

第四節 我と無我

一 問題の所在

いうまでもなく、仏教は「無常・苦・無我」というセットフレーズをその成立根拠のひとつとしている。また、禅宗とりわけ臨済宗ではその参禅弁道の初関に『無門関』の第一則・趙州無字を置く。「趙州和尚、因みに僧問う、へ狗子に還つて仏性有りや也た無しや」州云く、へ無」『無門関 p.14』という公案がそれである。

そして、おそらくそのこととも関わるのであろう、禅宗ではことのほか無の文字を好む風があるから、それにあわせてへ無我」も文献に頻出するような印象があるが、実はそれは正しくない。まず、禅の文献にはへ無我」Vという言葉の出現頻度は意外に低く、例えば盛期の禅を代表する語録である『臨済録』や『趙州録』また『馬祖語録』などには全く用例が見られない。確かに禅宗の語録には否定辞が多用され、それが禅宗の大きな特色のひとつにもなっていることを思えば、へ」それは奇妙な現象といっても良いかも知れない。

ともかく、インドの仏教を独自の文化形態の内に受容し、大きな変容を加えたといわれるシナ仏教の、その中でも最もシナ的な形態である禅宗にあつては「無我」あるいは「我」について、如何なる立言がなされているのか、またそれが如何なる形で保存され、あるいは変容されているのか、その様相を以下に確かめてみることにしたい。

二、「無我」ということ

「無我」あるいは「非我」について、原始仏教では如何なる定義を与えているのであろうか。もとよりそのことを本格的に議論する能力は持たないので、自らの理解の範囲を記して以下の論議の手がかりを得ることに努めたい。

まず原始仏教では、五蘊が無常であり、苦であり、無我であることは定型句として各所に見られ、例えば『雜阿含經』には次のように、「色は無常なり。無常は即ち苦なり。苦は即ち非我なり。非我なる者はまた我所に非ず。是の如く観ずる者は、眞実正觀と名づく」と〔T.2.2a〕⁽⁶⁾。

ここに非我と訳された“anattan”は無我というに同じである。即ちここではあらゆる現実(色)と、それに対する認識(苦)がすべて実体が無い(無我)と言う図式で提示されていると受け取ってよいだろう。我々の知る現実の姿は眞のアートマンではない、というのである。

また、『スッタニパータ』〔sn.75.6〕では、「見よ、神々並びに世人は非我なるものを我と思ひなし、名称と形態とに執着している。」「中村経集 p.142」という。ここでも仮設としての「眞我」つまりアートマンは否定されているわけではなく、効果的な対比の概念として用いられているというべきであろう。こうした点をとらえて中村博士は「初期仏教には明瞭な無我説はない。」「中村原始上 p.165」とされるのである。

そして、こうした考え方がやがて三法印の説にまとめられていく時も、「一切法は無我である」「ダンマパダ 20」とされ、その用法は必ず述語的であることを特徴としている。即ち、「我」とは変化せず自在であることを主たる属性とするのであるが、しかし現実の我々は自在ではなく有限であることも紛れなく、それ故にその有限と無限の葛藤から苦が生じ、そしてそのことが却って存在の無我であることを告げているとするのである。従ってまた、こうした文脈からは無我ということの独存もあり得ないであろう。

しかし、一切法は縁起するものであるから無我であり、しかも法でないものはない、とすれば全ては無我である、という立言も不可能ではない。かくてアートマンそれ自体を完全に否定するような形而上的主張、つまり無我の一人歩きを認める立場が生まれて来るのも論理の必然であった。しかし、古い典拠による限り、アートマンを眞つ向から否定する思想は見られない、ということをごくここでまず確認して置きたい。

そしてこうした立場は、後の大乘仏教、例えば『プラサンナパダー』〔sa.4偈〕に、「外界に関しても、自我に関しても、私のもの、とか、

私が、とか(の観念)が滅した時、執着が抑圧される。その消滅によって、出生が消滅する。「本多中論」p.320」といい、また、その教証に、『ダンマパダ』160、279を引用する。従ってその基本的な立場は原始仏教のそれと変わらぬといつてよいだろう。(3)

そして、個我を離れて、なお自己が清らかになる、という時、その主体は如何なる者であるのか、そのことが問題となってくるであろう。そしてこれは解脱理論に関わって、必然的にその個我は普遍的なものとの一致を予想せざるを得なくなるが、しかし、そのことについてはそれ以上は言及していない。なぜならそうした形而上学は仏陀の避けた所であり、またたちまちウパニシャッドの梵我一如説に舞い戻ってしまうからである。

しかし、例えばシナ仏教の各種の術語の定義に大きな影響を及ぼした『俱舍論』に、「一切法は皆な無我なりと観ず。彼は自体と及び俱有法を除く、余の一切法を皆な所縁と爲す。」「[T.29,10a]」というのは伝統的な立場と認めても、「謂ゆる執有我は則ち常辺に墮す。若し執無我ならば便ち断辺に墮す。此の二の軽重は経に広説するが如し。」「[T.29,156a]」というに及んで(4)、有我に対する無我の独立性が認められていと解してもいいだろう。

かくして、無我に対する形而上学的な定義や考察が種々に行なわれることになるのであるが、同時にそれは「我」に関する矛盾的地位を露呈するものでもあった。

三、禅宗の無我説① 『景德伝灯録』

先に指摘したように禅宗にあつては「無我」の用例は少ない。まずそのことを概括的に理解するためにここでは『景德伝灯録』を使って数量的な見当をつけてみよう。

『景德伝灯録』中には「無我」は二十七回出現する。ついでに『景德伝灯録』に関する数量データを挙げると、総字数は、三二六二七九字で、(5)この内「S」規格の第二水準に含まれない欠字は五二八種、二六二一字である。

主な文字の出現数を挙げれば次の通りである。

無	三八一四	道	二五七六
無我	二七	大	二二三四
無為	五〇	仏	一七四四
無事	七五	心	一六六九
無心	一三二	我	一〇三三
無生	八九	非	七八六
無相	七一	非我	一八
不	六三八一	天	七三七
人	三八二五	宗	六二七
一	三四一三	宗乘	六五
禪	二九五七		二七七
禪宗	一九	仏法	二四一
法	二六七一	自己	八三
法身	一二二		
法門	四〇		

以下にいくつか無我に関する主な用例を検討してみよう。

まず、第一巻、第四祖優波崛多章には、

最後に一長者子有り、名づけて曰く香衆と。尊者を來礼し、出家を志求す。尊者問うて曰く、汝は身の出家か、心の出家か。答えて曰く、我れ來りて出家するは、身心の爲に非ず。尊者曰く、身心の爲ならずば、復た誰か出家す。答えて曰く、夫れ出家は我

我無きが故なり。我我無きが故に、即ち心は生滅せざるなり。心の生滅せざる、即ち是れ常に道う、諸佛と。亦た常に心は形相無く、其の体も亦た然り。(6)

という。

ここに「無我我」とは我我所の否定、あるいは人無我・法無我を言ったものかもしれない。単に無我を強調したものである。そして、ここでは無我から無心という方向性を示している、といつてよい。あるいは無我の成立根拠として既に無心が予想されているといつてもよいだろう。

次は第二卷、第十五祖迦那提婆章。外道との成仏論争で、

尊者曰く、汝は我有るが故に、所以に不得なり。我れは我我無きが故に、自ら當に得ん。(7)

といい、成仏の契機は却つて無我にあることを明かしている。即ち無我ならば成仏の当体も失われる、というのがひとつの論難の仕方であるが、我我所を排除して行くことによつて悟りが実現するという立場を示しているのである。

そのことは第二卷、第十六祖羅睺羅多章にも、

尊者曰く、我が義は已に成ぜり、我れは無我の故に。曰く、我れ無我の故に、復た何の義をか成ず。尊者曰く、我れ無我の故に、故に汝の義を成ず。曰く、仁者、何の聖を師としてか是の無我を得たる。尊者曰く、我が師、迦那提婆、是の無我を証す。曰く、提婆師に稽首す、而も仁者を出す。仁者は無我の故に、我れ仁者を師とせんと欲す。尊者曰く、我れ已に無我の故に、汝は須らく我我を見るべし。汝は若く我を師とする故に、私の我我に非ざるを知らん。(8)

というのによつても確認できる。もつともここは煩瑣な論議でありいささか詭弁めくが、無我ということが諸法の成立根拠となることを示すものである。

しかし、我を排除した結果としての悟りは逆に私の肯定たらざるを得ず、この矛盾の整合は再び「大我」を導入する以外には有り得ないであろう。ともかく、以上が禅の伝説期の創作的な話題である。残念ながらそのソースは不明であるが、「無我」から「我」の

問題に展開して来ることがひとまず見通せるようである。

次に第五卷、司空山本淨禪師章をみると、

師曰く、淨名經に云く、「四大は主無く、身亦た無我。」と。無我の所見は、道と相応す。(9)

という。その『維摩經』弟子品にはまた次のように言う、

諸法は畢竟不生不滅、是れ無常義なり。五受陰は空無所起なりと洞達す、是れ苦義なり。諸法は究竟無所有なる、是れ空義なり。我と無我に於いて不二なる、是れ無我義なり。法は本と然らず今則ち無滅なる、是れ寂滅義なり。(10)

と。即ち『維摩經』に顕著な不二の立場とそこから翻転する肯定の立場を基本的な態度としていってよいだろう。

次に第七卷、興善寺惟寛禪師章には、

有る僧問う、道は何處にか在る。師曰く、只だ目前に在り。曰く、我れ何としてか不見。師曰く、汝は有我の故に、所以に不見なり。曰く、我れ有我の故に即ち不見ならば、和尚は見るや。師曰く、汝有り我有り、展轉として不見なり。曰く、我無く汝無ければ、還た見るや。師曰く、汝無く我無くば、阿誰か見るを求む。(11)

という。先の羅睺羅多章に較べても正当な教理表現から既に「意図的に」逸脱しているのを知ることができる。そして教義論争に對するこうした態度は、禪宗が一方で教理的な表現を好まないという特色を持っているから、「無我」という一種教条的な言葉もそうした理由から遠ざけられた、その様子を語っているというべきであろう。

以上が『景德伝灯録』における主な無我の用例である。これによって我々は無我が禪宗にとっては重要な概念でないことがあらまし理解できた。また直接「無我」に言及するわけではないが、『伝灯録』一七卷、曹山章には、

鏡清問う、清虚の理も、畢竟、身の無き時は如何。師曰く、理は即ち此の如きも、事は作麼生。曰く、如理如事。師曰、曹山一人を謾ずることは即ち得たるも、諸聖の眼を争奈何せん。曰く、若し諸聖の眼の無くんば、争でか箇の不恁麼なるを鑒得せん。師曰く、官には針を容れざるも、私には車馬をも通す。(12)

という。ここに「清虚之理、畢竟無身」とは『宝蔵論』からの引用である。(13)

「事は作麼生」、つまり、理屈はさておき、私に対して生身のお前はさてどうなんだ、という形而上学的命題を具体裡に解体させて検証する、やや常套化した切り返しであるが、単なる「無我」や建前としての教理を認めぬ立場があらわれているといつてよいだろう。

四、禅宗の無我説② 達摩と慧能

既にしばしば言及したが、禅宗の系譜をたどるとき、当然のように達摩から始めることに躊躇する。それはそうした史観が正当なものではない、という立場からのもののだが、しかし達摩の思想を検討することによって却って系図の断点を検証できる可能性もあるかも知れない。ここではその唯一の真説といわれる『二入四行論』を取り上げて検証してみたい。

ここに見られる達摩の思想は、宗派の特異性を顕著に示すというよりは、通仏教的な一般論に終始しており、またその説相が簡明であることを特徴としている。そして、こうした通仏教的性格はいずれの宗祖にも共通している傾向といつてよい。宗祖といわれる人々は、特殊化した偏狭なドグマを立てることが却って少なく、その確信はむしろ大きな広がりを持つことが多いのである。

ここでもそのことは同じで、平易な言葉で理入・行入という理論と実践の両輪を立てる。これは前節で指摘したごとく、般若二諦説の平俗化、実践体系化といつてよく、同じ様な主張命題を持つものに、同時代の僧稠(480-560)による『大乘心行論』があり「僧稠 p.75ff.」また、淨影寺慧遠(523-592)の『大乘起信論義疏』上之上にも大乘をそれぞれ積して、

乗は二種有り。一は法、二は行。言く法乗は能く他を運ぶの用なり。自ら運ぶ義無し。即ち是れ理法なり。言く行乗は自ら運ぶ他を運ぶ故に名づけて乗と為す。今此の論中に具さに理行を明す故に二種の乗有り。(14)

と、達摩に類似する思想表現が見られる。これらの構造はまた、四諦八聖道の説とも通じるものである。それ故、達摩の二入説が特殊な禅の思想を鼓吹したものと見る必要はないのである。

さて、無我については『二入四行論』では、

衆生は無我なり。並びに縁業の転ずる所なれば、苦樂斉しく受くること、皆な縁より生ず。若し勝報・栄誉等の事を得るも、是れ我が過去の宿因の感ずる所にして、今方に之れを得たるのみ。縁尽きれば還た無なり。何の喜びか之れあらん。得失は縁に従い、心に増減無く、喜風にも動ぜず。冥に道に順う。是の故に説いて随縁行と言う。(15)

とし、縁起説に関連して存在するものの無実体性が説かれる。そしてその限りではインド以来の伝統的な無我理解と考えてよいだろう。

『二入四行論』は構成上の複雑な問題を持ち、後半部は達摩の言葉というよりもその用語例などからみても慧可およびその弟子達に帰すべきではないかと考えているが論証根拠に乏しくなお仮説の域をでない。

その慧可の言葉とおぼしき部分に、

問う、諸法は既に空なるに、阿誰か道を修めん。答、阿誰有れば、道を修むることを須いんも、若し阿誰無くんば、即ち道を修ることを須いず。阿誰とは我れなり。若し無我なれば、物に逢うて是非を生ぜず。是なる者は我れ自から之を是とするのみ、物は是なるに非ざるなり。非なる者は我れ自から之を非とするのみ、物は非なるに非ざるなり。(16)

といい、無我の立場が強化され、それにもなつて主観的な姿勢が顕著になつている。また、続けて、「非道を行くとは、生に即して生無く、生無きを取らず、我に即して我無く、我無きを取らざるを、名づけて仏道に通達すと為す。」「柳田達摩 p.13」といい、これは『維摩經』にいう「非道を行きて仏道に通達す」(17)という文を釈したもので、また、さらに続けて「……要を以て之を言えば、心に即して無心なるを、名づけて心道に通達すと為す。」と有名な「即心無心」のテーゼが提出される(18)しかしここで大事なことは、こうしたテーゼが絶対的の規範として強制力を持つのではなく、「若し是の如き証を作す者は、是を自から証惑すると名づく。上來は未だ解らず、解る時は法として解る可き無し。」(19)などと、無心を実体化したり、究極の目的としたりすることを批判する点である。

それ故、ここでも言葉が一概に立てられるのではないこと、すべては動的なものとして捉えられていることに注目しなければな

るまい。これは、インド大乘、例えば『維摩經』などに顕著に見られる特徴で、ある条件下で立てられたテーゼは別の場所での有効性を保証されず、ほぼ何時も否定されているのである。

なお、最後に、「有る人、顕禪師に問う、何をか薬と謂う。答、一切の大乘は是れ病に対する語なり。若し能く心に即して病を起さざる時、何ぞ病に対する薬を須いん。有の病に対するが故に、空無の薬を説き、有我に対するが故に、無我の薬を説き、・・・」と、「無我」もまた対機説法のひとつの手段にすぎぬことが主張される⁽²⁰⁾。これは僧稠にも見られるところであり「僧稠 p. 89」、また吉蔵(549-623)の『涅槃經遊意』にも四種無常をあげるうちの第一・病薬について、「病薬無常は、無常を以て常を治す。常病既に去らば、無常の薬も亦た除く。」⁽²¹⁾とする。無我にらんで、無常もまた、施設であり究極的真理ではないことが明らかにされるのである。また、こうした共通性はこの時代の思想展開には宗派横断的要素の強いことが知られるであろう。

以上、総じて達摩の周辺にはオーソドックスな無我説が多く見え、宗派的特徴というよりも、時代的な性格を担ったものと考えてよいことが略あきらかとなった。ここには禅宗的な特徴は見られないのである。

次に『六祖壇經』には、「和光して物に接し、我無く人無く、直に菩提に至って、真性の易らざるを解脱知見香と名づく。」⁽²²⁾という。そして『金剛經』の「一切法無我無人無衆生無寿者」⁽²³⁾によると思われる「無我無人」はセットフレーズとしてこれ以後多用される。例えば『頓悟要門』に「忍辱は第一の道なり、先に須らく我人を除くべし。事来るとも受ける所無き、即ち真の菩提身なり。」⁽²⁴⁾とい、基本的な説相は『六祖壇經』に共通した「無我無人」説である。

また、『龐居士語録』にも、

居士嘗て講肆に遊び、『金剛經』を随喜す。「無我無人」の処に至って、問いを致して曰く、座主、既に無我無人ならば、是れ誰か講じ誰か聴く。主、対する無し。士曰く、某甲は是れ俗人なりと雖も、粗ぼ信向を知る。主曰く、祇如えば居士は意作麼生。士、偈を以て答えて曰く、我も無く復た人も無し、作麼か疎親有らん。君に勸む、座を歴るを休めよ。直に真を求むるに似かず。金剛

般若の性は外と一織塵を絶す。我聞並びに信受は、総べて是れ仮名の陳べるのみと。」⁽²⁵⁾

という。既に經典の所説を離れ、対機の中で独自の思想形成に進む様相を示しているといえよう。そしてこうした傾向は、時に無我説を単なる虚無論に取り違える危険性を内包しているといってもよいだろう。

また『景德伝灯録』卷二十七にはその実例として次のような逸話を掲載している。

カシミールの国王が剣をにぎって師子尊者の前に詣でて尋ねた、師は蘊の空なるを得られたか。師がいった、すでに蘊の空なることを得ております。王、既に蘊の空なるを得たならば、生死を離れておられるか。師、すでに生死を離れております。王、既に生死を離れているとな。ついては師の頭をいただきたいがよろしいか。師、身は我の有にあらず、ましてや頭などは。王はそこで頭を切り落とした。⁽²⁶⁾

また同じ箇所には、

僧肇法師は秦主の難に遭い、刑に処せられる時に臨んで偈を説いていわれた。「四大は元と主無し、五陰は本來空なり。頭を將て白刃に臨むに、猶を春風を斬るに似たり。」⁽²⁷⁾

と語っている。ここには達道の人の恬淡たる態度と唯物論的な虚無思想との間のきわどい接点ないしは混乱の兆候が示唆されているといつていいだろう。

五、おわりに

これまで見て来たように達摩の系統で語られた無我説と、六祖慧能を嚆矢としていくつか見られた無我の類型には明瞭な相違があった。そしてそれは馬祖以後になると、教理的課題としての無我そのものが話題となること自体、ほとんどなくなるのが明らかとなった。⁽²⁸⁾

このことは禅宗史に大きな屈折点のあることを示すといつてよいだろう。そして、成立期の禅宗にあつては「無我」の成立根拠と

して、却って「我」が強く肯定され始めるのを知った。ここではそのことを『臨濟録』によって確かめ、結論に代えたいと思う。

『臨濟録』にはいう、

道流、錯ること莫れ、世出世の諸法は、皆な自性無く、亦た生性無し。但有て空名にして、名字も亦た空なり。爾、祇麼に他の閑名を認めて実と為す。大いに錯り了れり。設い有るも、皆な是れ依変の境なり。箇の菩提依、涅槃依、解脱依、三身依、境智依、菩薩依、仏依有り。爾、依変国土の中に向かつて、什麼物をか覚めん。(29)

と。ここでは無自性空の立場から様々な教理思想が否定される。しかし、単なる言句の否定ではなく、名字はすべて仮設であつてそれ自体の無いことをいうのである。それ故当然様々な教理的範疇の中には「無我」も含まれると解してよい。しかしそうした立場が、結局「汝、若し求むること有れば皆な苦なり。如かず、無事ならんには。」(30)と、自我の肯定の上に成立する、とするのが『臨濟録』の基本的な立場であるといつてよいだろう。

先にも見たように『臨濟録』は相手の立言を破して自らの成立根拠を示すのを一般とするから、否定辞が多いのは当然ではあるけれど、「爾」あるいは「人」の多用に明らかのように、相手に直接呼び掛けそれを肯定する姿勢も一方で顕著であつた。例えば次の様に言う、

爾、若し能く念々馳求の心を歇得せば、便ち祖仏と別ならず。爾、祖仏を識らんと欲得するや。祇だ 面前聴法底是れなり。学人信不及にして、便ち外に向かつて馳求す。設い求め得る者も、皆な是れ文字の勝相にして、終に他の活祖意を得ず。(31)。

そしてその肯定の言葉として「無依の道人」という用語がひとつのキーワードとなつて頻出するのである。しかしこうした立場は、一方で常に墮落の危険性を伴うこと、「無我」説が応々にして虚無論に落ち込んだのと同軌である。そしてまた一方で悟りに直結する概念として目的価値として投企される結果も招いたのである。これらのことはいずれも、「本分の事」を喪失すること、あるいは逆にそれに拘泥することによって引き起こされる矛盾なのであつた。

ここには言語表現の限界と、なお言語表現せざるを得ない現実との葛藤がある、というべきであろう。そして、「無我」と「我」も、

そうした緊張の上で揺れ動く概念であるということをはっきりとまずの結論として、この節を閉じることにしたい。

註

①「柳田臨濟 2 p.314」には、『臨濟録』総字数一四五三三文字中、不が三〇九回で一位、無が二〇一回で五位と、両否定辞が有意の文字としては他を圧していることが示されている。ちなみに大正大藏経版によってパソコンによってカウントすると、本文のみの総字数は一四四五四文字で、出現率の高い順に「不」315、「師」313、「云」311、「是」283、「無」194、「人」193、「一」191、「如」181、「便」167、「道」157、「有」152、「爾」146、「法」143、「得」133、「処」129、「仏」128、「来」122、「麼」121、「山」119、「問」116、「大」107、「僧」101、「生」95、「見」87、「三」83、「心」82 などとなる。語録などの計量的研究の試みについては「計量語彙 p.77ff」を参照されたい。

②SN.vol.III.p.22『南伝』卷一四「三三頁。『平川縁起 p.46:33』「中村原始上 p.228ff」参照。

③「本多中論 p.324」。引用部分はそれぞれ次の如くである。

第一六〇偈「自己こそ自分の主である。他人がどうして(自分の)主であろうか？ 自己をよくととのえたならば、得難き主を得る。」

第二七九偈「一切の事物は我ならざるものである」と明かな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかなる道である。」

④また別に、「以執有我則隨常辺。若執無我便墮斷辺。前筏蹉經分明說故。」「T.29.156b」とう。

⑤禅文化研究所発行の東禪寺版による。字数には注釈文を含む。『景德伝灯録』東禪寺版の書誌的な課題については、「西口伝灯録 p.413ff」。

⑥「最後有一長者子。名曰香衆。来礼尊者。志求出家。尊者問曰。汝身出家。心出家。答曰。我来出家。非為身心。尊者曰。不為身心。復誰出家。答曰。夫出家者無我我故。無我我故。即心不生滅。心不生滅。即是常道諸仏。亦常心無形相。其体亦然。」「伝灯録 p.7」

⑦「尊者曰。汝有我故。所以不得。我無我故。我自当得。」「伝灯録 p.15」

⑧「尊者曰。我義已成。我無我故。曰。我無我故。復成何義。尊者曰。我無我故。故成汝義。曰。仁者師於何聖得是無我。尊者曰。我師迦那提

婆。証是無我。曰。稽首提婆師。而出於仁者。仁者無我故。我欲師仁者。尊者曰。我已無我故。汝須見我。汝若師我故。知我非我。」

〔伝灯録 p.15〕

〔6〕師曰、浄名經云、四大無主、身亦無我。無我所見、与道相応。〕〔伝灯録 p.81〕。なお『維摩經』の該当箇所は、〔T.14.545a〕

〔9〕五受陰洞達空無所起。是苦義。諸法究竟無所有。是空義。於我無我而不一。是無我義。法本不然今則無滅。是寂滅義。〕〔T.14.541a〕

〔11〕有僧問、道在何處。師曰、只在目前。曰、我何不見。師曰、汝有我故、所以不見。曰、我有我故即不見。和尚見否。師曰、有汝有我、展轉不見。曰、無我無汝、還見否。師曰、無汝無我、阿誰求見。〕〔伝灯録 p.112〕

〔12〕鏡清問、清虛之理、畢竟無身時如何。師曰、理即如此。事作麼生。曰、如理如事。師曰、謾曹山一人即得、争奈諸聖眼何。曰、若無諸聖眼、争鑑得箇不恁麼。師曰、官不容針、私通車馬。〕〔伝灯録 p.331〕

〔13〕〔T.45.144c〕。また、次のように、「随有道有。随空道空。空不乖有。有不乖空。両語無病。二義双通。乃至說我。亦不乖無我。乃至說事。亦不乖無事。以故不為言語之所転也。〕〔T.45.145a〕

〔14〕乘有二種。一法二行。言法乘者能運他用。無自運義。即是理法。言行乘者、自運運他故名為乘。今此論中具明理行故有二種乘。〕〔T.44.175b〕

〔15〕衆生無我。並緣業力所転。苦樂等受皆從縁生。若得勝報榮誉等事。是我過去宿因所感。今方得之。縁尽還無。何喜之有。得失從縁。心無増減。喜怒俱無。冥順於道。名随縁行也。〕〔柳田達摩 p.32〕

〔16〕問、諸法既空、阿誰修道。答、有阿誰、須修道、若無阿誰、即不須修道。阿誰者我也。若無我、物逢不生是非。是者我自是之、而物非是。非者我自非之、而物非非也。〕〔柳田達摩 p.128〕

〔17〕若菩薩行於非道。是為通達仏道。〕〔T.14.549a〕

〔18〕「以要言之、即心無心、名為通達心道。〕〔柳田達摩 p.131〕

〔19〕若作如是証者、是名自誑惑。上来未解、解時無法可解。〕〔柳田達摩 p.166〕

〔20〕有人問頭禪師、何謂菓。答、一切大乘是对病語。若能即心不起病時、何須对病菓。对有病故、説空無菓、对我故、説無我菓、云々。〕〔柳田達摩 p.233〕

〔21〕病菓無常者、以無常治常。常病既去、無常之菓亦除。〕〔T.38.232a〕

〔22〕「和光接物。無我無人。直至菩提。真性不易。名解脫知見香。」〔T48.353c〕

〔23〕『金剛般若經』岩波本九八頁。なお、この一段は敦煌本にはない。〔慧能研究 p.300〕。

〔24〕「忍辱第一道、先須除我人。事來無所受、即真菩提身。」〔頓悟要門〕 p.101〕

〔25〕「居士嘗遊講肆、隨喜金剛經。至無我無人處、致問曰、座主、既無我無人、是誰講誰聽。主、無對。士曰、某甲雖是俗人、粗知信向。主曰、祇如居士意作麼生。士、以偈答曰、無我復無人、作麼有疎親。勸君、休歷座。不似求真。金剛般若性外絶一纖塵。我聞並信受、總是假名陳。」〔龐居士 p.181〕

〔26〕「蜀賓國王秉劍詣師子尊者前。問曰、師得蘊空否。師曰、已得蘊空。曰、既得蘊空、離生死否。師曰、已離生死。曰、既離生死。就師乞頭還得否。師曰、身非我有、豈況於頭。王便斬之。」〔伝灯録 p.564〕

〔27〕「僧肇法師遭秦主難。臨就刑說偈曰。四大元無主、五陰本來空。將頭臨白刃、猶似斬春風。」〔伝灯録 p.566〕

〔28〕例外的に圭峰宗密(780-841)は多くの無我に関する思想を展開している。しかし、(こ)では実践仏教の教理的裏付けあるいはテーゼ化が頭著であり、それは新たな秩序化といってもよい。また「無我」に關説するのはいずれも教の立場についてであり、禪宗に關する論述の中には無我の用例も見られない。

〔29〕「道流莫錯。世出世諸法。皆無自性。亦無生性。但有空名。名字亦空。爾祇麼認他閑名為実。大錯了也。設有皆是依変之境。有箇菩提依。涅槃依。解脫依。三身依。境智依。菩薩依。仏依。爾向依変国土中。覓什麼物。」〔柳田臨濟 p.129〕

〔30〕「爾若有求皆苦。不如無事。」〔柳田臨濟 p.129〕。なお、「有求皆苦」は達摩の言葉である。〔柳田達摩 p.32〕

〔31〕「爾若能歇得念念馳求心。便与祖仏不別。爾欲得識祖仏麼。祇爾面前聽法底是。学人信不及。便向外馳求。設求得者皆是文字勝相。終不得他活祖意。」〔柳田臨濟 p.73〕