

第二節 起信論と禪宗

一、問題の所在

普遍性と特殊性はいつもせめぎあう関係にある。誰しも自らの維持する思想が限られた場所の、限られた者にしか通用しない特殊なものだとは思わないであろう。むしろ、その信託の度合が深ければ深いだけ、普遍性への確信も強まるはずである。強烈な信念に支えられた異端者もまた、主体的な風景からすれば、自らのみが正義であり、正統だったのである。

歴史的に特異な生成過程を持つとされる禪宗の思想体系が一層深くこの普遍性と特殊性の問題に関与していることはすでに自明といつてもいいのではあるまいか。

この禪宗という言葉の概念に関わる問題は既に前章で考えた。ここでは禪宗とはシナ仏教史にあつては広く実践家一般を指す用語から、次第に特定の、いわゆる達摩系の禪宗を指す固有名詞に変化していった様子が知られた。そしてまた、その禪宗の成立史とは、時間と共に体系的な思弁の範疇を離れる過程そのものであつた。そしてその過程にはいくつかの転換点のあることが観測できる。それが時代区分であり、史観の確立につながって行くテーマでもある。実際、仏教の長い歴史の内には様々な思想の興亡のドラマがあつた。そして、異質の思想が相互に干渉しあい変遷を重ね、その結果として獲得された高度な思想はその精緻な彫琢の反作用として再び素朴化のベクトルを持つのが通例であつた。しかし、簡潔に語られたものが思想内容の簡明さを保証するとは限らない。むしろ、明快な論述はえてして誤解の誘引になることの方が多いのが実際のところである。

ここに『大乘起信論』という簡潔に表現された論典がある。その成立史に幾ばくかの疑念を抱かれつつ、しかし直截な思想表現はシナ仏教の思想潮流に適い、それ故に大きな影響を与えつつ同時に様々な誤解を受けることにもなつた論典の一つである。

その思想や表現が禪宗の成立にとつても大きな影響を与えたこともほとんど自明のことといつてよいだろう。しかし、仔細に禪宗

史を観察すれば、『起信論』そのものの直接の影は意外に少ないのに気付くのである。

今、そのことを略明らかにするために、いささか数量的調査を施してみよう。資料としては、禅宗史を網羅的立場から俯瞰する意義をもつ禅宗灯史が適切であろう。

まず『祖堂集』では、『起信論』に直接言及することは一度もない。またそのキーワードの一部である「本覚」は一度、「如来蔵」は五度、「真如」が十五度である。この低い出現率が直ちに思想的影響関係の有無につながるとは考えられないが、一つの目安にはなるだろう。

次に『景德伝灯録』ではどうか。『起信論』の直接の引用は六回である。その中には天台智顛章に含まれる智顛による二回の引用も含まれる。そして「本覚」は四回、「始覚」は七回、「如来蔵」は八回、「真如」は六十回の引用を数える。

もともと両テキストに於ける用語の出現率にはかなりの差が見られる。このことからこれはそれぞれが依用したソースの違いをも知らしめるのかもしれない。しかしまた、両者の成立時の時代状況や関心の相違にも関係している可能性もあるだろう。即ち、唐末から宋にかけての時代は大きな社会的変動に対応して、地方都市での活発な実践仏教の展開から一転し、それらの整理や体系化、そして教学重視へと再びその関心のありようが大きく動いていく時期でもあったからである。両者の相違はあるいはそのことを反映しているかも知れないのである。

しかし、両者に共通して術語の出現率そのものが少ないのも確かである。これが一体何を意味するのか。一つには両書とも『起信論』と深い関係にあった北宗に触れることが少ないことが大きな理由であろう。しかし、それだけでもあるまい。また、思想の影響は必ずしも用語のままの継承という形を取るとは限らないから、このデータによって即座に『起信論』の影響の多寡を論じることもできないだろう。

ところで『伝灯録』について、上に見た用語の所在を確認してみると第十三卷宗密章に多いのは彼の華嚴学との関係からあらかじめ予測されたことではあるが、それ以外は馬祖およびその門下がほとんどを占めるのが特徴である。このことはおそらく、禅宗成

立史の思想的側面を解く鍵ともなり得るといつてもよいだろう。

そして、以上によって、考察の対象や範囲も自ずから定まってくるのである。即ちここでは、禅宗史を従来の伝灯法系の範疇から切り放しつつ、時代の動きの中でとらえ、それを馬祖(709-788)下に集約される運動として追跡し、今までに立ててきた様々な仮説を検討する機会ともしたいと思う。

二、禅宗と如来蔵思想

『大乘起信論』の中心概念の一つが如来蔵思想である。そしてその如来蔵思想が禅宗の形成過程に与えた影響の大きさはすでに周知の事柄に属する。しかし、結論を先取りすれば、それらは全て禅宗という宗派の形成以前の課題であり、禅宗にあつて宗派の完成とは正にそれらの教理的表現を克服し、放棄することに他ならなかつたのである。いわば、あらゆる思想表現は禅宗の必要条件となり得るが、その十分条件とはなり得ないのである。如来蔵思想もまた禅宗に多大な痕跡をとどめるが、禅宗は如来蔵の範疇に属さないという不可逆の関係にある。そして、こうした関係の中にこそ禅宗の特性があるといえるだろう。

例えば『伝心法要』には次のようにいう、

今時の人はただ多知多解を欲するのみで、そのために広く文の意義を求め、それを修行と称している。多知多解が却つて障害となつてゐるのを知らない。ただ乳児にミルクをたくさん飲ませることに気をとられ、消化しようとするまいと、まったく心が無い。三乗を学ぶ修行者もみな同じことで、みな消化不良と名付けるのである。いわゆる知解における消化不良はみな毒薬となる。みな生滅の中での執着である。真如の中ではすべて何事も無い。それ故に云うのである、我が王庫内にはこのような刀はない。これまで獲得した一切の解釈はすべて空に含み込まれ、更に無分別である。即ちこれが空如来蔵なのである。如来蔵とは、毛筋ほども有ろうはずがないのである。(2)

ここでは真如も如来蔵も知解の領域を超えたものとして提起されるにすぎず、更にいえば、ここは如来蔵である必然性もない。こ

の様に、概念を概念としてとらえることを拒む傾向は、逆的にそれらの概念を絶対化し、且つ空洞化することとなるが、ともかく本来の用法とははるかに隔たるものである。そして、それが盛期の禅の特色の一つであるともいい得よう。

ここではこうした立場を禅における思想理解、あるいは「思想ということ」に対する姿勢の一典型ととらえ、そこに至る歴史的な禅の形成過程を如来蔵思想を通じて素描してみたいと思う。

三、菩提達摩と如来蔵思想

菩提達摩が禅宗の初祖ではないことは、いまさらこと改めて力説する必要もないだろう。禅宗がシナの土着仏教である限り、その思想や実践の形態が外国から渡来するはずもないからである。しかし、達摩はシナ仏教に新しい息吹を齎した渡来僧達の一人であるから、そうした意味で、改めて禅宗の成立史との関わりが考えられるべき人物であることも確かである。

さて、その達摩の思想を明す基礎資料としてはわずかに『二入四行論』がそれと認められているだけである。これのみによつて達摩の思想を規定することは正確な方法とはいえないかも知れない。しかし、そこから知られる思想の特徴は、達摩の伝持した思想に対する蓋然性まで奪うものでもないだろう。

一般に、『二入四行論』長卷子にみられる達摩およびその弟子達の思想は、般若空観に基くと考えられている。そして、理入と行入とからなる達摩の二入説も中観派の主唱した二諦説の系譜に属し、それをデフォルメしたものと考えてよい。しかし、例えばその理入説を説く中で、

理入とは、謂く教を藉りて宗を悟り、深く含生(いきもの)の凡聖同一真性なるを信ずる。但だ客塵の妄りに覆うが為に、能く顕れ了らず。若し妄を捨て真に帰し、壁観に凝住すれば、自他および凡聖は等一に、堅く住して移らず、更に文教に随わず。此れ即ち理と冥符し、分別有るなく、寂然無為なり。之を名づけて理入となす(3)。

と云うのは、「客塵妄覆」、「捨妄歸真」などというキーワードに明らかかなように、如来藏思想と定義してもよいだろう。これらは『起信論』に、

一切の諸法はただ妄念に依りてのみ差別有るも、若し心念を離るときは、則ち一切の境界の相は無し。是の故に一切法はもとより已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等なり。変異有ること無く、破壊すべからず。ただ是れ一心なれば、故に真如と名づく。一切の言説は仮名にして実無く、但だ妄念に随うのみにして、不可得なるを以ての故なり。真如と言ふも、また相有ること無く、言説の極、言に因りて言を遣るを謂うなり。〔4〕。

と云うのに共通した思想的課題をもつものである。しかし、『起信論』の真諦三蔵(49.569)による翻訳は五五〇年と伝えられるから、これは達摩の没後の事であり、シナという場所に限れば両者に直接の影響関係はない。

しかし、翻って考えるならば、自性清浄心が客塵によって汚染されている、とみる所謂心性清浄説も如来藏思想の中心概念ではあるが、すでに『阿含経』以来の歴史をもつ発想であり、『般若経』以下、大乘仏教の根本の見方の一つでもある。〔初期大乘 p.196ff.〕。則ち般若空観との関係は、相互に対立し排斥しあうよりも、古くから共存していたと考えられ、元来矛盾する概念でもなかったと考えられるのである。そして、同じ傾向がこの『二入四行論』の中にも現われている様子がかがえるのである。

また、例えば達摩の如き表現の中にそうした思想の系譜が見受けられるということは、それが却って当時のインドあるいは中央アジアに淵源を持つということ、および当時のシナ仏教の思想状況を反映するものである、と行ってよいだろう。

達摩は『続高僧伝』の記事によれば、四巻本『楞伽経』の伝持者であったとされる。また同じく『続高僧伝』の増補部分にある法冲伝には、達摩系の『楞伽経』研究グループの記事が見えるから〔T.50.552b.660〕、達摩には『楞伽経』系の如来藏思想への理解があったとも考えられるがこれは後代の伝説として処理すべきものであろう。むしろ、『楞伽経』の本格的な研究が盛んになるのは隋代以後の事である。そして、それは『起信論』についても同様で、初期の考究は、曇遷等が中心人物の一人であった。従って達摩と『楞伽経』の結びつきをいうこと自体が後世の付加である可能性の方が強いのである。

以上のことから、禅宗初祖とされる達摩と『起信論』には直接の相関関係はなく、如来蔵思想との結びつきも中央アジア、インドの思想風土の影響関係の中で培われたもの、と考えるべきであることが明かである。

四、禅の実践家達

中央アジアの戦乱による渡来僧の大量の流入は、新たな時代を模索していたシナの仏教界にとって時宜に合ったものであった。シナ人達もまた戦乱の中にあつて従来の儒教倫理に基づく現世主義に限界を感じ、仏教の深い人生観に傾倒していったのである〔吉川六朝 p.17ff.〕。そして、そのなかで彼らの求めたものは後に述べるように具体的な「安心」であり、その実現のための止観の実践であつた。

仏教はこれらの契機を通じてシナへの土着を果たすのであるが、その役割を担ったのがそれら渡来僧を継承したシナ僧の僧稠、曇遷、南岳慧思、そしてその弟子の天台智顛などの実践家であつた。

従来の禅宗史からはほとんど関心をもたれないこれらの人々の、多様な動きが禅宗成立の大きな契機となつた点については前章で考察した。ここではこれらの実践家たちと『起信論』との関係を一瞥しておくことにする。

まず僧稠は達摩の同時代人であるが、存命当時は達摩以上の評価を受けた人物であつた。そして、その「看心」から「守心」、さらに「無心」にいたる簡明な唯心論とそれに基づく実践思想は、のちの北宗の思想形成にも大きな影響を与えている〔柳田ダルマ p.150ff.〕〔僧稠 p.75〕。

また、曇遷は先に見たごとく、統一王朝・隋の仏教再興政策の中心となり、また禅宗形成過程の重要な役割を果たした人物の一人であつた〔結城曇遷 p.708ff.〕〔習禅者一 p.38ff.〕。そして彼らはいずれも『起信論』との密接な関係のあることが知られている。

次に南岳慧思は『般若経』から『法華経』に思想展開する中で独自の境地を開発し、その確信の上に立つて末法思想を提唱したことで知られているが、この末法思想こそ仏教シナ化を加速する有力な思想的根拠となつたものであつた〔一視点 p.187ff.〕。そして、例

えばその著『諸法無諍三昧法門』に、坐禪を強調し、

復た次に坐禪せんとする時、先ず身本を觀ずべし。身本は如来藏なり。亦た自性清淨心と名づく。是れ眞実心と名づく。内に在らず、外に在らず、中間に在らず、ニ々〔T46,628a〕

と、『起信論』の如来藏思想を継承し、それをさらに展開する思想的な意義をもつ存在であった。また、その『起信論』理解には、原義を離れて如来藏を絶対化する傾向が見られ、こうした傾向はまた、当時の多くの論典にも現われる共通した現象であった。そして、天台智顛はその慧思を継承する立場にあるとされるが、思想的な影響関係は却って希薄である。しかし、例えばその主著である『摩訶止観』には、

一念心の起らば即空即仮即中なりとは、若し根、若し塵なるも並びに是れ法界、並びに是れ畢竟空、並びに是れ如来藏、並びに是れ中道なり。(6)

といい、この一心三觀の立場はもともと状態語であり動的な要素を持つ如来藏の概念の絶対化に他ならない。同じ様な表現は他にも見られる。

又た初心の人は、能く如来秘密の藏は圓觀三諦なるを知る。尚を能く即中なり。豈に即仮ならずや。小品に云く、初めて道場に坐するも、尚を便ち正覺を成じ、法輪を轉じて衆生を度すと。(7)

ここでは如来藏と圓觀三諦が等置され、それが正覺につながっていく構図が明かである。そして、こうした如来藏の絶対化は南岳慧思にも顕著な立場であり、共に『起信論』の主張をすでに逸脱したものであるといつてよいだろう。

なお、天台智顛に関して重要なことは、禪宗の側がその思想形成の大きな淵源であった智顛を常にその範疇内に取り込もうとしていたことで、例えば彼の『証心論』は、敦煌文献では常に禪文献の中に連写されており、『楞伽師資記』道信章にも、「智敏禪師訓」として引かれている(8)。また、『伝灯録』にわざわざ節を設けて慧思や智顛などの語を録しているのもその表れである。

道信が天台の系譜に深い関係をもつことはよく知られているが、それは両者の思想や実践に顕著な相違の無いことを意味してい

るといつてよいだろう。この時代は、まだ宗派形成には至らぬ、傑出した個々人がそれぞれに模索を続けるシナ仏教の胎動期だったのである。

五、東山法門と如来藏思想

『楞伽師資記』神秀伝には、次のように云う、

則天大聖皇后、神秀禪師に問うて曰く、伝うる所の法は、誰家の宗旨なるや。答えて曰く、蘄州の東山法門なり。問う、何の典籍にか依る。答えて曰く、文殊説般若経の一行三昧に依る。則天曰く、若し修道を論ずれば、更に東山法門を過ぎず、とへ。

即ち、神秀が一行三昧を根拠に東山法門を継承する立場を明すもので、『師資記』の製作意図をも端的に示す一段である。同じ『師資記』道信伝には、

我がこの法要は、楞伽経諸仏心第一に依る。また文殊説般若経一行三昧に依る。即ち仏を念ずる心が是れ仏にして、妄念は是れ凡夫なり。(10)

とあり、四祖道信(580-651)は『文殊説般若経』の一行三昧にすることがのべられている。しかし、道信の一行三昧が天台智顛の四種三昧説の第一、常坐三昧の系統をひくものであることは『摩訶止観』との対比によって明らかである(11)。そしてその具体的内容は先の引用に記されているように、憶念念仏である。このこと自体は『起信論』にいう一行三昧との関連を直接否定する根拠たり得ないが、この道信の一行三昧は、また『師資記』に、

守一不移とは、この空浄眼を以って、注意して一物を見る。昼夜の時を間(へだ)つる無く、専精して常に不動なり。其の心、馳散せんと欲ば、急手(いそぎ)還(ま)た撰来し、繩もて鳥足を繫ぐ如く、飛ばんと欲れば還た掣取し、終日に見て已まずば、泯然として心自ずから定まる。(12)

とある如く、極めてシナ的な発想である「守一不移」と等価であるとされる[吉岡道教 3 p.287ff.]。

『師資記』の作製動機の一つは神秀を中心としてその法系を語りつつ、その祖統の一人である道信を顕彰することにある。その意図は当時のシナ仏教の時代的課題でもあった一行三昧の継承という外形によって実現されているが、その具体的内容は後に見る様に異なっている。またここで重要な事は、他に徴すべき資料が無いものの、『師資記』による限り、道信には如来蔵思想、就中『起信論』の影響を見出すことが出来ぬ、ということである。

次に五祖弘忍(601-674)は『師資記』によれば、

其の忍大師は、蕭然と淨坐し、文記を出さず。口に玄理を説き、黙して人に授与するのみ。人間に在りて禪法一本有り、是れ忍禪師の説なりと云う者、謬言なり。(13)

というが、実際には弘忍の著作と認められる『修心要論』二巻があり、この記事自体がかなり偏向した意図に基くものである[柳田初期 p.79]。

その『修心要論』には一行三昧は術語としては出現しない。そして、

但だ行住坐臥に於いて、恒常に凝然とし、本淨心を守る。妄念生ぜず、我所の心滅し、自然に証解す。更に広く問答を起さんとせば、名義は転た多し法要を知らんと欲さば守心第一なり。此の守心は、乃ち是れ涅槃の根本、入道の要門、十二部經の宗、三世諸仏の祖なり。(14)

とある如く、全編にわたって「守心」を主張し、全てを守心に帰納させている。一行三昧を教理および実践の単純化を指向する時代の課題の表現と解するならば、弘忍における所謂守心は正に一行三昧に他ならず、しかもその守心は、

常に他仏を念ずれば、生死を免がれず。我が本心を守りて、彼岸に到るを得る。故に金剛般若經に云く、若し色を以て我を見、音声を以て我を求むれば、是の人邪道を行じ、如来を見る能わずと。故に知る、真心を守るは、他仏を念ずるに勝ることを。(15)

というのに明かな如く、念仏を突破するものであり、念仏は初心者の方便に位置づけられている[修心要論 p.306]。

この様に、同じ単純化と云ってもすでに道信と弘忍の間にも、明瞭な差異が見られるのであるが、『修心要論』を特徴づけるものの

一つに『起信論』との関係があげられる。例えば、

如来は一切経中に、広く一切の罪福、一切の因縁果報を説く。或いは一切山河大地草木等種々の物を引き、無量無辺の譬喩を起し、或いは無量の神通、種々の変化を現すは、只だ是れ仏の、智恵無き衆生に種々の慾有り、心行万差なるを教導せんが為なり。是の故に如来は其の心門に随ひ、常樂に引入す。既に衆生仏性本来清淨にして、雲底の日の如くなるを体知せり。但だ了然と真心を守らば、妄念の雲尽き、恵日即ち現る。何ぞ更に多学知見を須ひ、生死の苦に帰さん。一切の義理、及び三世の事は、譬は磨鏡の如し、塵尽きれば自然に見性せん。(16)

といい、ここにおける「心門」とは『起信論』の心真如門に他ならない(17)。また「衆生仏性」とは如来蔵であり、「雲底日」はその譬喩として盛んに用いられるものである。なお、「見性」の語も注意する必要があるが、ここは「本性をあらわす」と読むべきであろう。

その他にも『修心要論』には、『起信論』との関連が深いと思われる表現に、

維摩経に云く、如は生ずること有る無く、如は滅すること有る無し、と。如は真如仏性にして、自性清淨の心源と為す、真如は本有なり。(18)

と、『維摩経』を如来蔵思想にひきつけて理解し、あるいは、

若し真如を識り守心せば、即ち彼岸に到る。迷う者は之を棄て、即ち三途に墮す。故に知る、三世諸仏は自らの真心を以て師と為すを。故に論に云く、衆生は妄識波浪に依りて有り、体は是れ虚妄なりと。了然と守心せば、妄念は起らず、即ち無生に到る。

故に知る心は本師たることを。(19)

日光は不壞なるも、只だ雲霧の覆う所と為す。一切衆生清淨の心、亦た復た是の如し。只だ拳縁、妄念、諸見の重雲の覆う所と為す。但し能く凝然と守心せば、妄念不生にして、涅槃の法日、自然に顕現す。故に知る、自心は本来清淨なることを。(20)

等とあり、如来蔵思想の影響が明らかである。

以上の如く、弘忍は道信を継承、発展させる中で、如来蔵系の思惟傾向を強めているといつてよく、そのことは神秀への展開の基

礎を提供する思想史的意義をもつものであるといえよう。また、様々な思想表現を単純な実践徳目に無媒介に収斂せしめる所に道
信以来の所謂東山法門の特色を見出すことができるであろう。

六、北宗について

一代の大学者であった神秀も、歴史の波にあっけなく吞まれてしまった。その著として現在にまで伝えられているものはわずかに『観心論』(一名『破相論』)のみである「神尾観心」。

それも、ごく最近まで達摩の著と考えられていた『小室六門』に入っていたから伝わったにすぎず、系譜つまり後代への連続性を失ったものの評価は決して高くない。しかし、そのことは神秀が同時代に対して与えた影響力とは関係のない出来事である。

さて、この『観心論』は観心の肝要を問答体で簡潔に述べた綱要書で、そのことは、

観心の一法は諸法を総説して、最も省要と為す。問うて曰く、何の一法か能く諸法を摂す。答えて曰く、心は方法之根本にして、一切諸法は、唯心の所生なり。若し能く心を了すれば、則ち万法俱備す。(21)

とあるによつても一目了然である。ここには一行三昧の語は見られぬが、その観察さるべき心について同書には、

自心の起用するを了見せば、二種差別有り。云何が二と為す、一は浄心、二は染心なり。此の二種の心法は、亦た自然に本来俱有す。仮縁の合するとえども、互いに相い因待し、浄心は恒に楽と善の因たり。染体は常に悪業を思う。若し所染を受けずば、則ちこれを称して聖となす。遂に能く諸苦を遠離し、涅槃樂を証す。若し染心に墮せば、造業してその纏を受く、則ちこれを名づけて凡となす。三界に沈淪し、種種の苦を受く。何を以ての故に、彼の染心に由り、真如体を障する故なり。十地経に云く、衆生身中に金剛仏性有り、猶を日輪の如く、体明円満、广大無辺なるも、只だ五陰重雲の覆う所なるが為に、瓶内の灯光の如く顕現する能わず。(22)

といい、これは『起信論』に云う浄心・染心の対立と止揚の説を受けて所説を展開している一段である(23)。神秀は張説の撰する『碑

銘』に、

応に王伯之象、合に聖賢之度なり。少にして諸生の為に、江表を遊問せり。老荘の玄旨、書易の大義、三乗の経論、四分の律義、説は訓話に通じ、音は呉晋に參ず。(24)

と讃えられる如く、諸学に通じた時代に傑出する存在であり、「説通訓話」という表現に明らかな如く、既に現存しないが多くの著作があつたのは確かである。例えば宗密(780-841)は『圓覚經大疏鈔』卷三之下に、

即ち五祖下、此の宗は秀大師を宗源と為す。弟子普寂等、大いにこれを弘む。払塵とは、即ち彼の本偈に云く、時々須らく払拭し、遣りて塵埃を有らしむる莫れ、是れ也。意に云く、衆生は本と覺性有り、鏡に明性の有るが如し。煩惱のこれを覆うこと、鏡の塵の如し。妄念を息滅し、念尽きれば即ち本性円明なり。塵を磨払し尽くさば鏡の明なるが如し。即ち物として極まらざる無し。此れ但是、染浄縁起の烟なり。未だ妄念は本無にして一性本浄なるを見ず。悟は既に未だ徹せず。修は豈に真と称すや、修は真と称せずや。多劫、何か証さん。疏に方便通経とは、方便とは謂く五方便なり。第一総彰仏体、起信論に依りて云々。(25)

といい、神秀の特徴を如来蔵思想で括るが、ここに「五方便」とは敦煌発見の『大乘無生方便門』あるいは『大乘五方便・北宗』に他ならない[禪家語録 p.457]。即ち、『大乘無生方便門』は五方便の第一に、「総彰仏体」をあげ、そこに

仏は是れ西国の梵語、此の地は往に翻じて覺と名づく。言う所の覺の義は謂く心体離念あんり、離念相は虚空界に等し、遍からざる所なし、法界一相、即ち是れ如来平等法身なり。この法身を、説きて本覺と名づく。覺心初め起り、心に初相無し、微細念を遠離して、心性を了見す、性は常住にして名づけて究竟覺となす。(26)

といつており、これは『起信論』の所説に他ならない。そして、それによって北宗の「仏体論」を示すものである[起信論 p.102, 105]。従つて『起信論』への依存度は極めて高いが、宗密はこれらを神秀に帰しているのである。また『大乘無生方便門』の、同じ場所には、
 仏とはなにか。仏心清浄にして、有を離れ無を離る。身心不起にして、常に真心を守る。真如とはなにか。心不起、心真如、色不起、色真如なり。心真如なるが故に、心解脱し、色真如なるが故に、色解脱す。色心俱に離るれば、即ち無一物にして、是れ大

菩提樹なり。(27)

といい、如来蔵思想の表現として、また弘忍の「守心」を継承する立場を示すものとして注意する必要がある。なお、鈴木大拙は、「北宗は『起信論』によりて仏体又は浄心体の離念を説くのであるが、彼等は離念の離を執し過ぎるやうである、云々」と、北宗を特色づける[鈴木 3 p.145]。また離念から無念、無心に展開する所に南宗禅の特色を見るのが一般であるが、『起信論』にもすでに見た如く、「無念」の概念は存し[T.32.576b ff.][平川起信 p.182]、また、

生滅門より即ち真如門に入るを顕示せん。謂う所は、五陰を推求するに、色と心とのみにして六塵の境界は畢竟無念なり。心に形相無ければ、十方これを求むるに、終に不可得なり。(28)

とも云うが、これらは『観心論』に、

且つ真如仏性は是れ凡形に非ず、煩惱塵垢は本来無相なり。(29)

といい、『大乘無生方便門』に、

虚空は無心にして、念を離れ無心なり、無心は則ち虚空に等しく遍ねからざる所無し。(30)

とある如く、北宗によって既に展開されている概念であり、離念と無念に関しては北宗と南宗に、さほど明白な表現上の差異はないと云つてよい。それというのでも離るべき念が本来存しないものであると規定されている以上、離念と無念はシノニムであり、こうした思想の理解の構造は『起信論』においてよく表現されているといえるのである。

即ち、後節に見る如く、神秀と神会(670-762)を、『起信論』を媒介に観察するならば、差異よりも類似の方が多く、それはすでに菩薩戒観についての考察によつても明らかにされている現象なのである[田中戒律 p.31 ff.][清規研究 p.413]。

以上のように、神秀に関してはその基礎資料が少ないが、それらの中でも『起信論』が重要な位置を占めていることが明らかである。なお、神秀よりもやや時代が下る様であるが、北宗残簡の一つに『円明論』があり、従来から如来蔵思想との関連を示す資料と考えられて来たが[柳田法宝 p.47]、最近の研究では「馬鳴菩薩造」の内題をもち、「大乘起信論抄録」を後部にもつ特異な異本のある事が

明らかとなった「田中敦煌 p.389」。この『田明論』の思想的意義の確認は、シナ禅宗史および如来蔵思想史にとって重要な意義をもつものであろう。今は記して今後をまつことにする。

七、所謂禅宗系偽経と如来蔵

慧遠(523-592)の『大乘起信論義疏』には次のように云っている。

馬鳴菩薩は衆生が非人の流に陥るのをあわれみ、仏が出現した肝心の意図が埋没しているのを嘆き、楞伽経に依つて起信論一巻をお造りになつたのである。(31)

この記事はもとより史実に即したものと看做し難いが、シナ仏教徒の如来蔵理解の仕方を端的に示している。そして既に指摘した如く、当時の多くの人々が両者即ち『楞伽経』と『起信論』を不離の関係で把握し、考究祖述に励んでいたのである。

禅宗、とりわけ北宗においてもそのことは同様である。例えば『楞伽経』について、『楞伽師資記』には「此の経は唯だ心に証して了知するのみ、文疏の能く解するものに非ず。」(32)と、その達意的立場が示されており、従つてそこに記された思想自体をどれほど正確に受け取っていたかについては疑問が残る。『楞伽経』には如来蔵とアーラヤ識を等置する如来蔵思想上の特色があるが、禅宗にあつてはこの様な思想的な変化・深化には無頓着であるといつてよく、むしろ当時流行した新思想として、要文取意の形で原義にこだわらず自由に用いたといつてよからう。

北宗が依用する経論は『楞伽経』『起信論』の他にも多種多様に渡っている。その特徴は、特定の經典に依存するというよりも、雑多な經典から要文を集めた名言集を用いていることで、特に依存する經典があるわけではない。詳細は別の専論にゆずるとして、隋末唐初の宗派形成期には、共通して宗派横断的性格があるのが観測される。むしろ、宗派の範疇はこの時代の思想状況にあてはめる必要がないとさえいつてよいだろう。

そしてその中で様々な理解の方向が提言されたが、それらは、仏教諸思想を体系的に組織づけ、あるいは簡略化を目指す方向性を有している。従って、純然たる経論理解ではなく、むしろそれを一つの契機として自らの思想体系を展開・強化していくことを目的とするものであった。宗派とはその結果の謂に他ならないのである。

北宗の担う思想的課題もまた同様である。そして、シナの思惟傾向や独自性が濃厚なだけ、インド大乘經典との乖離もまた大きいという結果があらわとなる。その間隔を埋め、経証によって所説を証明する為にシナ仏教の草創期には多くの疑偽経が産み出された〔牧田疑経 p.14〕。このうち禅宗が盛んに利用した疑経には『金剛三昧経』『大仏頂首楞嚴経』『法王経』『禅門経』『円覚経』等があり、専ら宗密(801-841)のみが利用した『円覚経』以外は、いずれも北宗系の思想の系譜を権威づけるのに利用されている〔33〕。

それぞれの成立年代は『金剛三昧経』が六五〇—六六五年、『法句経』が六五〇年頃、『法王経』が六六四—六九五年、『禅門経』が七〇〇年頃、『大仏頂経』が七〇〇年以前である〔34〕。その製作時期はいずれも接しており、また北宗の形成期にあたるのが特徴である。これらの經典は、禅宗などのシナのな実践仏教の主張する所を経証によって補完する必要のあった時代状況の下に産み出されたものである。ここでは以下にそれぞれに經典に示される如来蔵思想について検討を加えていくことにする。

(一)『金剛三昧経』

この經典の製作動機は序分に説かれる本経の別名、「一味真実無相無生決定實際本覚利行」〔T.9,366a〕と、いうのに尽されるといつてよいだろう。説示の時機設定は、

末劫中に、五濁の衆生は諸の悪業多く、三界を輪廻して出づる時の有る無し。願わくは仏、慈悲もて後世の衆生の為に、一味決定真実を宣説せよ。今、彼の衆生ら等しく解脱を同じうせん。〔35〕

とあり、末法の自覚は同じ製作動機に基づくとされる『法王経』『大仏頂首楞嚴経』等に共通し、説時を仏涅槃時とするのは『法王経』『禅門経』に同じである。

一般に末法の到来の自覚は、自ら危機意識を措定することによってそれを新興思想運動展開のための跳躍台とする意義があり、そこで説かれるのは難解な教義だけではなく、却って直截簡明な真実義である。

『金剛三昧経』では「心は常に空寂にして、空性は住まるところ無し。心に性有ること無し。乃ち是れ無生なり。」³⁶という空無生の立場から、「菩薩の無生の心とは、心は出入無く、本と如来蔵にして、性は寂として不動なり。」³⁷と如来蔵を定義し、性として寂不動である理由として、

如来蔵は、生滅慮知相にして、理を隠して顕さず。是れ如来蔵、性寂不動なり。……(中略)……菩薩は理として不とすべき無し。若し不とすべき有らば、即ち諸念を生ず。千思万慮は是れ生滅相なり。菩薩は本性相を觀じ、理は自ら満足す。千思万慮は、道理を益さず、動乱となるに従いて本心王を失す。若し思慮すること無くんば、則ち生滅無く、如実不起にして、諸識は安寂、流注不生なり。五法の淨なるを得る。是れ大乘と謂う。菩薩は五法の淨に入らば、心は即ち妄無く、即ち如来自覺聖智の地に入る。

〈38〉

と、如来蔵を生滅相、本性相の範疇の中でネガティブにとらえ、『起信論』と『楞伽経』を合わせた説相となっている。そして更に、如来蔵は「心不起」を媒介として「無心」に止揚され、それがいう所の「實際」であり、「一味之法印、一乘之所成」[T.9.367b]であるという構造をもっている。

また、「如来蔵品第七」では、

一 仏道に住さば、即ち三行を達す。……一は随事取行、二は随識取行、三は随如取行。長者、是の如き三行は、衆門を総摂せり。一切の法門は此に入らざる無し。是の行に入らば、空相を生ぜず、是の如く入らば、如来蔵に入ると謂うべし。如来蔵に入るは、入不入なるが故に。³⁹

といい、また、

一切の諸の方法は、識の所化の如きに非ず。識法を離るれば即ち空なり。故に空処従り説き、諸の生滅法を滅して涅槃に住す。

大悲の奪う所、涅槃も滅して住さず、所取能取を転じ、如来蔵に入る。爾の時、大衆は是の義を説くを聞き、皆な正命を得、如来の如来蔵海に入れり。(40)

とある如く、先の説相とは異なつて、真如あるいは一味大海等と同義であり、『起信論』に、

本より已来、性に自ら一切の功德を満足す。所謂自体に大智恵光明義の有る故なり。偏照法界義の故に、真実識知義の故に、自性清浄心義の故に、常楽我浄義の故に、清凉不変自在義の故に。…(中略)…乃至、満足あい、少くる所有ること無き義なるが故に名づけて如来蔵と為す。亦た名づけて如来法身となす。(41)

というに等しく、これはまた如来蔵を単なる如来の可能性としてだけではなく、如来そのものと等置する考え方であり、シナ的な発想もしくは変容の結果を強く示す表現であるといつてよいだろう。

(二)『法句経』

『法句経』は『金剛三昧経』とほぼ同時機に成立しており、思想内容や用語の上でも両者の関連は深い。また、

譬えば如し有る人、楞伽の宝服に依り、甘露の妙薬もて、諸病を消除せば、命は天に中らず。(42)

とある如く、『楞伽経』を背景にもつことが記されている。しかしこの経典は如来蔵思想について直接語る所はない。おそらく、「説斯決定大乘微妙妙法」[T.85.1432b]の立場から「實際」を説くのに急なためであろうか。あるいは『金剛三昧経』との関係から教理展開を省いたためかもしれない。『法句経』でもっとも好まれる句は、

若し諸三昧を学さば、是れ動にして坐禅に非ず。参羅及び万像は一法の所印なり。(43)

であり、この大肯定の思想は禅宗の尖鋭化していく立場を端的に示すスローガンでもある。

(三)『法王経』

『法王経』もその序分に、「我れ当に汝が為に分別して真実大乘決定了義を宣説せん。」「[T.85,1384c]と、い、また「衆多の煩惱は皆な一心生なり。心若し不生ならば煩惱は不生なり。」「[T.85,1384c]と表明する如く、様々な教説を『起信論』で提起された、「一心」を軸として総撰した大乘要典で、『涅槃経』『維摩経』『華嚴経』および『起信論』の影響を受けている⁽⁴⁴⁾如来蔵思想については、

諸行者は、法がその身中に在ることを知れば他の一切世界の処に仏身を求める必要はない。一心一世界に仏身を求めるべきである。一身中に能く一切身を生じ、一切身中に能く一身を生じるのである。何故か。一身は一仏身であるから一切衆生身なのである。衆生身及び諸仏身は皆な一心より生ずるのである。⁽⁴⁵⁾

等とある如く、『起信論』に依拠してその一心思想を更に強化している。ただ如来蔵という用語そのものは、「本来無本処、建立一切法、教化諸衆生、使入如来蔵。」「[T.85,1389a]と、唐突に一度出現するのみである。その用法は『金剛三昧経』と同じく絶対化された用法であるといえる。そしてこの様な表現のしかたは、術語としての如来蔵がそうした絶対的意味において、既にこの経を奉じる実践家グループに属する人々に受容されていたことを物語るものである。

(四)『禅門経』

『禅門経』にも如来蔵そのものは術語として出て来ない。しかし、

もしある人が五十年の間ある家に暮らして、そこに真金蔵が有るとしても、永く住んでいるにもかかわらず全く知らないでいる。そして知らないために何時も貧苦を受けている。善男子よ、仏法の蔵も無量劫以来すぐそこにあるのに、業障に染まること厚く、心迷って悟らず、生死に随順して悪道を輪廻するのだ。⁽⁴⁶⁾

というのは如来蔵思想であり、「仏法之蔵」というのは如来蔵と同義であろう。しかし『禅門経』の指向する所は、「禅定空恵、為究竟門」⁽⁴⁷⁾と頓悟の立場で坐禅を唯一の実践と認める所にあり、そのことは、

真如の妙体は虚空に同じく、実住して空ならず。善悪の業縁は本もと異なることは無いのである。しかし異ならずといつても

共にあることはない。もし能く是の如くに清浄に觀行すれば、これこそ、此の人は行住坐臥に禪定に非ずということは無いと知るのである。(48)

というによつても明らかである。

(五)『大仏頂首楞嚴經』

この經のもとづく典籍は『法華經』『維摩經』『楞伽經』および『起信論』等多岐にわたる(49)。その作成された時代を反映して様々な教学的課題を述べるが、より實際的側面が強い。如来蔵に関しては、

汝等は当に知らねばならない、一切衆生は無始以来生死相續し、皆な常住の真心の性淨明体なるを知らないために、諸の妄想を用いそれが真ではないから輪転があるのである。(50)

と対告衆である阿難に衆生の性格を規定した上で、

その本質の真なのが妙覺明体なのである。このように五陰六入に至るまで、また十二処から十八界まで、因縁和合して虚妄に生れるのである。因縁が別離すれば虚妄の名も滅する。とりわけ生滅去来を知ることができないのである。本もと如来蔵常住妙明であり、不動円妙真如性なのである。(51)

と、如来蔵の常住なることを明す。そして以下に、五陰、六入、十二処、十八界が「本如来蔵妙真如性」であることを説明する部分が続くのである。それ故、本經における如来蔵は、

因地の覺心は常住にして、果位と名目の相応する必要がある。世尊よ、果位中にあつては菩提涅槃、真如仏性、菴摩羅識、空如来蔵大円鏡智といふこの七種の名称は別であつても、清浄円満な体性は堅凝なのである。(52)

といわれ、更に様々な概念とも融合しており、「常住真心性淨明体」、「菩薩妙明元心」、「身心内明円洞世界」等と表現される具体的な太陽のイメージとも通底するものである。かくの如く『楞伽經』と『起信論』を合揉し、より実体化してとらえる理想は、シナ如来蔵

思想の新たな展開と位置づけられるべき思想史的意義をもつものである。

なお本経は、「之を要するに此経は文章が雄健で、内容の論旨も亦幽玄の理義を含み、所謂如来蔵を顕すの柄要、妙明心を指すの径路云々。」「望月浄土 p.243」といわれる如く、多くの名言を含んでおり、盛期の禅僧達も好んで用いたことが知られている。

以上でひとまず偽経の概観を終る。先へのべた如く、様々に如来蔵思想を展開しつつ、それらを絶対化し、一転して実体的に把握し、それ故に却って思想そのものを空洞化している様相がうかがえた。また、諸説の撰取・依用から、自己主張に転化していくコメントもうかがえるであろう。「これらの経の性格から推してひとまずこれらを北宗における如来蔵思想の理解と展開を反映するもの、もしくはそれに顕著な影響を与えたものと考えることが出来よう。しかし、繰り返しになるが、これらは宗派的な問題である以上、実践家の抬頭という時代的な課題の表現だったのである。

なお、本章では触れる暇がなかったが、この偽経の時代はまた著者不明の多くの論典のあらわれた時期でもあった。法蔵に仮託せられた『妄尽還源観』『小島還源 p.13』、慧思著とされる『大乘止観法門』『柏木起信 p.234ff.』『一視点 p.125』など、枚挙にも暇が無い。これらもまた疑偽経と同じく必ずしも単一の宗派に属さぬ時代的な動向を反映し、共通する思想史的な課題を担って出現したものである。

八、神会と如来蔵思想

荷沢神会は南宗の創唱者とされ、南宗は北宗を批判・克服することを第一義とする。しかし、あるいは、それ故にこそ、神会自身には教学的要素が強く、その著述の中にも北宗的残滓が多く残っていることに注意しなければならない【田中敦煌 p.461ff.】。そしてその痕跡の今一つの実例が『起信論』との関係である。

また、神会の思想構造の基盤には『涅槃経』がある。それ故、如来蔵思想に関しても、北宗系統とは性格を異にしていると見なければ

ばならない。とりわけ顕著なのは神会の述作には「如来蔵」の語が見られぬことで、これは曇無讖訳『涅槃経』では主として「仏性」の語を用いることに由来するであろう。従って、神会における如来蔵思想の検討に当たっては、「仏性」の概念が重要となる。以上の点に留意して、神会の著述を概観することにする。

まず『起信論』に関しては、それを直接引用するのは一度だけで、

馬鳴云く、「若し衆生有りて無念を観ずれば、則ち仏智と為す」と。故に今説く所の般若波羅蜜は、「生滅門より頓に真如門に入る」。更に前照後照する無し。遠看と近看と、都て此の心無し。乃至七地以前は菩薩は都総て驀過し、唯だ仏心を指して、即心是仏となす。(53)

とある、「内」がそれである(54)

これは『起信論』にあつてとり立てて重要な部分ともいえず、般若波羅蜜に結びつけて、東山法門等に見る諸々の観法を批判するものと受け取れるが、ここで重要なことは「馬鳴云」とする点である。『起信論』を『馬鳴論』と称するのは、現存するものでは吉蔵(549-623)『勝鬘宝窟』[T.37.51a.52a.73c.74a]、慧遠(523-670)『涅槃経義記』[T.37.614b.823c.864b]、法蔵(647-712)『大乘法界無差別論疏』[T.44.68b]だけである。それ故、この呼称は特異な傾向を示す可能性があり、神会もそうした面からとらえ直して見る必要があるかもしれない。

次に『起信論』との関連は随所に見出せるが、例えば、『菩提達摩南宗定是非論』に、

此の法門は契要を直指し、繁文を仮らず。但だ一切衆生の心は本無相なり。言う所の相とは並びに是れ妄心なり。何ぞ是れ妄なるや。作意する所の住心、空を取り浄を取ること乃至、起心して菩提涅槃を証することを求めるは、並びに虚妄に属す。但だ作意する莫く、心自ら無物ならば即ち物心無し。自性空寂にして、空寂体上に自ら本智有り。(55)

というのは、神会の主張の要点を尽しているが、これらは『起信論』に

一切法は皆な心より起り、妄念より生ずるを以つて、一切の分別は即ち自心を分別するなり。心は心を見ず。相の得るべき無

し。当に知んぬ、世間の一切の境界は、皆な衆生の無明の妄心に依りて住持するを得たり。(56)
 とあるのに基きつつ般若思想による飛躍を加えたものといつてよく、同じく『語録』に、

一念相応せば便ち正覚を成ず、豈に是れ出世の不思議事ならずや。(57)

とあるのは、『起信論』の

一念相応の慧を以つて無明の頓尽するを名づけて一切種智とす。自然にしてしかも不思議業の有り。(58)
 というのとパレルである。また『神会語録』に、真如と無念について、

其れ念と言ふは真如の用なり。真如とは念の体なり。是の義を以つての故に、無念を立てて宗と為す。若し無念を見れば、見聞覚知を具すと雖も、常空寂なり。(59)

とあるのは、『起信論』に

無明の迷いの故に心を言いて念となすも心は実に不動なり。若し能く觀察して、心の無念なるを知らば、即ち随順して真如門に入るを得るが故なり。(60)

というのに基くと見てよいだろう。その他にも「一行三昧」説を含めて用語の共通、思想表現の類似は数多く見出すことが出来るが、それらも『起信論』を単に継承するのではなくそれぞれに変容を加えつつ独自の思想体系を構想している点も見逃してはならぬであらう。

次に如来蔵思想について検討すると、初期の著作に属する『壇語』には、

一切衆生は本来涅槃にして、無漏の智性は本と自ら具足せり。何としてか見ずして今、生死に流浪し解脱を得ざるや。煩惱に覆われるが故に、見を得ること能わざるなり。(61)

とあり、これは如来蔵思想に関するオーソドックスな表現である。しかし、『定是非論』には、

質問、無明がどうして別であろうか。仏は一切衆生は悉く仏性有りと説かれた。もし仏性を立てて自然であるとすれば、無明

はさてどうして生ずるのであろうか。誰も皆答えることができないが、大徳はいかがか。答、仏性もまた自然である、無明もまた自然である。質問、無明がどうして自然なのか。答、無明と仏性とはともに自然に生ずるのだ。無明は仏性により、仏性は無明による。互いに相依し、顕れる時には一時に顕れる。覺しれば即ち仏性で、覺し了らなければ即ち無明なのだ。(61)

とあり、仏性を如来蔵と同義の成仏の可能性ととらえる立場と、仏そのものと見る立場の両義を、おそらく意図的に混同し、仏性と無明を無媒介に結合させている。こうした絶対化は神会の特徴の一つでもあるが、著述の時期や目的によつてその位相が大きく変化している点は注意する必要がある。

また、例えば『語録』に、

神足師がたずねた、真如の体を本心とするなら、そこでは青黄といった現象は無い。どうして識別することができるのか。答、私の心は本もと空寂で、妄念の起るのは自覚しない。もし妄念を自覚すれば、覺と妄は自ら滅する。これを則ち心を識別するというのだ。(62)

とある如く、教理問答に於ける質問はおおむね北宗的立場ないしは従来の既成秩序からのそれに設定されており、それだけ神会の新しい発想が鮮明になる仕組みとなっている。しかし、もし実際の問答であったならば果してこの様なパラドキシカルな表現で決着がつくものかどうか。言詮あるいはそれによる論理的な表現を否定するために、それを言語表現で行うきわどさを露呈しているといえ、それがまた神会の新しさと限界でもあろう。

以上、要訳すれば神会は北宗を継承しつつ『起信論』や『涅槃経』を用いながら思想的轉換をはかっているといえる。またその結果として如来蔵思想も空洞化させつつ、全てを「無念」の一語に集約させていく禅宗史上の大きな屈折点に位置しているといえよう。

九、馬祖と『大乘起信論』

荷沢神会のラディカルな思想の系譜を継ぐものに浄衆寺無相(884-762)と保唐寺無住(714-774)の所謂『歴代法宝記』系の一派があ

る。禅宗を大成したとされる馬祖道一(709-788)も元はこの一派の出身である。それ故、馬祖について述べる前に、『歴代法宝記』を一瞥しておくことにする。

『歴代法宝記』は様々な要素をもつテキストの集成本であり内容も混然としているが、禅宗史にあつては經典の博引傍証によつて自らの立場を明らかにする、経証を中心とする禅籍として最後期に属するものである(64)

まず如来蔵思想について検討するならば、術語としては如来蔵およびそれを示す単語は見出し得ない。わずかに真如について、檀越の皆さん方、どうして妄想の源を断ち切らないのか。無生の本体を悟れば、折り重なつた雲が巻き上がり恵日が朗らかになり、業障は頓に払われる。妄想をはらつて定心もて寂然として動かす。真如の義は、理でもなければ事でもない。無生無滅で、動かす寂さず、二諦はならび照して、そこで真に仏を見るのだ。(65)

とあるのみである。これは無住が檀越に向けて行なつた簡明な説法ではあるが、内容は如来蔵思想を表すものである。そしてこの如来蔵思想は、

一切の衆生は本来清浄であり、本来円満である。加えることもできず、滅することもできない。一瞬の煩惱に任せて、三界で種々身の仮の名を受けるのである。善知識が本性を指して、ただちに仏道を完成させる。現象にとらわれれば即ち沈淪する。衆生は念をもつから、仮に無念と説くのだ。念をもつことが無ければ、無念はないのだ。三界の心を滅して、寂地にもおらず、事相にとらわれぬから、功用も無いわけではない。もし虚妄を離れたなら、解脱と名づけるのだ。(66)

とある如く、無念に収斂する性格のものである。そして、本書に見られる如来蔵思想に直接関わるのはこれだけである。それ故、ここではもはや如来蔵思想の影響ははなはだ稀薄というべきである。それは禅宗史にとつて、如来蔵思想がその役割を終えたことを意味することであるかもしれない。またこのことは浄衆宗、保唐宗が、成都にあつて、神会の思想のみを荷負つてそれを熟成あるいは極論化させたという、地域性の問題も含むことがらであろう。

次に『起信論』について見ると、次の様な問答がある。

論師に問うた、他にどんな経論を得意としているのか。答え、起信論が得意です。和上が説いた、起きたらもう信ではない、信とはつまり起らないことだ。また論師に問うた、何を宗としているのか。論師は語らなかつた。和上が云つた、邪を摧いて正義を顕わすのが究極的立場だ。論に云っている、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れる、と。離念の相は虚空に等しく、法界に遍ねく、及ばぬ所がない。この頃の論師は、ただ口に効能を説くばかりで、主客を識らない、流注する生滅心でもって経論を解いているだけだ。大まちがいだ。(67)

実は無住の答えは『起信論』に出典をもち、『起信論』の講師を『起信論』によって打ち破っているのである。

ここに見られるような、相手の論拠に立ち入ってそれを破する両刀の論法は三論宗の得意とする方法であるが、既に神会にも見られ、後の禅師達によつても盛んに行われていたある論議の定型であり、こうした方法を駆使し得るといふことは『起信論』に対する深い理解を背景にもつことを示している。そして一方で、

また起信論を引用して云われた、心真如門、心生滅門と。無念がつまり真如門であり、有念がつまり生滅門である。(68)と、『起信論』の説をデフォルメして自由に展開させているのである。

次に『馬祖語録』に立ち入ってみよう。『馬祖語録』は大別して三部に分けられる。即ち伝記と示衆説法と対話である。そして多少とも教理的な立論があるのは示衆のみであり、対話篇にはその残滓もな「沖本馬祖 p.25ff.」。

その中で、興味があるのは亮座主との問答で、そこでは先に見た無住の両刀論法と全く同じ手法が用いられている(69)。この点にも、馬祖禅といわれるものと、成都に行なわれた『歴代法宝記』系の禅宗との相関性が窺えるであろう。

馬祖の示衆は僅かに二つしかなく、その主張の全てを網羅しているとはいいい難いが、経論の所説に依存して語ることが多い(70)。ここにも、『馬祖語録』の過渡的な性格の一端もまた見られるであろう。というのも、とかく定言提呈的な示衆でも、やがて教理的な表現は無くなっていくからである。

その示衆の中に、次の様な部分がある。

煩惱がまとわりついているのを如来蔵と名づけ、煩惱を出離したのを淨法身と名づける。法身には限界はなく、本体は増えも減りもしない。大となり小となり、方となり円となり、物に応じて形を表わす。あたかも水中の月のようで、滔滔と移り行き、痕跡を残さないのである。(一)

これが直接如来蔵に言及する唯一の出現例であり、しかも極めて唐突である。文脈から推測するならば力点は「滔々運用、不立根栽」にあるらしく、従ってこれは説法の枕として用いられた如くである。そしてこのことは説法者である馬祖および大衆がある共通した教学水準を維持していた事を示唆するであろう。

さて、その示衆と『起信論』の関係については別稿にやや詳しく触れておいた「沖本馬祖 Point」。『起信論』の影響と見られる表現も数は少ないが、

心生滅義と心真如義。心真如とは譬えば明鏡が像を映すようなもので、鏡を心に喩え、像を諸法に喩える。もし心が法を取り込んだら、即ち外部の因縁に関する。即ち是れが生滅義である。諸法に関わらなければ、即ち是れが真如義である。(二)

と仏教的名題を枕にした説の展開の仕方は前と同様であり、『起信論』の心真如門、心生滅門のデフォルメである点で『歴代法宝記』と同軌である。

十、おわりに

『景德伝灯録』のおおまかな調査によれば、馬祖と門下の人々に如来蔵思想に関するキーワードが多く見られた。これは思想の系譜としては、神会につながるものであるが、その内容はもはや正確な思想の把握や展開とはいいい難い傾向を示すものである。その一例を馬祖禅の祖述者ともいべき大珠慧海の語によって見てみよう。

ある三蔵法師が質問した、真如には変易があるでしょうか。師が言った、変易はある。三蔵が言った、禅師は錯っています。師

は逆に三蔵に問うた、真如はあるかね。答え、有ります。師が言った、もし変易が無ければ、きつとお前さんは凡僧だ。聞いたことはないかな、善知識はよく三毒を転換させて三聚浄戒にすると。また六識を廻らせて六神通にし、煩惱を廻らせて菩提とし、無明を廻らせて大智とすると。真如がもし変易しなければ、三蔵はまちがいに自然外道だ。

三蔵が言った、もしそうでしたら真如は即ち変易があるのですね。師が言った、もし真如には変易があるということにとらわれたらそれもまた外道だ。言った、禪師はさきほど説かれた、真如には変易があると。今はまた変易しないとされる。どちらが正しいのでしょうか。師が言った、もし了と見性すれば、摩尼珠が色を現わすようなもので、変ると説いてもいいし、不変と説いてもよい。もし見性していない人が、真如は変化すると聞けば、たちまち変化すると思ひ込み、不変だと聞けば。たちまち変らないと思ひ込む。三蔵が言った、だから南宗は実に測りがたい。(73)

ここで交わされる議論、即ち真如の変異不変異についての問答は一種の詭弁といつてよく、さらに重要なことは、その主題は特に真如でなければならない必然性もない、ということである。そして、見性の智慧が優先され、全てはそこに解消されて行く構図となるのである。かくして、教理的な様々な課題は日常の実践の中に解消されていくのである。

上來さまざまに論じてきたが、如来蔵思想が禅宗の形成に与えた影響の大きさはすでに周知の事柄に属する。しかし、それらはいくまで、宗派形成過程の課題であった。禅宗にあつては、完成とは正にそれらの教理的表現を克服、放棄することに他ならなかったのである。いわば、あらゆる思想は禅宗の必要条件となり得るが、十分条件とはなり得ないのである。如来蔵思想もまた禅宗に多大な痕跡をとどめるが、禅宗は如来蔵の範疇に属さないという、不可逆の関係にあるといつてよいだろう。そして、こうした関係の中にこそ、禅宗の特性があるといえよう。最後に同じく馬祖系に属する黄檗希運の『伝心法要』を引いてみよう。

今時の人はもっぱら多知多解であろうとし、広く文義を求めてそれを修行と喚んでゐる。多知多解が却つて障害となるのを知らないのだ。ただ幼児にヨーグルトやミルクを沢山与えればよいとだけ知っていて、消化しようがしまいが全く知らない。三

乗の学道人は皆なこんなものだ。みんな消化不良者と呼ばばよい。いわゆる知解が消化しきれないと、皆な毒薬となる、というもので、みな生滅にからめとられる。真如の中には、全くこういうことは無い。故に云う、我が王庫内にはこういう刀は無い、と。これまで所有していた一切の理解は、みな始末して空にし、更に無分別であれば、それこそが空如来蔵である。如来蔵とは、もはや纖塵さえも無いのである。(74)

ここでも、先と同じように真如も如来蔵も知解の領域を超えたものとして提起され、厳密な概念規定はすでに逸脱している。そして、更にいえば、ここは如来蔵でなければならぬ必然性もないのである。かくして概念は空洞化し、ともかく本来の意義とははるかに隔たるものとなるのである。そして、それが盛期の禅の特色の一つであるともいつてよいのである。

以上、『起信論』を中心として、如来蔵思想の初期禅宗史上における位相を眺めて来た。ここでは禅が、シナ仏教史全体の課題と共通する様相で如来蔵をとり入れ、やがてそれを克服して行く流れの中に、従来構想している禅宗史の展開と屈折の諸問題について、如来蔵思想もまた、有力な根拠たり得ることがおよそ見通せたと思う。

註

①同書の成立史等に関しては「平川起信 p.26ff.」「柏木起信 p.177ff.」等を参照のこと。

②「今時人、祇欲得多知多解、広求文義、喚作修行。不知多知多解、翻成壅塞。唯知多与兒酥乳喫、消与不消、都総不知。三乗学道人、皆是此様、尽名食不消者。所謂知解不消、皆為毒藥、尽向生滅中取。真如之中、都無此事。故云、我王庫内、無如是刀。従前所有一切解处、尽須併令空、更無分別、即是空如来蔵。如来蔵者、更無纖塵可有。」[T.48.382c.]

③「理入者、謂藉教悟宗、深信含生凡聖同一真性、但為客塵妄覆、不能顯了。若也捨妄歸真、凝住壁觀、自他凡聖等一、堅住不移、更不隨於文教、此即与理冥符、無有分別、寂然無為、名之理入。」[柳田達摩 pp.31-2]

- 〔4〕「一切諸法唯依妄念而有差別、若離心念則無一切境界之相。是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等。無有變異、不可破壞、唯是一心、故名真如。以一切言說假名無実、但隨妄念、不可得故、言真如者亦無有相、謂言說之極、因言遣言。」〔平川起信 p. 71-2〕〔T. 32, 576a〕
- 〔5〕法上伝〔T. 50, 485a〕。慧海伝〔T. 50, 515c〕。智正伝〔536c〕。曇遷伝〔T. 50, 572b〕。静琳伝〔T. 50, 590a〕。玄琬伝〔T. 50, 616a〕。法冲伝〔T. 50, 666b〕等。『楞伽經』講義の記事が見える。このうち、智正、静琳、玄琬、法冲がそれぞれ曇遷に関わる。曇遷はまた『起信論疏』を撰してゐる〔T. 50, 574b〕
- 〔6〕「一念心起、即空即假即中者、若根若塵、並是法界、並是畢竟空、並是如來藏、並是中道。」〔T. 46, 8c〕。なお次のようにも、「當知一念即空即假即中、並畢竟空、並如來藏、並実相。」〔T. 46, 9a〕
- 〔7〕「又初心人、能知如來秘密之藏圓觀三諦。尚能即中。豈不即假。大品云、初坐道場、尚便成正覺、轉法輪度衆生。」〔T. 46, 79c〕
- 〔8〕関口大師 p. 246ff. 〔鎌田宗密 p. 46〕。鎌田によれば、この「禪訓」に見られる体用論は、華嚴思想にもつながる概念で、当時の時代的課題でもあつた、とされる。
- 〔9〕則天大聖皇后問神秀禪師曰、所伝之法、誰家宗旨。答曰、蘄州東山法門。問、依何典誥。答曰、依文殊説般若經一行三昧。則天曰、若論修道、更不過東山法門。〔柳田初期 1 p. 298〕
- 〔10〕「我此法要、依楞伽經諸仏心第一。又依文殊説般若經一行三昧。即念仏心是仏、妄念是凡夫。」〔柳田初期 1 p. 186〕
- 〔11〕〔T. 46, 11a-12a〕。この点については、荆溪湛然(711 - 782)は『止観輔行弘決』に次のように、「故信禪師、元用此經、以為心要。後人承用、情見不動。致使江表京河、禪宗乖互。」〔T. 46, 184c〕
- 〔12〕「守一不移者、以此空淨眼注意看一物、無間昼夜時、專精常不動。其心欲馳散、急手還撰來、如繩繫鳥足、欲飛還掣取、終日看不已、泯然心自定。」〔柳田初期 1 p. 241〕
- 〔13〕「其忍大師、蕭然淨坐、不出文記。口説玄理、默授與人。在人間有禪法一本、云是忍禪師説者、謬言也。」〔柳田初期 1 p. 268-9〕
- 〔14〕「但於行住坐臥、恒常凝然、守本淨心。妄念不生、我所心滅、自然証解。更欲広起問答、名義轉多。欲知法要、守心第一。此守心者、乃是涅槃之根本、入道之要門、十二部經之宗、三世諸仏之祖。」〔修心要論 p. 30〕
- 〔15〕「常念他仏、不免生死。守我本心、得到彼岸。故金剛般若經云、若以色見我、以音声求我、是人行邪道、不能見如來。故知守真心、勝念他仏。」〔修心要論 p. 304〕

〔16〕如來於一切經中、広説一切罪福一切因縁果報。或引一切山河大地草木等種々物。起無量無辺譬喩。或現無量神通種々變化者、只是仏為教導無智惠衆生、有種々慾、心行万差。是故如來隨其心門、引入常樂。既体知衆生仏性本來清淨、如雲底日、但了然守真心、妄念雲尽、惠日即現。何須更多学知見、帰生死苦。一切義理、及三世之事、譬如磨鏡、塵尽自然見性。〔修心要論 p.305-6〕

〔17〕起信論 p.712。なお、『宗鏡録』卷九七には、弘忍の語として、「一乗者一心是、但守一心、即心真如門」〔T.48.940c〕と、より明瞭な表現が見られる。〔18〕維摩經云、如無有生、如無有滅。如者為真如、仏性自性清淨心源、真如本有。〔修心要論 p.304〕。なお、(一)における『維摩經』の引用の原文は、若以如生得受記者、如無有生。若以如滅得受記者、如無有滅。一切衆生皆如也。〔T.14.542b〕であり、必ずしも原文に忠実であるとはいえない。

〔19〕若識真如守心、即到彼岸。迷者棄之、即墮三途。故知三世諸仏以自真心為師。故論云、衆生者依妄識波浪而有、体是虛妄。了然守心、妄念不起。即到無生、故知心為本師。〔修心要論 p.304〕

〔20〕日光不壞、只為雲霧所映。一切衆生清淨之心、亦復如是。只為攀縁妄念諸見重雲所覆。但能凝然守心、妄念不生。涅槃法日、自然顯現。故知自心本來清淨。〔修心要論 p.304〕

〔21〕觀心一法総説諸法、最為省要。問曰、何一法能攝諸法。答曰、心者方法之根本、一切諸法、唯心所生、若能了心、則方法俱備。『觀心論』は『小室六門・第二門破相論』に等しい。以下には『破相論』を用いる。『破相論』〔T.48.366c〕

〔22〕了見自心起用、有二種差別。云何為二、一者淨心、二者染心。此二種心法、亦自然本來俱有、雖仮縁合、互相因待、淨心恒樂善因。染体常思惡業。若不受所染、則稱之為聖。遂能遠離諸苦、証涅槃樂。若墮染心、造業受其纏、則名之為凡。沈淪三界、受種種苦、何以故、由彼染心、障真如体故。

十地經云、衆生身中有金剛仏性、猶如日輪、体明円満、広大無辺、只為五陰重雲所覆、如瓶内灯光不能顯現。〔T.46.366c-367a〕

〔23〕起信論』には次のように、

是心従本已來、自性清淨、而有無明。為無明所染、有其染心。雖有染心而常恒不變。是故此義唯仏能知。所謂心性常無念故、名為不變。〔T.32.577c〕

〔24〕心王伯之象、合聖賢之度。少為諸生、遊問江表。老莊玄旨、書易大義、三乘經論、四分律義、説通訓話、音參吳晋。『荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序』全唐文二二三卷。〔柳田初期 p.497〕以下に校訂テキストが付けられており、これに従う。

〔25〕疏有弘塵看淨方便通經下、二叙列也。略叙七家、今初第一也。即五祖下、此宗秀大師為宗源。弟子普寂等大弘之。弘塵者、即彼本偈云、時々須

払拭、莫遣有塵埃、是也。意云、衆生本有覺性、如鏡有明性。煩惱覆之、如鏡之塵。息滅妄念、念尽即本性円明、如磨払塵尽鏡明。即物無不極、此但是染淨縁起之烟。未見妄念本無一性本淨。悟既未徹、修豈称真、修不称真。多劫何証。疏方便通経者、方便謂五方便也。第一総彰仏体、依起信論云々。〔zz.1,14,3,27b〕

〔26〕「仏は西国梵語、此地往翻名為覺。所言覺義謂心体離念、離念相者等虚空界、無所不遍、法界一相、即是如来平等法身、於此法身、説名本覺。覺心初起、心無初相、遠離微細念、了見心性、性常住名究竟覺。」〔鈴木 3 p.161,170,191,214〕。〔宇井 1 p.45〕等に見られるが、こゝでは大正八五卷のテキストを用いる。〔T.85,1273b〕

〔27〕「是沒是仏、仏心清淨離有離無。身心不起、常守真心。是沒是真如、心不起、心真如、色不起、色真如。心真如故、心解脱、色真如故、色解脱、色心俱離、即無一物、是大菩提樹。」〔T.85,1273c〕

〔28〕「復次顕示從生滅門即入真如門。所謂推求五陰。色之与心。六塵境界畢竟無念。以心無形相。十方求之。終不可得。」〔T.32,579c〕

〔29〕「且真如仏性、非是凡形、煩惱塵垢、本来無相。」〔T.48,369b.〕

〔30〕「虚空無心、離念無心。無心則等虚空無所不遍。」〔T.85,1274a〕

〔31〕「馬鳴菩薩、愍傷衆生捨非人流、感煩仏出極意潛没、依楞伽経造出起信論一卷。」〔T.44,176a〕

〔32〕「此経唯心証了知、非文疏能解。」〔柳田禅史 1 p.273〕

〔33〕これらの經典は禅宗系疑経として扱われて来たが「柳田初期 p.19,484」もっと広くシナ的な実践家グループの思想を反映したものと捉えるべきであるとする説は傾聴すべきである〔石井金剛 p.31ff.〕。各經典に関する個別研究には、「望月浄土 p.229-232」に『大仏頂首楞嚴経』『大方広円覺修多羅了義経』『水野金剛 p.33-57』『水野法句 p.〕。〔柳田禅門 p.869-882〕。〔法王経 p.27-61〕などがある。

〔34〕前注各論文参照。ただし『円覺経』は『伝法宝紀』に見えるから七百年頃には成立していたと考えられ、それにもなつて、それが基づいている『首楞嚴経』は更にその前にさかのぼる必要があり、望月説には補訂を加えた。

〔35〕「於末劫中。五濁衆生。多諸惡業輪廻三界無有出時。願仏慈悲為後世衆生。宣説一味決定真実。令彼衆生等同解脱。」〔T.9,366b〕

〔36〕「心常空寂、空性無住、心無有性、乃是無生。」〔T.9,366c〕

〔37〕「菩薩無生之心、心無出入、本如来藏、性寂不動。」〔T.9,366c〕

〔38〕如来藏者。生滅慮知相隱理不顯。是如来藏性寂不動。解脱菩薩。而白仏言。尊者。云何生滅慮知相。仏言。菩薩理無可不。若有可不即生諸念。千思万慮。是生滅相。菩薩觀本性相理自滿足。千思万慮不益道理。徒為動乱。失本心王。若無思慮。則無生滅。如実不起。諸識安寂。流注不生。得五法淨。是謂大乘。菩薩入五法淨。心即無妄。若無有妄。即入如来自覺聖智之地。〔T9.366c〕

〔39〕「任一仏道。即達三行。梵行長者言。云何三行。仏言。一隨事取行。二隨識取行。三隨如取行。長者。如是三行総撰衆門。一切法門無不此入。入是行者。不生空相。如是入者。可謂入如来藏。入如来藏者。入不入故。〕〔T9.372a〕

〔40〕「一切諸方法。非如識所化。離識法即空。故從空処説。滅諸生滅法。而住於涅槃。大悲之所奪。涅槃滅不住。転所取能取。入於如来藏。爾時大衆聞説是義。皆得正命。入於如来如来藏海。〔T9.372c〕

〔41〕「從本已來、性自満足一切功德。所謂自体有大智慧光明義故。偏照法界義故。真実識知義故。自性清浄心義故。常樂我浄義故。清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙。不離不斷。不異不思議仏法。乃至、満足、無有所少義故名為如来藏、亦名如来法身。〕〔T32.579a〕また別に「心」と「法身如来藏」を等置する表現も見られる〔T32.579b〕

〔42〕「譬如有入依楞伽宝服、甘露妙藥、消除諸病、命不中天。〕〔T85.1434c〕

〔43〕「若学諸三昧、是動非坐禪。參羅及万像、一法之所印。〕〔T85.1435a〕。なお『金剛三昧経』にも、「入於金剛味。証法真実定。決定断疑悔。一法之印成。〕〔T9.366a〕と相似の表現がある。

〔44〕『法王経 p.44ff.〕。なお『華嚴経』との関連については、『木村華嚴 p.143ff.〕。

〔45〕「諸行者、知法在其身中、不応而於他方一切世界之处、而求仏身。応於一心一世界处而求仏身。於一身中能生一切身、於一切身中能生一身。何以故、一身一仏身故、一切衆生身。衆生身及諸仏身皆從一心生。〕〔T85.1385c〕

〔46〕「譬如有入、經五十年、安居一宅之中、有真金藏、雖復久住、都不覚知、以不知故、常受貧苦。善男子、仏法之藏、從無量劫、和合共居、業障染厚、心迷不悟、随順生死、輪廻惡道。〕〔柳田禪門 p.876〕。

〔47〕『柳田禪門 p.876〕。また、次のようにもこう、

一切衆生、根性差異、如余経中、為説淺近、権立方便、種々教法。何以故。此禪要経、則不如是。唯論究竟頓教大乘、破諸有数、故此不為説淺近之語。〔p.877〕

- 〔48〕真如妙体、同於虚空、実住不空。善悪業縁本無有異。雖復不異、不共居止。若能如是、清淨觀行。当知、此人行住坐臥無非禪定。〔柳田禪門 p.877〕
- 〔49〕望月浄土 p.237〕には、他に『首楞嚴三昧経』『大乘掌珍論』『瓔珞経』『大般若経』『大乘阿毘達摩雜集論』『瑜伽論』等をあげる。
- 〔50〕汝等当知一切衆生、從無始來生死相統、皆由不知常住真心性淨明体、用諸妄想、此想不真故有輪転。〔T.19.106c〕
- 〔51〕其性真為妙覺明体。如是乃至五陰六入、從十二处至十八界、因縁和合虚妄有生。因縁別離虚妄名滅。殊不能知生滅去來、本如來藏常住妙明、不動円妙真如性。〔T.19.114a〕
- 〔52〕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、是七種名称雖別、清淨円満体性堅凝。〔T.19.123c〕
- 〔53〕馬鳴云、若有衆生觀無念者、則為仏智。故今所説般若波羅蜜、從生滅門頓入真如門更無前照後照、遠看近看、都無此心、乃至七地以前、菩薩都総驀過、唯指仏心、即心是仏。〔壇語 p.247〕
- 〔54〕前の部分の典拠は以下の如し。『起信論』は故修多羅説。若有衆生能觀無念者。則為向仏智故。〔T.32.576b〕。なおこの部分は『起信論』内における經典の引用である。二つ目は『起信論』に、「復次顯示從生滅門即入真如門。〔T.32.579c〕」というところ。
- 〔55〕此法門、直指契要、不仮繁文。但一切衆生、心本无相。所言相者、並是妄心。何者是妄、所作意住心、取空取淨、乃至起心求証菩提涅槃、並属虚妄。但莫作意、心自无物、即无物心、自性空寂、空寂体上、自有本智。〔定是非論 p.102〕
- 〔56〕以一切法皆從心起、妄念而生。一切分別即分別自心。心不見心、無相可得。当知、世間一切境界、皆依衆生無明妄心而得住持。〔T.32.577b〕
- 〔57〕一念相応、便成正覺、豈不是出世不思議事。〔神会語録 p.131〕なお『頓悟無生般若頌』には、「一念相応頓超凡聖」〔同 p.194-5〕がある。
- 〔58〕以一念相応慧、無明頓尽、名一切種智。自然而有不思議業。〔T.32.581b〕
- 〔59〕言其念者、真如之用。真如者、念之体。以是義故、立无念為宗。若見无念者、雖具見聞覺知、而常空寂。〔神会語録 p.130〕
- 〔60〕無明迷故、謂心為念。心実不動、若能觀察、知心無念、即得隨順入真如門故。〔T.32.579c〕
- 〔61〕一切衆生本來涅槃、無漏智性本自具足。何為不見、今流浪生死、不得解脫。為被煩惱覆故、不能得見。〔壇語 p.223〕
- 〔62〕問、无明若為別、仏説一切衆生悉有仏性、若立仏性は自然、无明復從何生。諸人尽不能答、大德若為。答、仏性亦自然、無明亦自然。問、无明若為自然。答、无明与仏性、俱是自然而生。无明依仏性、仏性依无明。両相依、有則一時有。覺了者即仏性、不覺了即无明。〔定是非論 p.98〕

〔63〕神足師問、真如之体以是本心、復无青黄之相、如何得識。答、我心本空寂、不覺妄念起。若覺妄念者、覺妄自俱滅、此則識心者。〔神會語錄 p.118-9〕

〔64〕最近、配列の異なる異本が見出された。改めて成立史に関する見直しを要請されている。〔七祖法宝記 p.164f.〕

〔65〕何其擅越、不披妄想之源、悟無生之体。卷重雲而朗惠日、業障頓祛。廓妄想以定心、寂然不動。真如之義、非理非事、無生無滅、不動不寂、二諦双照、即真見仏。〔柳田禅史 2 p.312〕。

〔66〕一切衆生、本来清淨。本来円満、添亦不得、滅亦不得。為順一念漏心、三界受種々身仮名。善知識指本性、即成仏道。著相即沈淪。為衆生有念、仮説無念。有念若無、無念不自。滅三界心、不居寂地、不住事相、不無功用。但離虚妄、名為解脱。〔柳田禅史 2 p.164〕

〔67〕問論師、更解何經論。答、解起信論。和上説云、起即不信、信即不起。又問論師、以何為宗。論師不語。和上云、摧邪顯正為宗。論云、離言説相、離名字相、離心縁相。離念相者等虚空、遍法界、無所不遍。如今論師、只口談藥方、不識主客、以流注生滅心解經論、大錯。〔柳田禅史 2 p.298〕

〔68〕又引起信論云、心真如門、心生滅門。無念即是真如門、有念即是生滅門。〔門。無念即是真如門、有念即是生滅門。〕〔柳田禅史 2 p.143〕

〔69〕亮座主參祖。祖問曰、見説座主大講得經論、是否。亮云、不敢。祖曰、將甚麼講。亮云、將心講。祖曰、心如工伎兒、意如和伎者。争解得經。〔zz.119.815a〕〔馬祖録 p.80〕

〔70〕主たる典拠は『一入四行論』『神會語録』『歴代法宝記』『諸經要抄』『維摩經』『大乘起信論』である。〔沖本馬祖 p.41〕

〔71〕在纏名如来蔵、出纏名浄法身。法身無窮、体無増減、能大能小、能力能円、応物現形、如水中月、滔滔運用、不立根栽。〔zz.119.812b〕〔馬祖録 p.41〕

〔72〕心生滅義、心真如義。心真如者譬如明鏡照像。鏡喻於心、像喻諸法。若心取法、即涉外因縁、即是生滅義。不取諸法、即是真如義。〔zz.119.812b〕〔馬祖録 p.42〕

〔73〕有三蔵法師問。真如有變易否。師曰。有變易。三蔵曰。禪師錯也。師却問三蔵。有真如否。曰。有。師曰。若無變易。決定是凡僧也。豈不聞。善知識者能迴三毒為三聚浄戒。迴六識為六神通。迴煩惱作菩提。迴無明為大智。真如若無變易。三蔵真是自然外道也。

三蔵曰。若爾者真如即有變易。師曰。若執真如有變易。亦是外道。曰。禪師適來說。真如有變易。如今又道不變易。如何即是。師曰。若了見性者。如摩尼珠現色。説變亦得。説不變亦得。若不見性人。聞説真如變。便作變解。聞説不變。便作不變解。三蔵曰。故知南宗。実不可測。有道流問。〔T.51.247b〕。なお、この話題は彼の著『頓悟入道要門論』より採録したものである。〔頓悟要門 p.133〕

〔74〕今時人、祇欲得多知多解、広求文義、喚作修行。不知多知多解、翻成壅塞。唯知多与兒酥乳喫、消与不消、都総不知。三乗学道人、皆是这样、尽名

食不消者。所謂知解不消、皆為毒藥、尽向生滅中取。真如之中、都無此事。故云、我王庫内、無如是刀。從前所有一切解處、尽須併令空、更無分別、即是空如来藏。如来藏者、更無纖塵可有。〔伝心法要 p.61〕