することもない。故に法性と名づけるのである。(17)

と、心の実体的把握と諸法実相の主張が優勢を占めるに至る。ともかく、「自性清浄心」としての「一心」が全体を貫通する最大のテーマの一つである。

次にこの「一心」の染浄に関して如来蔵思想に言及する。ほぼ『起信論』の所説に従って論を展開するが、如来蔵を「空如来蔵」と「空如来蔵」との二種に分かつて論じる所に特徴がある。これは『起信論』の真如の説明を応用したものと考えられる(18)。そしてこの両者は、染浄の二法を超越しているか、それを具足しているか、に依って分かれたるとする。

そして、「此の心は本より已来、一切相を離れ、平等寂滅」〔644c〕であるから、凡聖も染浄もなく、改めて諸仏と衆生的一致が提示される。

次に重要なのは「円融無礙法海法門」で、染浄二法を俱有する不空如来蔵が、華嚴の一即多の立場から「一切衆生一切諸仏、唯共一清浄心、如来之蔵平等法身也。」〔648c〕として円融されることを説く。ここにも、如来蔵の絶対化は明らかである。

以下、更に止観や真如三昧あるいは三性三無性について、論が展開される。それらについて言及する暇はないが、論の大綱は末尾に付けられた偈文、即ち、

心性は自ら清浄にして、諸法は唯だ一心なり此の心は即ち衆生なり、此の心は菩薩仏なり生死も亦た是の心、涅槃も亦た是の心なり。(19)

に尽きる。そしてこの如来蔵自性清浄心の絶対化と一心の挙揚は、慧思の前二著とも略共通し、その真摯であるかどうかは別にし、一の時代精神を表わす資料であることは間違いないところであろう。それ故、これらが単に天台宗成立の基盤としての思想的意義に留まらぬことも理解されるのである。

四、『妄尽還源観』と偽経

鎌田氏の指摘に依れば、『大乘止観法門』は『妄尽還源観』と共通する自性清浄心の立場を持つとされる〔鎌田思想史 p.370ff.〕。そうした観点から改めてこの著者が判然としない両書を見直すならば更に多くの共通項が見い出されるが、今は詳しく触れる暇がない。重要なことはこれらがいずれも『起信論』の影響下にあるということである。

『起信論』はそれ自体の立場と、シナ仏教史における解釈、いわゆる起信論思想との間には少なからぬ差異があると言われる〔柏木起信 p.228〕。確かに法蔵の『起信論義記』などにもそうした傾向は読み取れるが、そのことは慧思にも、『大乘止観法門』にも既に見られる所であった。そうした中であって、『止観法門』と『還源観』が相似の性格を持つということは、ある大きな示唆を与えるであろう。

小島岱山氏は『還源観』をめぐる諸問題を精査し、著者問題に着実な見通しをつけつつ、思想的には如来蔵思想の絶対化をその

特徴として摘出し、その中心思想である「自性清浄円明体」ともども、法蔵の『起信論義記』を典拠に、それを転換させる意義を持つと指摘する〔小島円明 p.144〕、〔小島還源 p.135f.〕。

しかし、如来蔵の絶対化は慧思にも見られる所であつたし、それより古く、正始元年(524)の日付を持つ敦煌本『勝鬘義記』に、「如来甚深の蔵は、性の異名なり。体の改変せざるを性とす」〔T85,258c〕と言う例も見られて、必ずしも『還源観』の独創ではない〔鎌田思想史 p.272〕。即ち南北朝から初唐にかけての時代の仏教史の問題に関しては、先に述べた如く宗派的な系統という観点は成立しないのである。

この『還源観』が偽作の『法句経』を引用していることは良く知られている。この『法句経』は所謂禅宗系の偽経に属し「如来蔵」〔36f.〕、これらは多かれ少なかれ『起信論』の影響下にあり、しかも、必ずしも禅宗にのみ依用されたものでもないことも知られている〔岡部法句経 p.296f.〕。

ここでは禅宗が依用する偽経の内の『首楞嚴経』を取り上げ、如来蔵及び「自性清浄円明体」を中心に『還源観』との相関関係を確かめておきたい。『首楞嚴経』ではまず、

一切衆生の無始よりこのかた、生死相続するは、皆な常住の真心、性浄明の体を知らずして、諸々の妄想を用うるに由る。(20)
と、衆生の性格を規定した上で、性清浄の心を挙揚する。そしてその心は、

我れ常に説言すらく、「色と心と諸縁と、及び心所使と諸々の所縁の法とは、唯心の所現なり」と。汝が身と汝が心とは、皆な是れ妙明の真精、妙心の中の所現の物なり。云何ぞ汝等、本妙円妙の明心、宝明の妙性を遺失して、悟中の迷を認むるや。(21)

とある如く、一切法唯心であり、本覚の立場から全てを実体的に捉える方向を打ち出す(22)。そして、殊に生滅去来は本如来蔵にして、常住妙明、不動周円の妙真如性なることを知る能わず。性真常の中には、去来迷悟生死を求むるに、了に所得無きなり。(23)

と、如来蔵の常住を説き、続けて感覚や対境が全て妄塵によること、そしてその塵は畢竟無体であることを示す。さらに「性真円融

皆如来蔵本無生滅。』[118c:119a]とするから、ここに如来蔵の絶対化は明らかである。そして、

因地の覚心、常住を求めんと欲せば果位と名目相応せんことを要す。世尊、果位の中の、菩提、涅槃、真如、仏性、菴摩羅識、空如来蔵、大円鏡智の如きは是の七種の名、称谓別なりと雖も、清浄円満にして、体性堅凝なること、金剛王の如くにして、常住不壊なり。(24)

と言うに及んでは、先に見た「常住真心性浄明体」なども合わせ、「自性清浄円明体」の語と語義の源流は『首楞嚴経』に求め得るのではなからうか。勿論このことが直ちに両者の単純な影響関係にまで及ぶものではないのは当然のことではあるが。

かくして、従来禅宗系の偽経と目されてきた諸経は、勿論禅宗によって最も多用されるから、その概念規定まで変更する必要もないが、さらに眼を転ずれば、先行する広汎な諸論書に依存し、成立後はまた各宗各派に依用されていく姿の一端が明らかとなるのである。

そして、同じく禅宗系の偽経である『金剛三昧経』や『法王経』なども上来検討してきた課題と深く関わるのである。

五、おわりに

成熟期の禅宗は、既に自ら表立って言及することもないが客観的には事事無礙法界をその立場としている。しかし、そのことは禅宗が当初から一貫してそうであったことを意味しない。

しばしば述べた如く、禅の伝灯が形成されるのは灯史の時代であり、そこから遡及して描かれた歴史を追認するのは不要であり、不合理である。同じ事は他の宗派にも言えるであろう。全ては大きな時代の流れの中に共に出現した多様な動きであった。そして、禅宗もこうした様々な運動を総合して出現した一つの結果に他ならない。

そして、それを導く大きな指導理念の一つが如来蔵思想であり、『大乘起信論』であった。しかし、その理解に当たっては、しばしば仏教本来の立場からの逸脱をさし示している。これらの現象は、ことの当否を別にして、インドや中央アジアの仏教を受容した

シナ人が、それを咀嚼し変容していく上での必然的過程であったと言い得るであろう。

そのことも含め、幅広い観点から初期の禅宗史を捉え直すための試みが本稿である。その結論あるいは結論の見通しを一言で述べるなら、天台宗の鼻祖である南岳慧思が禅宗にも影響を与えたのではなく、慧思という真摯な実践的思想家の軌跡が、天台宗や禅宗、さらに華嚴宗などを含めたシナの諸派の発展を導いた、ということであり、そうした思想的課題を担った人も勿論慧思一人に限らず、多くのの人々の活躍を集約する形でシナ独特の宗派が形成されて行ったのである。

註

〔1〕「関口達磨 p.297ff.」なお、「末木奈良 p.552ff.」によれば、『南岳思禅師法門伝』(逸文)なる典籍があり、著者は『伝法宝紀』作者の杜拙であるとされ
る。

〔2〕『続高僧伝』卷一七、「初至光州。值梁孝元傾覆国乱前路梗塞。権止大蘇山。数年之間帰従如市。其地陳齊边境。兵刃所衝。仏法云崩五衆離潰。」

[T.50.563a]

〔3〕「大聖在世不免流言。況吾無徳豈逃此責。責是宿作。時来須受。此私事也。然我仏法不久心滅当往何方以避此難。」[T.50.563a]

〔4〕「川勝新仏教 p.505ff.」に従来の研究と課題が指摘されている。

〔5〕業由心起。本無外境。反見心源業非可得。身如雲影相有体空。如是観已。顛倒想滅。心性清浄。所苦消除。又発空定心境廓然。」[T.50.563a]

〔6〕「如是一切仏身、一切衆生身。一念心中一時行。無前無後、亦無中間。一時説法度衆生。皆是禅波羅蜜功德所成。」[T.46.627c]

〔7〕「復次欲坐禅時、応先観身本。身本者如来蔵也。亦名自性清浄心。是名真実心。不在内、不在外、不在中間。」[T.46.628a]

〔8〕『大乘起信論』は550年に真諦(499-569)によって訳出された。そこでは如来蔵を分類して、「大智慧光明義、遍照法海義、真実識知義、自性清浄心義、常楽我浄義、清凉不变自在義」とする。[T.32.579a]

〔9〕復観心性、無有心性。無有心性、亦無相貌。畢竟無心。[T.46.636c]

- 〔10〕「如金釭中有真金、因緣不具金不現。衆生雖如來藏有、不修戒定則不見。」[T.46.630a]
- 〔11〕「当知人身六種相妙、人身即是衆生身。衆生身即是如來身。衆生之身同一法身不変易故。」[T.46.699b]
- 〔12〕「衆生但以亂心惑障、六情暗濁法身不現。如鏡塵垢面像不現。是故行人勤修禪定。淨惑障垢法身顯現。」[T.46.698a]
- 〔13〕『統高僧伝』[T.50.573a]また、同書は華嚴の性起を表わすものとして、智儼の『孔目章』に引かれている。[結城曇遷 p.708ff]
- 〔14〕前節参照。
- 〔15〕「所言止者、謂知一切諸法從本已來、性自非有、不生不滅。但以虛妄因緣故非有而有。然彼有法有即非有。唯是一心體無分別。作是觀者能令妄念不流。故名為止。所言觀者、雖知本不生今不滅、而以心性緣起、不無虛妄世用、猶如幻夢非有而有。」[T.46.642a]
- 〔16〕「此心無始以來、雖為無明染法所覆、而性淨無改。故名為淨。何以故。無明染法、本來与心相離故。」『大乘止觀法門』[T.46.642a]C『大乘起信論』[T.32.578a26]
- 〔17〕「又性體実不改義。以一切法皆以此心為體。諸法之相自有生滅。故名虚妄。此心真実、不改不滅。故名法性也。」[T.46.644c]
- 〔18〕『大乘起信論』[T.32.576a]に次の様に言う、「復次真如者、依言說分別有二種義。云何為一。一者如実空。以能究竟顯実故。二者如実不空。以有自体具足無漏性功德能。所言空者、從本已來一切染法不相応故。謂離一切法差別之相。以無虚妄心念故。」
- 〔19〕「心性自清淨、諸法唯一心。此心即衆生、此心菩薩仏。生死亦是心、涅槃亦是心。」[T.46.662a]
- 〔20〕「一切衆生從無始來、生死相続、皆由不知常住真心、性淨明體、用諸妄想。」[T.19.106c]
- 〔21〕「諸善男子、我常説言、色心諸縁、及心所使諸所縁法、唯心所現。汝身汝心、皆是妙明真精、妙心中所現物。云何汝等、遺失本妙円妙明心宝明妙性、認悟中迷。」[T.19.110c]
- 〔22〕荒木見悟『中国撰述經典 二』『仏教經典選 14』筑摩書房、1986 p.98 参照
- 〔23〕「殊不能知生滅去來、本如來藏常住妙明、不動周円妙真如性。性真常中、求於去來、迷悟死生、了無所得。」[T.19.114a]
- 〔24〕「因地覺心、欲求常住、要与果位名目相応。世尊、如果位中、菩提涅槃真如仏性菴摩羅識空如來藏大円鏡智、是七種名、稱謂雖別、清淨円満、体性堅凝、如金剛王、常住不壞。」[T.19.123c]