

「如来の深い思い」

常 盤 義 伸

この小論で私は、「深い落着き」(漢訳で「三昧」と言われているもの)とか「深い思い」(「禅定」と言うこと)の究極が一体どういうものであるかを考えたい。私が「深い落着き」「深い思い」として示すものサンスクリット(samādhi: dhyanam)は、覚者の教えでは究極を表わすばあい区別なしに用いられているようであるので、ここでも同義語として使用することにする。

以下の小論で簡単に究明するように、「深い落着き」「深い思い」の究極は、我々人間の何か特殊な状態というよりは、むしろ、これこそ我々のもともとのあり方であって、我々がふつうのあり方と考えるものの方が実は特殊な状態であり、それだからこそ、それが我々の特殊なあり方からの解放となるものである。しかもそれへの解決の方向は、外に超越するとか内に沈潜するとか、あるいはこのままに留まるとかという、すべて何かであるあり方が破綻を呈したその直下とか脚下とか本来の私とか言われるところであるので、これを「深い落着き」と言い、またこれが単なる静止ではなく、我々のふつうのあり方(日常)を本来の意味での「ふつう」(平常)のあり方ではないとする根源的批判と、これを本来のあり方に開眼させる願いを発動してくるものであるという意味でこれを究極の「深い思い」と呼ぶことになる。従って、究極の「深い落着き」は究極の「深い思い」となって働くのが自然で、両者は別のものでは

ない。そういう究極の「深い落着き」「深い思い」が我々人間の本当のあり方であると考えられる。

右のような事柄の究明を私は、漢訳で『入楞伽經』と呼ばれる、五世紀初めのインドの覚者の教えのテキスト、『ランカーに悟入することを説く經』によって進めて行きたい。私が特にこのテキストを取上げる理由は、覚者の教え以外のインドの伝統的な宗教で、意識の活動を静めて一時的にでも意識が停止し、「無想定」「滅尽定」と言われ、あるいは“trance”と呼ばれる状態に入ることをもって究極とする修行法、つまり四段階に「深い思い」を深めて行く、一般に「四禪〔定〕」と言われる方法を、この經が根源的に批判して、「如来の深い思い」(「如来禪」)を究極とするからである。この經が中国の禪者たちの修行の指標とされてきたのは、極めて自然である。すなわち、この經は、究極の「深い思い」にある如来が迷妄に苦しむふうの人間を直指して、それが「如来を産む母胎」(「如来藏」)だとする、と指摘するのである。

「如来の深い思い」において始めて、ふつうの生死的人間の本来が「如来を産む母胎」であることを明らかに見るとする『ランカーに悟入することを説く經』の立場が、『華嚴經』「如来性起」の章の有名な一節、

「如来の智慧、無相の智慧、無礙の智慧具足して衆生身中にあり、ただ愚癡の衆生、顛倒の想に覆われて知らず見ず信心を生ぜず。その時如来、無障礙清浄の天眼をもって一切衆生を觀察し、観おわってかくの如き言をなす。奇なるかな奇なるかな、云何ぞ如来の具足する智慧、身中にありて、しかも知見せざる。我まさにかの衆生をして聖道を覚悟せしめ悉く永く妄想の顛倒と垢の縛を離れしめん、と」(T9, No. 278, p. 624 a)

と深く通じていることは言うまでもない。

「如来を産む母胎」という発想については私は、これがいわゆる「仏伝」に由来することを踏まえてある程度系統立てて検討してきたつもりである。ここでもそれを前提として、同じく「仏伝」の系列に位置づけられる『勇ましく進む深い落着きを説く經』(『首楞嚴三昧經』)の原典理解に基づき、「勇ましく進む深い落着き」と呼ばれる「深い落

着き」「深い思い」の究極のあり方を、一そう具体的に私たちの現実との関わりにおいて求めて行きたい。
小論の最後は『大乘起信論』に言う「真如」の「深い落着き」の簡単な考察で結びたい。

目 次

- 一 深い落着き (samādhi)、「三昧」・深い思ふ (dhyānam)「禅定」の究極は、我々の究極のあり方である
- 二 『ランカーに悟入することを説く経』(Lankavatara sutram)『入楞伽経』の「如来の深い思ふ」(tathāgatam dhyānam)「如来禅」は、中国禅宗の伝統において禅宗の禅とみなされている
- 三 『ランカーに悟入することを説く経』の四種の深い思ふ (caturvidham dhyānam)
- 四 「如来の深い思い」と「如来の母胎」
- 五 『大きな出来事』(Mahāvastu) の「わゆる」母胎に住する如来」から『勇ましく進む深い落着きを説く経』
Sūrangama samādhi sūtram 『首楞嚴三昧経』への展開
- 六 「勇ましく進む深い落着き」(sūrangama samādhi) は、外ならぬ今日の世界に自覚されるべきものである
- 七 補足『大乘起信論』の「寂」(samahā)「止」

一

- 3 「如来の深い思い」
『入楞伽経』の梵本 *Lankavatara sutram* (ランカーに代表される未覚の現実世界の本来のあり方に悟入することを説く経) は、第二章に一〇八の問いを挙げるうちのひとつとして、「ともに本来の自己にめ覚めることを誓うもの」たち (Bodhisattvāḥ) の一人、マナーマテヤ (Mahamati 大慧) が尋ねる。
「私たちは、どうすれば落着くのでしょうか。」

samādhyaic katharṇ cittam, (Nanjo ed. p. 2-4, II, k 19c)⁽¹⁾

この質問は、分析すれば次の二点からなる。

(1) 自・他、生・死の不安に苦しむ「私たぢ」(cittam)の本来のあり方は、どんなものか。

(2) 深い落着き(samādhī)または深い思い、(dhyanam)の究極は、どのようにして得られるのか。

覚者・世尊は、この経では一〇八の問いに対する答えとして一〇八の対句を挙げられたことになっている。実際には対句の数は一〇八には少し足りないだけでなく、どの句がどの問いに答えるものであるのか、またその句―肯定・否定の対句―をどのように解することが答えとなるのかについての説明は、一切なされていない。私は、この経が、『金剛石を砕く空智の究極を説く経』(Vajracchedikā prajñā-pāramitā sūtram 『能断金剛般若波羅蜜多経』)の立場を踏まえている点を考慮して、⁽²⁾上に引用した問いの内容を構成する二問の答えになるものとして、次の二句を、私の理解を示しながら引用したい。

(1) 私たちは本来無相です。それゆえ私たちが私たちの本来の自己にお互いにめ覚めることを助けあうようにと、私たちの無相の自己がこうしてお互いの姿を仮りにとっているのです。

citapadān-acitapadān, (N 34) または

sattvapadān-asattvapadān. (N 35, II.)⁽³⁾

(2) 私たちの本当の自己の究極的平等性において深く落着いて考えることは、何かにおいて落着き何かを深く考えるということをも離れています。それだからこそ深く落着いて考えることになるのです。

dhyānapadān-adhyānapadān. (N 36, II.)⁽⁴⁾

以上の二つの表現を合わせることで初めの問い、私たちはどうすれば落着くのか、に対する答えとなると考えられる。同じことを別の表現を通して考えれば次のようになる。

すなわちこの『ランカーに悟入することを説く経』を私が理解するところでは、私たちが究極の落着きを得て苦惱から解脱することになる理由として二点が挙げられる。その一は、私たちが、自分と他者とを苦しめるのは私たちが自分の本来のあり方に無知なためであるけれども、私たちの本来は虚妄、迷妄を離れて真に創造的であることであり、*tathāgatartha-ālayavijñāna-gocarāḥ*, (N 222, VI)⁽⁶⁾

その二は、私たちは、自分の外の世界として現われているものが自分に外ならないと悟ることによって、私たちの分別の根拠が完全にひっくり返って苦惱から解脱し究極の落着きを得るということである。

svacitta-dīpīya-bāhyārtha-parijñānād-vikalpasāśraya-parāvṛtīr... mokṣo. (N 233, VI)⁽⁶⁾

『ランカーに悟入することを説く経』は、このように深く落着いて本来のあり方にめざめていることを「如来の深い思ふ」(*tathāgataṃ dhyaṇam*, N 97-98, II)「如来清浄禅」「如来禅」⁽⁷⁾と名づける。その理由は、あらゆるものを苦惱から解放したいという慈悲ないし人類の本来の誓願によって他者のために自由に働くことがこの落着きによって可能になるからである。しかもこの深く落着いていることのほかに、私たちの本来の自己というものが別にあるわけではない。深い落着きということは、単にそれによってある目的を達成する姿勢あるいは手段というものではなく、それが私たちの本当のあり方、主体そのものなのである。究極の落着きとは、目的を達成するためのあり方であるというよりは目的そのものが現在するという事である。手段と目的とが別々であっては、目的は達せられない。すなわち、深く落着いてあることが私たちの究極のあり方である苦惱の滅(*nirvāṇam*)に至る手段にすぎないならば、目標に至るといふことはありえない。また究極の落着きというものが単なる目的であるならば、それが私たちの現実の時と所において実現するといふことはありえない。

上に述べた二点、すなわち私たちが本来虚妄を離れているということ、そして私たちが本当の自己の本来の自由を悟る方法としての深い落着き、深い思いは、それが私たちの本当の自己にはかならないこと、この二点は、私たちが

現代世界において、何か特定の立場にではなく全人類の立場に立ち、歴史を作られた形に拘束されずに創造し、しかも作る働きそのものにも拘束されないことを意図する上で、どうしても無視できないことであると思う。以下に「如来の深い思い」の意味をもう少し詳細に検討して行くことにする。

二

十二世紀の終りごろ日本の天台宗の僧、栄西 (A. D. 1141-1215、伝統的にヨウサイまたはエイサイとも呼ばれる) が二回にわたる入宋 (1168-8、1187-91) のあと日本に禅宗の禅を唱導し始めた。しかし間もなくして西暦一九四年 (建久五年) に天皇の政府は国内に禅宗が独立した宗派として行われることを禁止する勅令を発した。栄西はこれに抗議して自分の考えを政府の役人に伝えるとともに、一一九八年 (建久九年) 漢文で『興禅護国論』を記し、朝廷に提出して、結果的には先の禁止令を撤回させることに成功した。栄西のこの努力によって日本は、禅の真理に自らを開くことになった。

この『興禅護国論』の中で栄西は、『楞伽經』の四種禅の第四、「如来清淨禅」すなわち上に言う「ランカーに悟入することを説く経」の「如来の深い思い」こそは禅宗の禅であるとして、何度もこれに言及している。

栄西のこの論文は「十門」に分けられ、そのうち第三門で二回 (大正新修大藏経卷八十 No. 2543, p. 8 b)、『第六門』一回 (p. 10 c)、『如来禅』こそは禅宗の禅であると述べ、第七門では「仏禅」といふ (p. 11 b)、『また四種の禅のさいご「如来清淨禅」こそは禅にはかならないとする (p. 12 b)。

- (1) 「今之禅宗者清淨如来禅也」「問曰此禅宗於戒定慧中何耶、答曰此是如来禅也不立文字也」
- (2) 「謂此禅宗不立文字教外别伝也…其証拠散在諸経論中、且出少分以成一宗之証…楞伽經云如来清淨禅」
- (3) 「又楞伽經有四種禅、一愚夫所行禅、二者觀察相義禅、三者攀縁如実禅、四者如来清淨禅、謂入如来地行自覺聖

智相、是禅相也」

栄西は、自分を釈迦牟尼の弟子、摩訶迦葉を第一祖とする中国禅宗の臨済宗黄竜派第五十三世と称する。栄西が『入楞伽經』の「如来清浄禅」をもって禅宗の立場としたことは、中国における禅宗の伝統を示すものと言わなければならない。

中国では馬祖道一（A. D. 709-788）の語録によれば、馬祖は『入楞伽經』の説く「自心」（svacittam）すなわち本来の自己を説教の基本においた（『四家語録』巻一、五左）が、この本来の自己にめざめた人のあり方の本質として「如来清浄禅」を挙げる（同九左）。そしてこれこそは彼のいわゆる「平常心」すなわち、煩惱の波を「平」げ恒「常」に無生死に生死するよく落着いた自「心」として「生死心」を克服したあり方である。（同七左）

「祖師禅」という語は「祖師」の「禅」ということで中国の禅者の間で用いられたが、その中国禅宗の初祖は、インドから「如来禅」を伝えるために第六世紀に中国に來たと伝えられる菩提達摩である。彼が遙々西から中国にやっ来て来たその真意は何かを問う「如何是祖師西來意」が、中国禅者の相互参究の問答に数多く現われることは周知のことである。

菩提達摩以外でも、第二祖慧可から第六祖慧能にいたる五人の伝灯の禅者たちも、「祖師」として尊敬された。日本の曹洞宗の開祖とされる道元（A. D. 1200-53）は、摩訶迦葉以来、自分の師、曹洞宗の如浄に至るまでの、正法眼蔵を正伝するすべての伝灯の禅者を祖師と呼んだ。（『仏経』「仏祖」参照）

このことから私たちは、「祖師禅」の語がインド、中国、朝鮮、日本、そして世界の他の国々に伝えられて行く「如来の深い思い」「如来禅」を指すことを知るのである。

このような理解を否定する禅者が中国に現われた。すなわち馬祖道一の第三世に当り瀛山靈祐（771-853）の弟子の一人である仰山慧寂（807-883）である。仰山は、「如来禅」と「祖師禅」とを比較して如来禅は祖師禅に劣るとした。

仰山の師、瀧山の弟子に香嚴智閑（?888）があり、「博聞利弁才学無当」であったが、瀧山から見れば「浮学未達根本、未能制其詞弁」であったので、父母から生まれる以前の「未識東西本分事」を言えと師から求められて香嚴は、言葉と意識との窮するところがそれだと会得するに至らず苦しんでいるうちに、香嚴山の慧忠国師の遺跡で庭の草木を取除く作業中、瓦礫を打ちとばすということがあった。そのさい香嚴は笑いをこらえ切れずに吹き出し、大悟して偈を作った。このことは、よく知られている。香嚴は悟境を偈に表わした。

「一擲の中に何と、外というものが無い

これは修行して守るといふものではない

至る所に至った跡が残ることなく

聞こえず見えない振舞いこそは

十方の達道の人々が皆称揚して

これこそ上々のはたらきと言う」

一揆忘所知 更不自修持 処処無蹤跡 声色外威儀 十方達道者 咸言上上機（『祖堂集』卷十九、中文出版社 p. 354b）

仰山は、香嚴がこの偈を予め作っておいたのではないかと怪しみ、自分のその疑いを直接相手に投げかけて即席で別に一偈を作ることを求めた。これに対して香嚴は次の表現を示した。

「去年はそれほど貧しくなかった

今年になってやっと貧しくなった

去年は錐を突き刺すだけの土地もなかった

今年、その錐もない」

去年未是貧 今年始是貧 去年無卓錐之地 今年錐亦無（同 p. 355a）

これに対して仰山は、次の批評をした。

「君は確かに如来禅のあることを知っているが、祖師禅のあることはご存知ない。」

師兄在知有如来禅且不知有祖師禅(同上)

実は仰山が「祖師禅」の語で期待している内容が、その語調から見て、彼の却けた『入楞伽經』の「如来禅」に相当することが考えられるのである。しかも香嚴の偈、ことに初めの偈には、仰山の言う「祖師禅」の意図するものが表現されていると言って差支えない。仰山は、「祖堂集」巻十八の「第三、宛陵僧道存問和尚」に答える彼の言葉から判断して、『入楞伽經』が不立文字を標榜することに対する理解が十分でなかったと言うことができる⁽⁸⁾。(pp. 349-351)。仰山が如来禅を祖師禅よりも低く位置づけた意図は、中国の祖師たちが伝えた禅の独立性、すなわち祖師西來の本質としての祖師不西來、さらに言えば現在の「刹那の絶対現在性」を強調することであったと思われる。

三

『ランカーに悟入することを説く経』第二章の四種の「深い思い」の内容は、私の説明をもって示せば次のようになる。(N 97-98)

(1) 「未覚の修行者の行う深い思い」

bala-upacārikam dhyānam.

これは、深く落着くことの第一段階である。修行者は「個人の無我」(*pudgala-nairāmyam*) すなわち、個々の自己とは自己あるいは非自己という何かではない方である、ということに本當に知るように工夫すべきであるのに、実際にはものの特定の形とそれらに共通の性質との無常、苦、迷妄という特徴に捉われて、本當の修行になってこず、指導者の言葉を信ずる段階を出ることのない「声聞」と、自分の救済が他者の救われることと別ではないことを悟ら

ない個人主義的な修行に終始する「独覚」のどちらかに留まる。この段階の修行の究極は、一時的にすべての知覚と思考とをなくしてしまう「滅尽定」と言われるものである。修行者はこの段階では、現実の底、いやむしろ開かれた現実の無底性、無根拠性に徹することがなく、個人主義的な、閉じられた性質の静寂に留まる。

(2) 「現実の本当の意義が吟味される深い思い」

artha-pravicayam dhyānam.

修行の第二の段階では、修行者は第一に、他の宗教の人々が個別的にも全体的にも実体だとして捉える自己が本来無相であることを吟味し (*puṅgala-nairātmyam*)、第二に、「もの無我」 (*dharma-nairātmyam*) すなわち、いわゆる自己だけでなく他の一切が何ものかとして捉えられることを離れていることを吟味する。以上の二無我が別のものではない一つの「深い思い」であることを悟ることが、次の段階である。

(3) 「現実の本当のあり方による深い思い」

tathatā-ālanbanam dhyānam.

これは、いわゆる自己と自己以外のものが本来何ものかとして分別されることを離れているにも拘らず実体として捉えられるところに分別が起るのに対して、修行者が両者への分別を離れて究極のあり方にあることである。

(4) 現実の本当のあり方を悟った人々が体現する究極が「如来の深い思い」である。現実の本当のあり方 (*tathatā* 「真如」) を悟った人が「如来」 (*tathāgataḥ*、如の現在) であるから、第三の段階とこの第四とは別のものではないはずであるが、現実の本当のあり方というものが、修行者がそこに住ずるとか留まるとかいうことである限り、それは現実の本当のあり方とは言えない。

現実の本当のあり方が修行者と別にあるものではなく、それが修行者の主体となつて未覚者の解脱を願うことがそこに本質的な契機として含まれてきてその働きとなる (*sarva-buddha-sva-pranidhāna-adhishthāna-lakṣaṇam*, N 49)

とき、第三はそのまま第四となるのである。

現実の本当のあり方が主体となって未だめざめないものをめざめさせる働きを起すことは、未覚者の理解を超える
(*acintya-satva-kriya-karanatā*, N 98)と言われ、この点に第四の「深い思い」が第三のそれと区別されてくる理
由がある。両者は本来区別されるべきではないはずのものである。この点を中国唐代の禪者、仰山が理解しておれば、
「祖師禪」と「如来禪」とを区別して優劣をつけるといふ程度の偏狭なお国自慢に堕しかねない性質のものでなく何
かももう少し私たちを納得させる言い方をしたのではないか、と思う。

四

『ランカーに悟入することを説く経』の四種の「深い思い」の第一が「未覚の修行者の行う深い思い」と特徴づけ
られることを上に述べたが、この経は第六章の一節でいわゆる「四禪」(*catur-dhyānam*)をこの段階に含める⁽¹⁰⁾。経の
該当箇所を左に訳出する。

如来の母胎は……アーラヤ識と呼ばれるが、……これはそれを自我として捉える見方には関わりのないものであり、
本来、業・煩惱を離れています。「これがめざめてこないために業・煩惱を起す」アーラヤ識「を抛り所とする、
アーラヤ識」以外の、生滅する刹那性の意・意識などの七は、楽と苦を受けとめる主体でもなく解脱の因でもあり
ません。

そこに用いられた知覚能力と呼ばれるものが尽きて滅するばあいに、滅すると同時に他の知覚諸能力が起らない
ために、自分の智慧において楽と苦とを分別し受けとめる主体ではないまま思考と知覚とがなくなった状態に入っ
た修行者たち、すなわち「伝統的な」四段階の深い思いを極め、「小乗の教義の中で矮小化された、否定的な四」
諦と「思考と知覚の滅を頂点とする八種の否定、いわゆる八」解脱とに熟達した修行者たちに、自分たちは現実

の苦楽を超越したという理解がある。〔並面する苦楽の知覚がかれらに〕起らないからです。

tathāgata-garbho... ālayavijñāna-saṃśabdito... ātmavāda-vinivṛtito'ityanta-prakṛti-pariśuddhaḥ/ tad-anyāni
vijñānāny-utpanna-apavargāni mano-manovijñāna-prabhṛtīni kṣaṇikāni sapta... sukha-duḥkha-apratisaṃ-
vedakāni amokṣa-kāraṇāni... / teṣāṃ ca-upātānām indriya-ākhyānām parikṣaya-nirodhe samanantara-
anupatī samāpannānām catur-dhyāna-satya-vimokṣa-kusālanām yoginām vimokṣa-buddhi-bhavaty-aprav-
rteḥ // (6 kṣaṇikam, N 220-221)

この「深い思い」にある間は、不安も動揺も消え失せ、四禪および八解脱の最後では知覚も思考も、それとして意識されることのない「滅尽定」が実現するとされる。それがなお「未覚者」の「深い思い」と言われる所以は、この経の表現を使えば、次のようになる。すなわち私たちの意識の迷妄の根拠であるアーラヤ識が転じてその根拠性を止めない限り、分別と苦悩を起す七種の虚妄の識はなくなるからである。

aparāvṛtte ca tathāgata-garbhāśabda-saṃśabdite ālayavijñāne na-asī saptānām pravṛti-vijñānānām niro-
dhaḥ / (N 221)

私たちの落着きを求める修行は、当然のことながらこの未覚者の修行から始まる。本当は自己でもなく非自己でもない私たちの本来の自己を求めながら私たちは、実際には個人主義的に自らを閉ざし実体化した自己を追求して壁にぶつかり、そこにおいて無知の自覚を通して、単に私個人だけでなく一切の何かであるものが何ものでもない自己であるという自覚に進む。後者すなわち「ものの無我」は前者すなわち「個人の無我」を、当然ながらその内に包むわけである。

『ランカーに悟入することを説く経』が私たちが本来の自己にめざめるために提起する工夫の仕方は、幾通りもある。八種の識（アーラヤ識と他の七識）、五種の真理（ものの名、分別を起させる要因としての形、分別、ものの本

来のあり方、および本来の根源的全体智)、現実の三通りの様態(残りなく実体化され分別し執着するあり方、他に
よってある虚妄なあり方、究極の現成したあり方)、および上記の二種の無我である。経は、五種の真理があとの二
を内包すると述べる(N 228)が、実際には四通りの究明がお互いに他を包みあう関係にあると考えてよい。「もの
の無我」あるいは「外に何ものかとして分別されるものは何ものでもない自己に外ならないと徹底して知ること」
(*svacita-vikalpa-parijñānam*)は、この経の究極の究明の立場である。この事に関して経の表現を一つ挙げる。

一切の何かであるものは、知ることと知られることを離れている。しかるに分別が起るのは、何ものかとして現
われてあり外のものとして区別されてあるものが何ものでもない本当の自己であると知ることがないからであり、
分別が止むのはそれを知るからである。

*jñāna-jñeya-viviktā hi sarvadharmāḥ anyatra svacita-vikalpāparijñānād-vikalpāḥ pravartate tad-avabodhān-
nīvartate.* (N 234)⁽²¹⁾

これは「もの無我」の究明であるが、この究明が八種の識に向けられると、「アーラヤ識の真の境界としての如来
の母胎」(N 222, 原表現前出)の真理が得られる。すなわち、他の七識とともに、自己と世界として自らを現わすア
ーラヤ識は、本来分別を離れているという真理である。経の表現を挙げる。

如来の母胎には自己と自己の対象という分別はないが、それが必ずまず無明から起る七種の識を伴うアーラヤ(す
なわち苦悩の根拠の)識として現われる。

*tathāgatagarbho... ānāmiya-varjitas... ālayavijñāna-saṃśābdito... avidyā-vāsana-dhūmi-jaiḥ sapta-vijñāna-
iḥ saha... pravartate* (N220)⁽²²⁾

「如来の母胎」とは如来の働きの無限の源、如来を産むもの、ということであり、歴史的には下に示すようにいわゆ
る仏伝の「覚者の母胎」となったマヤー夫人を意味したことに由来する語である。これは覚者の宗教いわゆる仏教

の思想の核となるもので、漢訳で「如来蔵」と訳され、「衆生」の本来の自己、真の主体を意味する。「如来の母胎」は、アーラヤ識の本来のあり方として「無相の自己」とも言われる。

alayavijñāna-gocarāṇi dharmakāyaṃ. (N43-44)⁽¹⁴⁾

「母胎」すなわち「産む働き」の語が重要な意味をもってくる理由は、本来の自己の自覚が、同時に、未覚者を覚に導く、思議を超えた働きであるからである。すなわちアーラヤ識がその本来の無相の自己に還るということは、同時にそのことによって、無限に如来の働きを産み出す「如来の母胎」に還るということである。この還帰する働きが起るもとである無相の自己の自覚が、「如来の深い思い」にはかならない。「如来の深い思い」を行ずるもの、すなわち如来こそは、未覚の修行者に業・煩惱として現われるものの虚妄性が實在に根拠をもたない「偶来のもの」(āgantukīṣa-upakīṣa)であり、それらの業・煩惱として現われるものが本来迷妄を離れていることを、そして却って逆にそれが如来を産み出す働きすなわち「如来の母胎」となることを、掌中のアーマラカの果実を見るように明了に見てとる、と言われる(N 222)。このようにして『ランカー』に悟入することを説く経』では「如来の母胎」の思想は、「如来の深い思い」と密接に、と言うよりは一体のものとして関連しているのである。

五

「如来の母胎」と「如来の深い思い」との関係についてももう少し神話的表現を借りて考えてみよう。深い思いにある如来は、アーラヤ識がその本来の「如来の母胎」に還帰するものであることを明了に見るものであるから、そういう意味でこの如来は、アーラヤ識に「入胎」し「住胎」し「出胎」するという仕方である。アーラヤ識の本来のあり方を示すものであると言うことができよう。仏伝『大きな出来事』に左の表現がある。

すべての覚者は、母胎に入り母胎に住し母胎から生まれること、従って生母をもつこと、そして出家すること、求

道に徹すること、究極の智を証すことが、自じと備わっている。

garbhāvakrānti-saṃpannās-ca samyaksaṃbuddhā bhavanī, garbha-sthiti-saṃpannās-ca jāti-saṃpannās-ca, jānetri-saṃpannās-ca bhavanī samyaksaṃbuddhā, abhinīkramana-saṃpannās-ca bhavanī samyaksaṃbuddhā, virya-saṃpannās-ca bhavanī samyaksaṃbuddhā, jhānādhiḡama-saṃpannās-ca bhavanī samyaksaṃbuddhā. (*Mahāvastu*, Senart ed., I, p. 142)

『大きな出来事』のこのようなきわめて神話的な表現に見られる考え、すなわち未覚の衆生を母胎とする如来とは、どういう意味をもつのだろうか。もちろんこの如来は、自ら未覚の衆生の形をとって衆生の母胎になることになっているわけであるが、それ自体は如来、すなわちめざめた現実であって、衆生というあり方の未覚の現実をその本来のあり方にめざめさせるために自ら衆生の姿をとって衆生の母胎に入りそこから生まれ、苦悩の中から出家し成道するわけである。けれどもこのばあい、自分が悟りを開くことがそれだけのことで終わるのではなくて、自分の成道が衆生の成道であることを示すのが眼目である。それゆえ如来が衆生の母胎に入るとは、衆生が如来の母胎であること示すことになる。それは、如来のために衆生の胎が借物だという、サーンクヤ (Sāṃkhya) 的の二元論とは全く異なるものである。

衆生の母胎に如来が「降神」する (トゥンタの神々の世界から人間界に降りてくる) という表現が漢訳仏伝に用いられるのを見るが、その意味は、未覚の現実が自己の本来のあり方にめざめる長劫の修行の究極すなわちその本来にめざめた現実である如来が、その覚の働きとして未覚の現実の形を必然的にとるということである。従って、衆生の母胎に入る如来とは、実は「入る」という必要もないことを、「入る」という表現で意味しているのである。衆生それ自体すなわち未覚の現実自体がその本来のあり方にめざめることを、如来の入胎という神話的表現を借りて仏伝作者が言い現わしたと解すべきである。入胎した如来は、母胎となった衆生の本来の自己であるということから言えば、

「入る」ことなどありえないのである。仏伝の表現が神話的であるのは、この「入る」という言い方において極まると言つてよからう。

「如来の母胎」という語が仏伝に由来するため、これを仏伝の表現に戻して考察してみると、結果的には、如来が入胎するという表現も実は不要であり、さらにそれだけでなく、それは未覚の現実が本来の自己にめざめるという脚眼下の方向を見誤まらせることになって、無用な誤解を招く恐れのものであることを知らされる次第である。我々は仏伝の神話的表現の深い意図を無視してしまつてはいけませんが、逆に文字通りの言い表わし方に拘泥して肝心のところを見失つてはならない。従来「如来蔵」と漢訳された「如来の母胎」の語の由来が学者の間に明らかではなかつたのは、その資料を提供する経典や論書が神話的表現を切捨てようとしたからではないか、とも思われる。しかしもちろん、それらの経・論の作者たちには、この語の歴史的由来は余りにも自明のことであつたのである。

『ランカーに悟入することを説く経』の作者も、「如来の母胎」の語の神話的・周辺的事情は一切捨象して、現実の宗教的自覚の構造を説明するためにこの語をアーラヤ識の同義語の如くに用いた、と考えられる。未覚の現実の迷妄の根拠とされるアーラヤ識において、深く落着き深く思う如来は、めざめた現実すなわち如来の自己をその本来のあり方として見るからこそ、アーラヤ識の覆えりを可能にするのである。アーラヤ識において「如来の母胎」を見る如来は、自己を見るわけである。アーラヤ識において自己を見る如来は、アーラヤ識を転ずる働きそのものとして、実はそれ自体「如来の母胎」であるのである。「深く思う如来」において、そこにアーラヤ識を転ずる「如来の母胎」が現成するのである。ここに言わば、見るものが見られるものであり見られるものが見るものであることの現成が語られているのである。

めざめた現実が未覚の現実をその本来の無相の自己にめざめさせるために、自ら未覚の衆生の形をとり、しかもその衆生の迷妄に捉われないで自由に働くというあり方、考え方を表現する初期の大乗經典に、『勇ましく進む深い落着きを説く経』がある。これは、シャカムニの生死そのものが深い落着き(samādhi)の究極のあり方の一典型であると見る考えを基本にしている。すなわち、ともにめざめることを誓うものの修行の第十地が、そのまま、未覚の衆生の覚を助けるために自ら未覚の衆生となって生死の苦を苦しみ、しかもどのような形にも留らないあり方をその内容とするのである。かれらが生死の形をとることがそのまま、深い落着きにあることである。深く落着いた主体が生死の相をとるものであるから、そのことを知って強い感動を受ける未覚の衆生の立場から言って、これこそは本来に勇壮な前進(sūram-gama)である。しかもそれ自体は、勇壮さも前進ということもない深い深い落着きである。以下にこの経から幾つかの表現を拙訳で引用する。

覚者・世尊曰く

「ともにめざめることを誓うものたちが深い落着きにあるとき、かれらはすべての覚者の国土の徳の不思議さを顕わし、決して死に入りこむことはしない。」

(Ningma ed, De-dge bka'gyur Tibetan version, Dharma Press 1981, Vol. 2, Text 132, p. 464-4. 原文略)

「この深い落着きの中にあつてかれらは、欲・色・無色の三界に振舞い、しかも覚の世界の本性である智を捨てることはない。」(同上)

「かれらは戒を受けない。しかもかれらは戒の本性を逸脱することが全くない。ただ衆生を導くためにかれらは、戒を受け戒を守ります。」(451-1, śīla)

「かれらは、あらゆる種類の善を行う姿を現わしながら、善も悪も、どちらも究極とはしない。」(451-3, vīrya)
 「かれらは、死の姿を現わしながら生、死、あるいは一世界を去って他の世界に流転するということを離れてい
 す。」(451-4)

「かれらは、一切のものが本来の平等性において深く落着いていることを知っています。しかも自ら落着き深く思
 うという修行を吟味し、人々に説きます。落着く修行に落着かない人々を導くためにかれらは、自ら深く思う姿を
 現わしますが、しかも真理の世界に散乱を起すものをかれらは見ません。平等性において落着きながら往来し、起
 居し、歩き、また伏臥します。かれらは、そのために深く落着きにあることを失うことがありません。」(451-4,
 dhyaṇa)

「このようにして、ともにめざめることを誓うものたちは、深く落着いて勇ましく進むというあり方の中で、未覚
 のふつうの人々のあらゆる種類の行為を現わしながら、それらの行為から解脱しています。」(452-1)

この深い落着きに住することに關してこの経は、一シヤクラ(すなわちインドラ)神「メール山頂」(Meru-sikhara)
 に次の表現を言わせている。

「何一つとして依って立つべき堅固な地盤というものはないのですから、私はこの勇ましい前進という名の深い落
 着きに住するのを見ません。なぜなら、深い落着きにおいてある、ともにめざめることを誓うものたちは何もの
 にも住しないからです。かれらが何ものにも住しない以上、かれらが捉われるものもなく……またこれが自分のもの
 のだとして他に示すものありません。」(455-1)

こういうあり方は、いかにも神話的に聞えるかも知れない。しかしこれこそは、一切の人、一切のものの究極のあり
 方であることを私たちは悟らずにはおれない。この経から今一箇所の引用文を掲げる。

「この深い落着きにおいて……ひとは、一カルパ時に無数カルパ時が含まれ、すべての土地が一つの土地であり……

…そして一つの土地がすべての土地であること、……一衆生の身体は衆生全体の身体を代表しており……すべての
 覚者の土地は虚空に等しく、そして一人の身体に一切の覚者の土地が現在であることを悟るのです。」(483, 4)
 『勇ましく進む深い落着きを説く経』が展開する「勇ましく進む深い落着き」の、上に引用するような特徴が決して
 見当違いの、現実離れた古い経説というようなものではないことを私は、久松真一という方に僅かな期間、皮相な
 仕方ではあったが接することを通して確信するに至っている。久松先生はその全生涯をもって、恐らく先生の表現に
 何らかの形で接した、そしてこれからも書かれたものを通して接するであろうすべての人々に、同じ確信をもたらさ
 れることと思う。

さらに、この経の挙げるような深い落着きの特徴というものは、実は特定の人に限られるものではないはずである。
 なぜなら、それらの特徴こそは、一切の何かであるものの本来の、究極のあり方を示しているからである。我々はこ
 れを、現代生活には関わりのない古代の外国の經典の言葉と解して済ますことはできない。現代の我々にとってもっ
 とも急を要することは、久松先生を中心に作られたある団体が表明する「人類の誓い」が述べるように、本当に落着
 き自ら慈悲的存在となつて、性、階級、人種、国家の所属などを差別することなく全人類の立場に立ち、作られた歴
 史を超えて、歴史を超えた歴史を形成することである。

七

私たちの本当の自己への確信を起す大乘の論書『大乘起信論』は、広い意味で『ランカーに悟入することを説く
 経』の注釈として六世紀の半頃中国に現われた。この論書のもとがサンスクリット文で書かれたもので、それが漢訳
 されたとされているが、実際の事情は不明である。ただこれが中国、朝鮮、日本において覚者の宗教の哲学を代表す
 るものとして重視されたことは、周知の通りである。

この論書は、「真如」と呼ばれる深い落着きないし深い思いを提唱する。真如とは、私たちと世界との究極のあり方を意味する“tathata”の訳語であり、苦悩の滅を意味する“nirvāṇam”と同義の語である。この深い落着きの修行は、「寂」“samathāh”（論の訳語は「止」）という仕方で行われる。論の漢文表現を拙訳で引用する。

もしも寂を修行したいならば、静かな処において結跏趺坐して自分を整えよ。坐中、呼吸に頼ってはならない。どのような形にも頼ってはいけない。空虚に頼ってもいけない。地、水、火、風に頼ってもいけない。視覚、聴覚、その他の知覚、あるいは意識に頼ってはいけない。どのような思いをも、起り次第除きなさい。除こうという思いをも除きなさい。なぜなら一切の何かであるものは、もともとそれらの特徴を離れていて、どの刹那にも起らず、どの刹那にも滅しないからです。

さらに、自分の外にあるものを認めてのち、それらを除こうとしてはいけません。なぜなら、もしそうすれば君自身を除こうとしていることになるからです。君の思いが散乱するときには、それをとり戻して全体が全体自身を思うようにしなさい。全体が全体自身を思うとは、あるものは私であってその外に世界が別にあるのではないという事です。しかもこの私は、私という特徴をも離れていて、どの刹那にも私などというものを把むことはできません。

君が坐から立って往くとか来る、進むとか立止るといふようなことをするばあいには、つねにこの寂を修して、それに従ってよく観察しなさい。この修行に入っておれば、修行はますます力づくよく鋭くなるでしょう。そして真如の深い落着きを与えるでしょう。この落着きは、煩惱を抑え本当の自己への確信を強め、ほどなくして退失するこゝとがなくなりましょう。

『大正新修大藏経』卷三十二、No. 1666, pp. 575-583)

この論書は、「寂」を説明するために右の一節を述べるので、寂の修行を真如の深い落着きという目標に達するた

めの手段として説明するかに見える。しかし本当のところは、寂を修して真如の深い落着きを証するものは、その真如の深い落着きにはかならないのである。寂を修する主体が真如の深い落着きであって、方法と目標とはここでは一である。『起信の課題』（理想社、一九八三年）の中で久松真一博士は、この点に関連して次のように述べておられる。なお引用文中では私の訳語「寂」は「止」、「深い落着き」は「三昧」と、『起信論』テキストの用語がそのまま使われている。(pp. 85-86)

「止は単なる否定、単なる死滅、単なる寂静でもなく、単なる所観の境でもなくして、能生にして所依なる唯一の主体である。止は単なる観照の対象ではなくしてむしろ主体である。」

「止を修すると言えは、止を対象的に観察することのようにややもすると考えられ勝ちであるが、それはそうではなくして、止が主体的になることでなければならぬ。止が主体的になることが真如三昧とか一行一相三昧とかいうことである。」

「一切の諸仏の法身と衆生と平等無二であるとは、止の主体性をあらわすものにはかならぬ。止が主体的でなかったならば、真如三昧が能く無量三昧を生ずるとはいえない。無量三昧は、真如三昧を体とするところの用である。真如が一切三昧の根本処であるといわれるゆえんである。」

「止を修する者は、形色に依らず空に依らず、地水火風によらず、ないし見聞覚知に依らず、一切の諸想も念に随って皆除き、また除想をも遣る、といわれるのは、止は時間空間以前であるから、時間空間的には修せられず、かえって時間空間的なるものを収攝し、その根源である時空を越えた元時空に還元することによってのみ修せられるからである。」

「修正としての端坐は、…元時空的であることにおいていわゆる時空を越えながら一切時空に遍在する坐である。」
「止より一切の三昧の起動する方向としていわゆる時間が成り立ち、一切三昧の行ぜられる広がりとしていわゆる

空間が成り立つのである。」

「起動によって初めて起動の根源である絶対主体的覚体としての止がいわゆる時間空間として抽象化されるのである。時間空間は止が、止の起動面から見られたる両面にはかならぬ。」

『起信論』の表現に戻って考えると、この論書は「寂」をそれだけでは不十分な修行とみなしているように見える。すなわち、

寂のみを修すれば君は、気持が沈んだり積極性がなくなつて、いろいろな善を行う心を失ひ大悲を捨てることになるかも知れない。それで君は観察 (vipaśyana) 観] すなわち苦、空、無常、大悲、大願を観ずることを修する必要がある。(T 32, 582 c)

結跏趺坐して寂を修しているとき以外は、君は何をすべきか何をしてはいけなにかをつねに観察すべきだ。(583 a)

このような表現は、しかし初心者に対して用意されたものである。なぜなら上掲の引用文で久松博士も言及しておられる通り『起信論』は述べる。

真如は深い落着きの源であることを君は知らねばならない。これを修すれば次第に無量の種類の深い落着きを生じてくるからである。(T 32, 582 b)

この考え方によれば、寂は観察の主体である。寂と観察との両者は、相互に補いあう関係にあるというよりは、自己と自己の働きという関係にあるのである。この主体とその働きという関係が、すでに引用した「勇ましく進む深い落着き」、すなわち、生死を離れた自己が生死を自己の働きとしてとる、という考え方として展開するのである。

後記

拙論「如来の深い思い」は、もともと今年三月十日―十六日インド、タミール州カンチープラム市のタミール大学哲学学部主催の第一回国際セミナー「禅と密教」(Dhyana/chan/ Zen and Tantric Buddhism) で発表するために英文で書き記した論文の前半部を国内向けに少し修正して訳出したものである。後半部は、久松真一先生の簡単な紹介と、一九六四年一月二十五日に行われた「坐ということ」という座談会で先生がされた「本当の坐」のご説明の要約紹介とを含む国外向けのものであるので、ここでは省略した。¹⁵⁾ 坐についての久松先生のご説明は、平易な表現で坐というものの究極を衝く本質的な解明になっており、読む者を本当の意味で開眼するものとなっている。拙論は、久松先生の深いご教示への感謝をこめて記すものであるが、それによって同時に、久松先生との生涯のいわば二人三脚の姿勢を「禅浄双修」の表現にこめておられるかに思われる藤吉慈海教授のご学恩への感謝の意を表明するものである。

(一九八六・三・一一)

(註)

- (一) (宋訳、T16, No. 670, 480 c) 「五何三昧心」¹⁾ 「魏
 訳」 No. 671, 519 b) 「何因得定心」²⁾ (唐訳 No. 672, 5
 91a) 「三昧心何相」³⁾
- (二) 『花園大学研究紀要』 No. 12, 25-57, 1981 を参照せ
 れたし。
- (三) (No. 670, 482 c) 「心句非心句」「衆生句非衆生句」⁴⁾
 (他二訳省略)
- (四) (No. 670, 482 c) 「禅句非禅句」(他二訳略)
- (五) (No. 670, 510 c) 「如来藏藏識」⁵⁾ (No. 671, 557a)
- (六) 「如来心阿梨耶識如来藏諸境界」(No. 672, 619c) 「如来
 藏藏識」⁶⁾
- (七) (No. 670, 512 a) 「自心現知外義、妄想身転、解脱」⁷⁾
 (No. 671, 559 a) 「如実能知唯自心見外所分別、心廻転故、
 是故我説名為解脱」(No. 672, 621b) 「了知外境自心所現、
 分別転依名為解脱」⁸⁾
- (八) (No. 670, 492 a) 「如来禅」「如来清浄禅」⁹⁾ (No. 671,
 533 a) 「諸仏如来禅」「如来禅」「究竟仏浄禅」¹⁰⁾ (No. 672,
 602 a) 「諸如来禅」「如来清浄禅」¹¹⁾
- (九) 『祖堂集』卷十八、仰山慧寂の項で、仰山は『楞伽經』

と禪との関係について次のように主張する。すなわち、質問者、道存が、ボダイダルマはインドから中国に『楞伽經』を将来したという学者たちの説があるとして、そのことの本質を仰山に尋ねる。仰山は、歴史的にその考えが根拠のないことを言う一方で、そもそもダルマが中国にやって来た理由が、人々が「三乗」「五姓」というような教義の論争に終始して根本の覚を無視していることを憂えて、人々をその迷いから解放するためであるから、さらに別の教義を主張するような考えで『楞伽經』というテキストを将来したなどということは、ありえないと言う。

そして六祖が、「どういう形もない本源心性」を自分分は「識」っていると言った神会を杖で打った、という話を引いて仰山は、ダルマが經典を将来したなどというものはダルマ祖師を瞞むき馬鹿にするものだ、としてこれを却ける。質問者がダルマのいわゆる「借教悟宗」の語の意味を尋ねると、仰山は、言葉の上だけで終始しては始まらない、「口が光を放つ」ところ、すなわち本当に「義を知る」ところが出てこないといけない、と言う。そして「悟宗」ということは、六祖の言葉では「善も悪もすべて思量することなくして自然に得入するもので、それ自体は深く落着き、その故に妙用は無尽だ」と言った、として、ここに修行の要点があると仰山は言う。

仰山が六祖の言葉を引いてくる点が、質問者の『楞伽經』に関する「借教悟宗」の質問と重なってくる筈である

が、仰山は飽くまで単なる言葉に終始することを却ける意味で、質問者の質問に應對し続ける。

道存の質問は、ダルマが『楞伽經』を将来したはずだということを相手に認めさせようとすることに拘わるため、それに応じて仰山の答えも、質問の主旨とは大きくずれてくる。

道存は言う、「ダルマ和尚が『楞伽經』を将来されなかったと言われるが、馬祖大師をはじめとして諸方の老宿がたびたび『楞伽經』を引用されるのは、一体どういう意味があるのでしょうか。」これに對して仰山は『楞伽經』の重要な二、三の概念、仰山のいわゆる「それらしい箇所」(經上有相似處)を指摘して、そんなものも、ダルマ祖師がインドから来られたことの根本の意図だとすることを却ける。道存のこの質問に對する仰山の答えを私の訳文で左に示す。

仰山「從來相承して説くところは、ダルマ和尚は眞實を説かれるときにこの中国の衆生がその深い主旨を信じないことを恐れてたびたび『楞伽經』から引用をされた。そのさいこの經にあるそれらしい箇所を手がかりにされた。例えば、如来が人々を眞實に導く方法として何らかの表現を媒介にする道(śeṣāṅga-pāṭha-nayaḥ「説通」と、自己に本来備わっている、根源に還る道(siddhānta-pratyavasthāna-nayaḥ; svasthānta-nayaḥ「宗通」とを、すべての如来はもっておられる、表現を媒介にする道は無知な人々を誘

導する道であり、本来備わる道は修行者の道である、このことを聴いて修行者も無知者も大いに得るところがある、他方、伝統的な宗教の祭司であるバラモンが覚者に三十六の質問をしてきて、これに應對される世尊は、すべてこれらを「世間にたん溺するもの」(Tokāyatan)として却けられた、という箇所がある。

また別のそれらしい箇所としては、我々の覚は何らかの機会に悟るものであるが、それは本来の我々のあり方以外ならぬことが、例えば地中の金、銀などのようであり、これは如来が世に出る出ないに拘らず常住であり、覚者の出現の有無に拘らない、という表現である。

こういう表現は、全く暇つぶしの人間の言うことであり、そんなところにダルマ祖師がわざわざ中国へ伝えに来られた意図があるわけではない。……とにかくダルマ和尚が『楞伽經』をインドからこの中国に将来されたなどということは聞いたことがない。よく聞くがよい。もしも本当に禅の道を学ぶつもりなら、今ここで落着き、はっきりとさせなさい。どうしても根本のところに分らないとしても、根本の教えに関わることに、ありもせぬことを言っただけはいけません。動機がよいからと言っても、結果は、まずいことになるのです。」

仰山が上に六祖の言葉を取上げているところをみると、『楞伽經』の表現も同じ立場から取上げてよいはずであるが、それをしないのは、文字の詮索に捉われて生死の大事

を見失うことに最大の問題点を見るからであろう。「如来禅」と「祖師禅」との区別も、恐らく直感的なもので、概念の吟味をするという立場ではないと考えられる。それはそれとして、仰山の言葉は十分理解できる、重要な立場の表明であると言わなければならない。

(9) ここで「自内証の智の三つの特徴の安らぎを得、衆生を涅槃に導くはたらきは、未覚者の理解を超える」と言われるものは、同じく第二章(25)で三種の、覚者の智の特徴と言われる次のものを指す、すなわち、覚者の智は、

- (1) 顕われた形を離れていること(śrīhāṣa-lakṣaṇam 「無所有相」)。
- (2) 一切の覚者が自己の誓願を推進するものであること(「一切諸仏自願処相」サンスクリットは拙稿本文に引用)。

(3) 自内証の覚者の智を悟ること(Pratyātārya-jñāna-pari-lakṣaṇam 「自覚聖智究竟之相」—漢訳は宋訳 No. 670, 485 a のみ挙げ他二訳は省略)。

という特徴をもつとされる。このうち第二の「自己の誓願を推進する」という特徴は極めて重要であり、これがインド以来禅宗と言われるものの究極の三つの特徴に含まれていることを、我々は見のがしてはならない。

(10) (No. 670, 510b) 如来之藏…為識藏…離於我論、自性無垢畢竟清淨、其余識有生有滅、意識識等念念有七…不覺苦樂不至解脫…彼諸受根滅次第不生、除自心妄想不知苦樂、

入滅受想正受想第四禪、善真諦解脫、修行者作解脫想、不離。

(No. 671, 556 b c) 阿梨耶識者、名如来藏、…離於我過、自性清淨、余七識者、心意意識等念念不住、是生滅法…能得苦樂故、能離解脫因故、…因諸根滅尽故、不生次生故、余自意分別不生苦樂受故、是故入少想定滅尽定、入三摩跋提四禪実諦解脫、而修行者生解脫相、以不知転滅虚妄相故。

(No. 672, 619 c) 如来藏…名爲藏識…本性清淨…離於我論、其余七識、意識等念念生滅…起苦樂受、名相纏縛…諸取根滅不相統生、自慧分別苦樂受者、或得滅定、或得四禪、或復善入諸諦解脫、便妄生於得解脫想、実未捨。

英文著書 THERAVĀDA MEDITATION (The Pennsylvania State University Press, 1980) G中 Dr. Winston L. King は、Buddhaghosa に依つて、ヨハンの上座部仏教の冥想修行との関連で「四禪」を取上げ、「四禪」が外教者の修行方法でありながら上座部の「止観」の中に入られられていて、両者を区別するものは僅かに上座部の「無常、苦、無我」観だけであり、止観の究極は涅槃であるけれども、本質的に涅槃と「四禪」の究極である滅尽定とはどう違うのか、という疑問を残したままで議論を結んでおられる。

(11) (No. 670, 510 b) 不転名如来藏藏識、七識流転不滅。
(No. 671, 556 c) 如来藏識不在阿梨耶識中、是故七種識有生有滅、如来藏識不生不滅。

(No. 672, 619 c) 未転、如来藏中藏識之名、若無藏識七

識則滅。

右三訳のうち第一が正確、第二は原文を離れた説明、第三は第一と第二をつきまぜたようなもので、前二訳より劣るものとなっている。本稿引用の三訳の各々を見ても、第一訳の正確さがめだつ。

(12) (No. 670, 512 a) 「智及爾炎一切諸法悉皆寂靜、不識自心現妄想故妄想生、若識則滅」(No. 671, 559 a) 「無法可知能知故、大慧、以一却法本際來寂靜、大慧、不如実知唯自心見虚妄分別、是故生於分別之心、如実知者不生分別」(No. 672, 621 b) 「知与所知悉皆寂滅、大慧、一切諸法唯是自心分別所見、不知知故分別心起、了心則滅」。

(13) (No. 670, 510 b) 「如来之藏…離我我所、名爲藏藏、生無明住地与七識俱…生」(No. 671, 556b-c) 「阿梨耶識者、名如来藏而与無明七識共俱…生」(No. 672, 619c) 「如来藏…離我我所…名爲藏識生於七識無明住地」。

(14) (No. 670, 484 a) 「藏識境界法身」(No. 671, 523 a) 「阿梨耶識…境界…法身」(No. 672, 594 b) 「藏識…法身境界」。

(15) このセミナーに出席するため出発の一ヶ月前から申請していた入国許可が遂に受けられず、原稿だけを送ったところ、三月十四日午後にマドラスのウィヴェーカナンダ大学の哲学教授 Dr. K. Sundaresan が代読してくださったと、主催者のタミール大学哲学学部長 Dr. K. R. Nanjundan から報告いただいた。セミナーで発表された論文

(計十三点)と特別講演(三件)とは、セミナーの報告として印刷され送付されてくることである。次にそれらの題名を訳出して掲げる。

- 特別講演、
- (1) 「密教の最近の研究概観」(Dr. Narendranath Bhattacharya, Calcutta Univ.)。
 - (2) 「ホディヤタルパインの生涯と思想」(Dr. Satchidananda Murthi, ret'd, Andhra Univ.)。
 - (3) 「フェニメーカラインと仏教」(Dr. K. D. Thirunavukarasu, International Institute for Tamil Studies)。
- 発表論文、
- (1) 「廻向の概念」(入沢崇氏、龍谷大学)。
 - (2) 「初期日本サンスクリット学者の密教の根」(Dr. S. Choudhri, Univ. of Delhi)。
 - (3) 「初期ネーリ文学の中に見られる禅定」(Dr. Mahesh Tiwary, Univ. of Delhi)。
 - (4) 「ペーリノヤタマンパルと密教の禅定」(Mr. Ravindra Pant, Delhi Univ.)。
 - (5) 「ホディヤタルパの教えと中国の禅宗」(Dr. Latika Lahiri, Delhi Univ.)。
 - (6) 「Siddha Sarahapada の思想」(Dr. Vizalaksmi, M. R. College, Vizianagaram)。
 - (7) 「禅仏教」(Dr. Nilima Dutta, Gauhati Univ, Assam)。
 - (8) 「タミール文学中の密教」(Dr. S. N. Kandaswami,

Tamil Univ.)。

- (9) 「初期仏教にどこで見られる、哲学的究明を起す働きの苦」(Mr. Ram Kumar Ratnam, Sri Venkataswara Univ.)。
 - (10) 拙稿「現代世界にとって重要な深い思いを覚者の教えはどのように見るか」。
 - (11) 「タミール州における図像学の発展に対して与えた密教の影響」(Dr. Raju Kalidoss, Tamil Univ.)。
 - (12) 「タミール叙事詩フェニメーカラインの起源を溯る」(彦坂周氏、マドラス国際アジア研究所所長、仏教学教授)。
- 開会挨拶者は、国会議員ローケーシヤ・チャンドラ博士だったことである。