

# 禪思想の淵源

## —起信論研究ノート(2)—

古賀英彦

### 一、眞如と空

主題とする眞如 (Tathata) について、起信論は次のようにいう(引用は『訳注大乘起信論』からする)。

心眞如なる者は即ち是れ一法界なり、大総相なり、法門の体なり。謂う所は、心性は不生不滅にして、一切の諸法は唯だ妄念もうたんに依りて差別有るのみ。若し心念を離すれば則ち一切の境界の相無し。是の故に一切の法は、本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れて、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊す可からず、唯だ是れ一心なるのみ、故に眞如と名づく。(11段)

一切の言説は仮名にして実無く、但だ妄念に隨うのみにして不可得なるを以ての故に、眞如と言うも亦た相有ること無し、謂く、言説の極み、言に因りて言を遣るなり。此の眞如の体は遣る可き有ること無し、一切法は悉く皆な眞なるを以ての故に。亦た立つ可き無し、一切法は皆な同じく如なるを以ての故に。当に知るべし、一切法は説く可からず、念ず可からず、故に名づけて眞如と爲す、と。(12段)

内容を検討する前に、修辭上の問題点に触れておこう。インド撰述か中国撰述かの議論にもかかわってくるのであ

る。論点は、眞如という言葉をも、「眞」という語と「如」という語とに分けて説明したところに在る。

…眞諦しんていもtatataを眞如と訳することがあるのである。故に、眞と如とを分けて解する如きは少なくともその語に関する限りは、その原典が印度的なoriginでないと考えられる。

玄奘げんじやうも弁中辺論べんちゆうへんろんにおいてtatataを眞如と訳している。この「眞如」の語が玄奘におけるtatataの語の一の訳語例である。であるから「眞如」の語を眞と如とに分かつて解釈する仕方のごときは、印度的原典からの訳ではなくして、支那註釈家のな方軌が加味せられたものと思われる。もつとも成唯識論じやういしきろんのフランス訳においてドウ・ヴァレー・プーサン教授は眞如の語に対して「bhūta」+tatataの還元梵語を与え、眞と如との二字に分けて解釈せられたものへ原語的形態を与えようとした。しかしプーサン教授は、成唯識論のフランス訳においては、弁中辺論の梵本を参照しておらないのであり、また「bhūta」+tatataといつてbhūtaの語に括弧かっこを施している点から見ると、プーサン教授も、bhūtaとtatataとを眞と如とに配当することに必ずしも確信を示したものでないのである。(山口益『空の世界』二九頁)

山口氏の文章は、時として梵語さんごの文法を知らないと読めないのではないかと思えるほど難解なのであるが、要するに、普通に眞如の原語だとされる「tatata」は二つの要素に分解することはできない、だからインド撰述であるかどうか疑わしいというのである。

引用の終りのところに出て来た「(bhūta-tatata)」という語は、金剛般若経に用例があり、羅什らしきやう三蔵はその箇所を、如来なる者は即ち諸法の如の義なり。

と訳している。つまり「諸法の如」がそれに当る。ところが後の眞諦三蔵は「眞如」と訳し、玄奘三蔵は「眞實眞如」と訳している。周知のとおり、起信論の翻訳者は眞諦だということになっている。

面白いことに、玄奘もまた起信論と同じ説明の仕方をするのである。(成唯識論九—3頁)

眞とは眞実なることを謂い、虚妄に非ざることを顕わす。如とは如常なることを謂い、変易無きことを表わす。謂わく、此れ(円成実性)は眞実にして、一切の位に於いて常に其の性の如し、故に眞如と曰う。

「円成実性」とは唯識説の用語で、起信論でいう心性つまり心眞如を指す。これは眞実不変であるから眞如といわれるのである。それはよい。しかし「唯だ妄念に依りて差別有るのみ」の一切法が、なぜ眞如と名づけられるのか。

「説く可からず、念ず可からず」と一応理由が述べられているが、それはどういうことであろうか。

ちなみに、眞如が随縁して諸法と成るのだから、諸法には別の体はない、だから眞如というのだという説明は、のちの中国的に変容した仏教の立場からなされるもので、起信論が本来いおうとするところとはかかわりがない。だいいちこの解釈では、「不可説、不可念」の意味が解らなくなる。現に、法蔵の記信論義記では一言も触れられていない。

「不可説、不可念」とは、「言説の相を離れ云云」というのを使い換えたものであるが、いわゆる言語道断心行処滅(言葉の通路は断絶し、心のはたらく場所は消滅している)にはかならず、一切法は不可得——認識の対象として措定できない——つまり空だということである。一切法は空であることにおいて眞如と呼ばれるのである。

弁中辺論にも眞如は空の同意語として挙げられている。(大31—四六五c)

所知の空性の異門は云何ん。頌に曰わく、

空の異門を略記すれば、謂わく眞如と實際と、無相と勝義性と、法界等なること応に知るべし。

論じて曰わく、即ち此中に説くところの所知の空性は、無変なる義に由りて説きて眞如と為す。眞性は常に如にして転易すること無きが故に。

空性もまた心性と同じ理由で眞如と呼ばれるのである。この論理を知るために、まず大乘仏教の基本的立場である心性本浄説の検討から始めねばならない。「心性本浄、客塵煩惱」(成唯識論二—19頁)というのがその教義を表明

する言葉である。意味するところは、心の本性は本来的に清浄なのであるが、常に客塵煩惱によって汚されている、というのである。つまり心は二重構造を持つものとしてとらえられている。二重構造とはいっても、左心室右心室のように分かれているというのではない。水と乳とのようにまじり合っているというのである。<sup>(5)</sup>臨濟録に「祇だ如今一箇の仏魔有り、同体にして分かつたざること、水乳の合するが如きも、鵝王は乳を喫す」(文庫本52頁)というあれである。ちなみに鵝は、中国では白鳥を指すという。

そもそも水は、濁りが去ると澄むが、その澄みは外から来るものではなくて、水が本来的に持っている清浄性が現われたものに過ぎないとされ、煩惱が払拭されたあとの心の澄みも同じ道理で、心性に本来そなわる清浄性が現われるのだということから、水は心性に譬えられる。

これに対して乳は無明煩惱の作用である心識に譬えられる。つまり心は、心識と心性との複合体だと見なされるのである。

弁中辺論は、心の観察を次のように始める。(大31―四六四a)

虚妄なる分別有り、此に於いて二は都べて無し、此中<sup>こ</sup>には唯だ空のみ有り、彼<sup>か</sup>しに於いて亦た此れ有り。

世親の簡潔な偈頌を玄奘が正確に訳したものである。以下釈義がなされる。

「虚妄なる分別」とは、所取(客)と能取(主)との相い待つ関係において成り立つ分別のことである。つまり、主客の相関関係において営まれる日常的な心識の活動が、まず取り出されているのである。しかしこの常識の世界は、唯識親にもとづいて、すぐに覆される。

「此に於いて二は都べて無し」、「此こ」とは虚妄分別、「二」とは所取能取の二である。心識の活動が起こると、識は、一方では所取の境となつて現われ、一方ではそれを認識する能取の識となる。しかるに境はいわゆる唯識所変であつて、幻のように実在しないと理解するのが、唯識観の第一歩である。次いでこの理解にもとづいて、所取の境

を待つてはじめて成り立つ能取の識も実在しない、——なぜなら成立の根拠を奪われるから——と理解するのが仕上げである。ここところは次のように表明される。

此の境は実に非有なり、境無きが故に識も無し。

そもそも虚妄なる分別においては、分別の主役であるはずの主と客とが実在しない。非有であり無である。したがって実際には分別は成り立っていない。だから虚妄不实なのであるが、この非有であり無であることを空という。実質的には虚妄分別は空である。実在しないと云われているのであるが、単に否定的言辭が弄されているわけではなく、実は心性の有が暗示されているのである。心性は靈的な実在であるけれども、無相であるから、積極的に表現(表詮)することができない。そこで消極的な表現(遮詮)を取るようになる、虚妄分別の非実在性つまり空性を媒介として述べられるのである。

「此中には唯だ空のみ有り」、虚妄分別の中にはただ空性のみが有る。「空性が有る」というのは奇異な言い方であるが、心識の空性を通してしか言い表わしえない、心性の有を強調したものである。かくして心性は、空性を自体とするものとして捉えられる。空性を自体とするということは、心性が本来清浄であるということと別事ではなく、この空性は、客塵煩惱の非本来性(客)ということを意味するわけである。

起信論に「一切の諸法は唯だ妄念に依りて差別有るのみ」というこの妄念は、まさしく右の虚妄分別・心識にほかならない。それによつて種々に現われる一切諸法は、当然、空である。しかもこの諸法の空性は、そのまま心性の不變の自体であるから、眞如といわれるのである。しかし心の空性は無相であるから、眞如と名づけても、なんらかの形状を言い表わしているわけではない。「言説の極み、言に因りて言を遣る」に過ぎないのである。

「彼しこに於いて亦た此れ有り」、その空性中においてやはり虚妄分別が有る。唯識観——空観と別事ではない——をくぐつたあと、また常識の世界にもどるのである。これは心の構造が、心性と心識の複合体であるところからくる

必然の帰結であつて、この事實は、起信論においても重要な意味を持つものとして取り上げられている。

## 二、明鏡と覚本

はじめに「起信論研究ノート」と題して文章を書いた時、難解な原文の例として次の一節を挙げた（『禅文化』二〇四号六五頁）。

復次生滅因縁者、所謂衆生依心、意識転故。

復次に、生滅の因縁なる者は、謂う所は、衆生は心に依りて意と意識とに転ぜらるるが故なり。

この文を問題として取り上げたのはこの時が四回目で、そこで紹介したのは拙稿『訳注大乘起信論』の読みと解釈とであつたが、さすがに三度目の正直、読めたと思つて紹介したのに実は読めていなかった。訓読と和訳とはまあ良<sup>い</sup>として、解釈がいただけない（訳注本七四頁）。

「生滅」とは衆生の意識活動にほかならないが、それを操るのは、心つまり阿梨耶識を所依とする意と意識とである。それで（その意と意識との活動を引き起こすものを）「因縁」というのである。

∴後に見るように、因は無明であり、縁は境界であるとされる。（いま意を因とするのは）「心の能動性」の根本は無明だからであり、（意識を縁とするのは）意識がもつばら境界をよりどころとして活動するからである。

右の文中の（～）内のものは附け足さなければならぬ、（～）内のものは取り除かなければならぬ。前稿にも述べたように、内からはたらきかけるものが因であり、外からはたらきかけるものを縁とするのが起信論の原則であるから、当然こうでなければならなかつた。<sup>(6)</sup>文字面にとらわれて、奥底にあるものを見過した失敗である。

この原則は、覚体の相を明鏡に譬えるところでも守られている（訳注本28段以下）。様態に<sup>に</sup>応じて、（一）如<sup>に</sup>実<sup>じつ</sup>空<sup>くう</sup>鏡、

(二)因薰習鏡、(三)法出離鏡、(四)緣薰習鏡の四つの名で呼ばれている。

「覚体<sup>(7)</sup>」とは「仏体<sup>(8)</sup>」とも訳され、覚の当体を意味する。臨濟録に次のようにいう(文庫本八五頁)。

你言う、三十二相八十種好は是れ仏なりと。転輪聖王も応に是れ如来なるべきや。明らかに知んぬ是れ幻化なることを。古人云く、如来拳身の相は、世間の情に順ぜんが為なり。人の断見を生ぜんことを恐れて、權に且く虚名を立つ。仮に三十二と言う、八十も也た空声なり。有身は覺体に非ず、無相乃ち眞形、と。

緣薰習鏡とは、相好を具した仏として、外から衆生にはたらきかける有りさまをいい、因薰習鏡とは、無相の眞如として内面にあつてはたらきかける有りさまをいう。

二つには因薰習鏡、謂わく、如実に不空なるなり。一切世間の境界は悉く中に於いて現じて、不出不入、不失不壞にして常に一心に住す。一切法は即ち眞実の性なるを以てその故に。

又た一切の染法の染する能わざる所なり、智体は不動にして無漏を具足し、衆生に薰ずるが故に。(30段)  
前半について次のように解説している。

眞に実在するものは不生不滅の一心のみなのであるが、衆生は妄念を起こして分別の世界を現出する。しかるにこの分別の世界は一心の外に出るものではない。それはちようど森羅万象が虚空のうちに存在するようなものである。

しかも虚妄分別によつて産み出された個個の存在の、その眞実相を知るのは仏智のみである。なぜなら衆生の分別は常に虚妄だからである。したがつて諸法の本性は、仏智の眞実に照らされて始めて明らかになる。そこで「一切法は眞実を本性とする」といわれるのである。

これは論の述べるところに随つて筋を辿つたものであるから、間違つてはいないであらう。しかし肉付がなされていないため、説得力に乏しい。

たとえば「一切法は眞実を本性とする」とはどういうことか、その意味するところが最近になって、やっと解りはじめたばかりである。これはおそらく金剛經十七において「一切法は皆な是れ仏法なり」と表明される教説を背景とするであろう。世親の注釈に二訳あり、菩提流支訳ではこの箇所について、

此は何の義を明らむるや。一切法は眞如の体なるが故に彼の法は如來の證する所なり。是の故に一切法は仏法なり。(大25―七九一b)

といい、義淨訳では、

此は何の陳ぶる所ぞ。一切法は眞如を以て自性と為すに由り、此れ乃ち但だ是れ仏の覺悟する所なるのみ。是の故に一切法は名づけて仏法と為すなり。(同八八一a)

という。一切法が眞如を体とし自性とすることは、如來の覺によつて始めて明らかにされたから「一切法は皆な是れ仏法なり」といわれるのである。この眞如は前節で見たように「一切法空」ということを意味し、「諸法実相」<sup>⑩</sup>にはかならない。智度論七十九に次のようにいう(大25―六一八b)、

諸法実相には種種の名字有り、或いは空と説き、或いは畢竟空と説き、或いは般若波羅蜜と説き、或いは阿耨多羅三藐三菩提と名づく。

空<sup>①</sup>については智度論三十一に十八空義の解説があるが、基本になるのは「性空」という概念で、これは自性空と同じものであり、「性自爾(性として自ら爾り)」「本来常爾(本来常に爾り)」「(二九二b)と説明されている。つまり一切法は自然法爾に空だとされるのである。しかも銘記すべきは「有仏無仏、諸法は常に性空相に住す。性空相即是涅槃」(七三〇b)とされることである。「安穩にして常樂なる涅槃」(二八九a)なのである。だから「一切世間法中には皆な涅槃性有り」(二九八b)といわれ、「一切法の性空なるは是れ諸仏の眞法なり。若し是の法を得れば則ち名づけて仏と為す。是の性空を離るれば則ち無道無果なり」(六八九b)といわれる。

諸法実相は「如と法性と實際」の三事に分けて考察される（智度論四十九、大25—二九七b）。「如」とは眞如に相当する羅什三藏の訳語である。「復た次に舍利弗よ、菩薩摩訶薩は、一切諸法の如と法性と實際とを知らんと欲せば、当に般若波羅蜜を学ぶべし」という大品般若經の文を引いて、次のように論じる。

諸法の如に二種有り。一つには各各相、二つには実相なり。

各各相なる者は、地の堅相、水の湿相、火の熱相、風の動相の如し。是くの如く等しく諸法を分別するに、各自に相有り。

実相なる者は、各各相中に於いて分別して実を求むるに不可得なり。…是くの如く地相を推求するに則ち不可得なり。若し不可得ならば、其の実は皆空なり。空なれば則ち是れ地の実相なり。一切別相も皆な亦た是くの如し。是れ名づけて如と為す。

「本の如くにして異ならざるを是れ名づけて如と為す」（二九八c）といわれるように、変異しないということが眞如の語の意味するところであった。一切諸法のそれぞれに相があることは（各自有相）、不変の事実として認められる。しかるにそれぞれの相の中に実法を求めると不可得である。故に実法は空無である。これがとりもなおさず一切別相の実相であり、これもまた不変の事実である。

法性なる者は、前説の如く各各法空にして、空に差品有るを是れ如と為し、同一空為るを是れ法性と為す。

「空に差品有る」というのは「色即是空、空即是色、受想行識亦復如是」というようなものである。「同一空為る」というのは「五蘊皆空」というようなもので、「一切法の実相をは名づけて法性と為す。是の故に一切法は皆な法性中に入る」（六九二a）といわれる。「如」のところでは有相に焦点があつたが、ここでは空相が中心となっている。

是の法性にも亦た二種有り。一つには無著心を用いて分別せる諸法なり。各自に性有るが故に。二つには無量法に名づく、所謂の諸法実相なり。

實際なる者は、法性を以て実と為し、證するが故に際と為す。阿羅漢を名づけて實際に住すと為すが如し。

「實際」とは「先に説きしが如く法性をば実と名づけ、入處をば名づけて際と為す」(二九八c)というように、法性に悟入した境地のことである。要するに法性が中心なのであるが、まず「無量法」について、小品般若經七に次のようにいう(大8—五六六c)。

無量なる者は諸の量數を過ぐ。須菩提よ、無量なる者は即ち是れ空義なり。

「空義」というのは空性に相当する羅什の訳語である。「量」とは認識や計量の基準のことであるから、それを超過しているというのは、空性は認識や計量のわくにはまらないということである。空という語にしばしば附加される「不可説」「不可得」「無所得」「無所取」「無分別」「無別異」などの言葉は、諸法実相のこの性質を言い表わすものにはかならない。

「無著心」というのは「不動心、不念心、不戲論心」(七二四c)ともいわれ、金剛經十に、

諸の菩薩摩訶薩は應に是くの如く清淨心を生ずべし。應に色に住して心を生ずべからず、應に声香味触法に住して心を生ずべからず。應に住する所無くして而して其の心を生ずべし。

といわれているところの「無所住心」「清淨心」のことである。これを用いて分別された諸法とは何か。これはまさにいま問題にしている「眞実を本性とする一切法」にはかならない。

智度論九五に次のような問答がある。(七二七c)

問うて曰わく、諸仏は日の出でたるが如し。高き者をして下からしめ、下き者をして高からしむる能わず。但だ能く万物を照明して、有眼の者をして別識せしむるのみ。諸仏も亦た是くの如し。亦た諸法の相を転ぜず、但だ一切智を以て照らし、人の為に演説して知らしむるのみ。汝は何を以ての故に言うや、若し仏の諸法を分別せざれば、云何んぞ地獄乃至十八不共法有ることを知らん、と。如今、畜生等は現に目のあたりに見る所にして、

人は皆な識知す。何ぞ仏の説くことを須いん。

この議論は、一切法は空であつて平等無差別であり、一相無相ならば、凡夫も諸仏も差別がないことになる。では「利益衆生」ということはどうなるのかという疑問に始まっている。しかるに「唯だ仏のみ是の力有りて、空無相中に於いて、是れ凡夫なり是れ聖人なりと分別す」と答えられたことに対して、分別などは「唯だ仏のみ」でなく当り前に誰れもがやっていることであつて、ことさら仏の分別に待つ必要はないではないかというのである。

答えて曰わく、仏は好醜の諸相を作さずと雖も、而も演説して人に示す。

知に二種有り、一つには凡夫の虚妄知、二つには如実知なり。畜生等の相を知るは是れ凡夫の虚妄知なり。仏は実相を知るが為の故に、仏の諸法を分別せざれば、云何んぞ地獄等有ることを知らんと言へり。

問題は分別知のはたらきの違いに在る。単に畜生等の相を知るのは凡夫の虚妄分別である。なぜ虚妄なのかというと、諸法実相を知らないからである。これに対して諸仏は実相を知っているから、諸法を如実に分別することができ、そこで眞実に識知するためには諸仏の分別に待つ必要があるといったのである。

諸法実相を離する者は、眼に畜生等を見ると雖も、亦た如実に其の相を知ること能わず。

如し牛角足尾等の諸分辺しよぶんへん和合して、更に牛法の生ずること有らば、是れ一と為す。諸分は多にして牛法は一なり。一は多と作らず、多は一と作らず。

有る人言わく、此の説は非なり。此の諸分を除きて、応に更に牛法の力用の見る可きもの有るなるべし。

有る人の批評は、牛の部分とは別に牛という存在があると考えるのは間違いだというのである。

牛法は衆分しよぶん和合するより生じ、而して牛法は衆分に異ならず。何を以ての故ぞ。此の衆分の合するを見るが故に、名づけて牛を見ると為し、更に余物の牛と為るを見ざればなり。

牛というものは部分の和合によって生じているのであり、部分と別個の存在なのではない。なぜかといえは、部分

の和合を見るから牛という認識が生じるのであって、部分とは別に牛を見ているわけではないからである。

いま「牛法」は各各相の代表としての色法に、衆分は有相と空相（実相）とに当たるのである。つまり色法は有相と空相との和合としてとらえられるのである。この構造は「色如非色非離色」（七二七b）という語によって、図式的に表わされる。

色の如は、色に非ず（||色即是空）、色を離れず（||空不異色）

この考えは般若経にもとづいている。

須菩提よ、汝が意に於いて云何ん。是れ色相は空なりや、乃至諸仏相は空なりや。世尊よ、実に空なり。

須菩提よ、空中に各各相法は可得なりや。謂う所の色相乃至諸仏相なり。須菩提言わく、不可得なり。

仏言わく、是の因縁を以ての故に、当に知るべし、諸法平等中には、凡夫人に非ず、亦た凡夫人を離れず。乃至仏に非ず、亦た仏を離れず。（七二五c所引）

「諸法平等中」と一切法「空中」とは同じことである。

先に処処に説く、諸法は即ち是れ平等相なり。平等は即ち是れ諸法実（相）にして、名は異なりて義は同じ。

色の如は色に非ずして色を離るるに非ず、と。（七二七b）

諸法実相中において、色の如実相は、色に非ず色を離れず。色即是空、空不異色。「空不異色」は空即是色といっても同じであるが、色以外に空という何物かがあるのではないということをはっきりさせるためには「空は色に異ならず」を用いた方が解りやすいであろう。<sup>(16)</sup>

先の議論は続く。

異なる者は一を破し、一なる者は異を破す。不一不異は一異を破す。若し一異無くんば何ぞ不一不異有らん。

（七二八a）

色と空との和合の構造を、不二不異の關係においてとらえようとするのである。「不二」とは、色と空とが一体ではないことをいう、つまり色即是空である。「不異」とは、色と空とが別体ではないことをいう、つまり空不異色である。

問うて曰わく、若し皆空ならば、何を以て一切法の種種の名字を説くや。

答えて曰わく、若し聖人の但だ空のみを説かは、道を得ること能わじ。因る所無く、厭う所無きを以ての故に。(智度論三二、大25—二九四b)

先の議論は続く。

若し是の諸法平等中に入らば、爾の時に始めて如実に牛相を得ん。是の故に言えり、若し仏の諸法の相を分別せず、二諦を説かざれば、云何んぞ善く畜生等を説かん、と。謂う所は、平等に於いて、不動にして而も諸法を分別するなり。不動なる者は、諸法を分別する時、一異の相に著せざるなり。(七二八a)

諸法実相に悟入することによって、はじめて如実に色相を認識することができる。そこで眞実の識知を得るためには、諸仏の分別に待つ必要があるといったのである。

復た次に、諸仏の法は寂滅相にして無戲論なり。此の中に若し地獄等の相有りと分別すれば、名づけて寂滅不二無戲論法と為さず。仏は寂滅不二相を知ると雖も、亦た能く寂滅相中に於いて、諸法を分別して而も戲論に墮せず。(七二七c)

ただ諸仏の識知する法は寂滅しており、無戲論である。そこにおいてももし地獄等の相があると分別するならば、もはや寂滅不二無戲論法ではない。しかし諸仏は寂滅不二相を知りながら、一方で、諸法を分別して戲論に墮しないのである。

諸仏は諸法実相を離れない如実知によって分別する。これがつまり「無著心を用いて諸法を分別す」ということで

あり、分別された諸法について起信論が「一切法は眞実を本性とする」と言明するゆえんである。

しかるにここには難問がひそんでいる。「諸法を分別して而も戲論に墮せず」という。「戲論」とはつまるところ言葉のことである。「諸法を分別して」「人の為に演説して知らしむる」ためには言葉によるほかはない。すると諸仏は言葉を用いながら言葉に墮在しないということになる。この諸仏の示した軌範は、のちに唐の時代の禪僧の逆説的パラドキシカルな行李あぐり——たとえば「夜行を許さざれども、明に投じて須らく到るべし」——を導き出すことになる。そこには即今とか如今とかいわれる、生々しい現実が伴うであろう。

面白いことに、諸仏にも寿命があるといわれている。「処処の国土中に、衆生の寿命の長短に随つて其の形を受く。釈迦牟尼仏の如きは、此の国土に於いて寿命は百年なり」(六九八b)。

馬祖道一ばそどういつに「日面仏にちめんぶつ、月面仏がちめんぶつ」という遷化の時の言葉があるが、入矢先生の解釈は晩年に変わって、「それ、仏にさえも寿命の長短があるのだ」という超然たる心境であろう、といわれている。<sup>(2)</sup> ちなみに「一切法は皆な是れ仏法」というのは、馬祖の思想の一面でもある。

註

- (1) 大8—七五一 a
- (2) 大8—七六五 a
- (3) 大7—九八三 c
- (4) 仏教大系本七七頁
- (5) 撰大乘論本上(大31—一三六c)「此の聞熏習もんくんじゆつは為た是れ阿頼耶識あらいえしきの自性なりや、為た阿頼耶識あらいえしきの自性に非ざるや。若し是れ阿頼耶識あらいえしきの自性ならば、云何

んぞ是れ彼の対治の種子なる。若し阿頼耶識あらいえしきの自性に非ざれば、此の聞熏習もんくんじゆつの所依は云何に見る可きや。乃ち諸仏の菩提を證得するに至るまで、此の聞熏習もんくんじゆつは一種の所依に隨在して転ずること、異熟識中に寄在して、彼と和合して俱ともに転ずること、猶お水と乳との如し。然れども阿頼耶識あらいえしきなるには非ず、是れ彼の対治の種子の性なるが故に。」ここは染汚識ぜんごしきであるアラヤ識を浄化する浄心はどこから生まれるの

か、ということが問題となっている。それは仏陀の教えを聞くことによる薫習から生まれるのであるが、この間薫習は、衆生が菩提を得るまで「一種の所依」(眞如以外ではありえないであろう)に隨在し、アラヤ識と和合して転ずるといふ。その和合の様子が水と乳とのようであるといわれる。

(6) 「生滅」とは衆生の意識活動にはかならないが、それを操るのは、心つまり阿梨耶識を所依とする意と意識とである。それでその意と意識との活動を引き起こすものを「因縁」といっているのである。…後に見るように、因は無明であり、縁は境界であるとされる。

「心の能動性」の根本は無明だからであり、意識がもつばら境界をよりどころとして活動するからである。

(7) 梵語は (Guddhava)。大乘莊嚴經論では「如来の自性である」とされる。拙稿「仏性思想の変遷—インド仏教から中国仏教へ—」(禪文化研究所紀要30号)二頁参照。

(8) 起信論にも「問うて曰わく、上に法界は一相にして仏体は無二なりと説けり。何が故ぞ唯だ眞如を念ずるのみならずして、復た諸善の行を学することを求むることを偈る」(89段)という用例があり、「法界」「眞如」と等置されている。

(9) 菩提達摩四行論流通分釈にいう「志禪師曰わく、一

切法は皆な是れ仏法なりと見れば名づけて法眼淨と爲す。施為拳動皆な是れ菩提の心に隨い、直に仏道に至るまで驚くこと莫く畏ること莫く、処処に皆な正し。心の簡括する有らば即ち邪なり。若し能く安心せば、邪に処して卓一し不動に住す、亦た即ち是れ道なり」。

(10) 智度論九十(大25—六九二a)「一切法の実相は名づけて法性と爲す。是の故に一切法は皆な法性中に入る。色性の実相は即ち是れ法性にして同一性なり」空について語るとき常に誠められるのは、空という何物かが有ると考えてはならないということである。これはいわゆる空見としてしりぞけられる。「大

聖の空法 (śūnyatā) を説けるは、諸見を離せしめんが爲の故なり。若し復た空有りとするならば、諸仏の化せざる所なり」(中論観行品第十三第九偈)。その用心のために「空亦復空」といふことがいわれる。智度論三十一に次のような問答がある(大25—二八八a)。

問うて曰わく、空と空空とは何等の異り有りや。  
答えて曰わく、空は五受衆を破し、空空は空を破す。

問うて曰わく、空若し是れ法ならば、空は已に破

せりと為す。空若し法に非ざれば、空は何の破する所ぞ。

答えて曰わく、空は一切法を破せば、唯だ空のみ在ること有り。空は一切法を破し已れば、空も亦た応に捨つべし。是を以ての故に是の空空を須う。

畢竟空とは一切法を破して遺余なからしむるものなのであるが(二九〇a)、「人の牢獄に閉在され、牆を穿ちて出づるを得るが如き、破壁是れ空にして更に異空無し」(七二八b)といわれるように、破れて無に帰した壁が空なのであって、それ以外に空と呼ばれる何物かが有るのではない。「色即是空、空不異色」である。

ちなみに唐代の禪者龐居士の遺誡もこの点をめぐるものであった。「但だ願わくは諸の有とする所を空じ、慎みて諸の無とする所を突とする勿れ。好く世間に住せよ、皆な影響の如し」

(12) 起信論に「一切法は本より已来自ら涅槃す」(訳注本九十五段)というのはこの考えもとづくものである。また「一切衆生は本来常住にして涅槃に入る」(同三六段)というのも同様で、この場合は同相つまり眞如として平等の相を持つことからそういわれるのであるが、「諸法は平等にして畢竟空なり」(七二九a)「平等性空」(七三〇c)などの考えにもと

づくであらう。

(13) 「道果なる者は、謂う所は、諸法は実に出生すること無く、一相無相にして寂滅涅槃せるなり」(七二六a)。「一相」とは一空相のことであり、不生不滅であるから「無相」である。「又た仏は二辺を遮して中道を説く。謂う所の二に非ず、不二に非ずなり。二法は各各別相に名づけ、不二は一空相に名づく。是の一空相を以て各各別異相を破し、破し已る事訖りて還た不二相を捨つ。是れ即ち是れ道是れ果なり」(七二七a)

(14) 智度論三二には次のような問答がある(二九三c)。問うて云わく、云何にしてか一切法は有相なる。答えて曰わく、一切法には好有り醜有り、内有り外有り。一切法は有心より生ず、故に名づけて有と爲す。

問うて曰わく、無法中云何にしてか有相なりと言ふ。答えて曰わく、若し無法ならば名づけて法と爲さず。但だ有を遮するを以て、故に名づけて無法と爲す。若し実に無法有らば則ち名づけて有と爲す。是の故に一切法は有相なりと説く。

最初の問いは「若し皆空ならば、何を以て一切法の種々の名字を説くや」(二九四b)というのと同じ

- である。はじめから無法であるならば取り付くくしまもない。ただ有を遮遣し否定するために、皆空、無法というにすぎない。もし無法が実有ならば、無法は有となつてしまい、空を説くことは無意味となる。どこまでも有との相待関係において成り立つ〔無は有に因りて生ず〕六二五b)のであるから、一切法は有相であるとされるのである。この考えのもとでは、阿毘達磨の教学はそのまま有効となる。
- (15) 前に引用した起信論の文中「智体は不動にして」というのはまさにこの不動心のありさまをいうのである。
- (16) 智度論九十にいう「菩薩摩訶薩の性空波羅蜜を行ずるとき、色等諸法の相の若しくは空なる若しくは不空なるを壊せず。何を以ての故ぞ。是の色の性空の相は色を壊せざればなり。謂う所は、是れ色はれ空〔是色是空〕色そのものが空に外ならない)なるなり」(六九五b)
- (17) 注(14)参照。
- (18) 智度論九十に引く經文にいう「第一義中には色有ること無し、乃至阿耨多羅三藐三菩提有ること無く、亦た阿耨多羅三藐三菩提を行ずる者無し。是れ一切法は皆な世諦を以ての故に説く。第一義には非ざるなり」(六九五c)。また九五にいう「須菩提よ、是

- の有為法と無為法とは、是の二法は不合不散にして無色無形、無対にして一相所謂無相なりとは、仏は亦た世諦を以ての故に説き、第一義を以てするには非ず。何を以ての故ぞ。第一義中には身行無く、口行無く、意行無きも、亦た身口意行を離れては第一義を得ざればなり」(七二五c)
- (19) 智度論九五にいう「余処に説くらく、二法は是れ凡夫法にして、不二法は是れ賢聖法なりと。毘摩羅詰經の不二入法門中に説くが如し」諸の賢聖は無二法を讚歎すると雖も、著せざるが為の故に、是の法を用いて得道得果す。是の法を用いて無道無果なるは即ち是れ戲論なり。無戲論は是れ平等法なり」(七二七a)。注(13)参照。
- (20) 智度論九十にいう「若し無明の因縁更に其の本を求むれば、則ち無窮にして、即ち辺見に墮して涅槃道を失せん。是の故に応に求むべからず。若し更に求むれば則ち戲論に墮す、是れ仏法なるには非ず」(六九七a)
- (21) 『庭訓往来 句双紙』一八二頁。