

摩訶衍と『頓悟大乘正理決』

伊 吹 敦

はじめに

八世紀の末にチベットで行われた、いわゆるサムエの宗論は、中國において独自の發展を遂げた佛教が、その本家であるインドのそれと、チベットという兩文化の緩衝地帯において衝突したもので、極めて興味深い問題を提起するものである。従つて、ドミエヴィル氏の「ラサの宗論」(Le Concile de Lhasa)以來、多くの研究が發表されてきたのも當然といえる。日本の研究では、沖本克己、原田覺、山口瑞鳳、上山大峻などの各氏の論攷が代表的なものであり、これまでに多くの成果が擧げられてきた。しかし、宗論の事實の解明や、宗論の當事者とされる摩訶衍とカマラシーラの思想の検討など、なお、充分でない點があるように思われる。特に私が問題にしたいのは、従來、このテーマを扱った研究者の多くがチベット學者であつたために、その論述に一面的な面が見られるということである。例えば、一部の學者には、チベットの傳承を重んじるあまり、カマラシーラの批判をそのまま鵜呑みにし、「頓悟大乘正理決」(以下、「正理決」と略稱)をカマラシーラの批判に沿つて理解すること(1)で摩訶衍の思想を捉えようとする傾向が強く見られるのである。

しかしながら、カマラシーラの批判は、相手を誹謗する意圖に出たものであるから、それをそのまま信ずるわけにはいかない。摩訶衍は中國でその思想を身に付けたのであるから、その思想を考えるには、先づ、中國の禪宗文献との對應關係、即ち摩訶衍の思想的背景の検討が、どうしても必要なのであつて、それによつて、初めて、この宗論の意義も本當に理解することができるのである。

この宗論の研究の意義は、先づ第一に、インド佛教との直接對話によつて照らしだされる中國佛教の特殊性、即ち、その獨自の發展の解明に求められるべきであるが、その中國佛教とは、即ち、北宗禪であった。先に述べたように、摩訶衍の思想の解明には、北宗文獻との照合が不可缺であるが、摩訶衍と同時期の成立であることが確認できる北宗文獻は、ほとんどその存在を知られていない。つまり、翻つていえば、摩訶衍の言説は、北宗の思想的展開を理解するために、缺くことのできないものなのである。

私は、以下の論述において、この宗論の當事者である摩訶衍と、その宗論の記録である「正理決」について、包括的に論じようと思うが、その際、上に述べた視點、即ち、摩訶衍の思想を中國佛教史上に位置付けるといふ視點に立ちながら、それを行つて行きたいと思う。⁽³⁾

一、宗論に至つた経緯と「頓悟大乘正理決」の成立時期について

この宗論が行われるに至つた経緯は、「正理決」自體が語っている。即ち、

1、贊普は、インドから婆羅門僧三十人を招縛し布教させた。(王錫序文)⁽⁴⁾

2、また、七八七年に隔れた沙州から摩訶衍禪師を招き、その教義を何か月にも互つて屢々聞いた上で、七

九二年、摩訶衍、達摩底など三人の唐僧にも敕命で布教を許した。(王錫序文・摩訶衍の上表文(三))

3、それ以後、摩訶衍は布教に従事したが、その感化力は強く、皇后以下、大臣の夫人など、三十餘人が出家し、僧統の寶眞や、須伽提などの弟子を持った。(王錫序文)

4、婆羅門僧たちは、摩訶衍の所説に對して反發したので、摩訶衍は、自づから婆羅門僧との法論を願ひ出した。(王錫序文)

5、論争は、全く摩訶衍の勝利に歸したが、婆羅門僧たちは、なお服することを拒み、大臣と結託して、その禁歴を劃策した。即ち、摩訶衍は自づから修行せず、弟子にも修行させないなどと讒言を聞奏した。

(王錫序文・摩訶衍の上表文(四))

6、それに對して、摩訶衍の弟子たちは、強硬な態度に出、還俗を申し出たり、自殺するものまで出た。(王錫序文)

7、そこで、摩訶衍は、閻奏が事實ではないとの申し開きを奏上し、布教を認めてほしいと懇願した。(摩訶衍の上表文(四))

8、その結果、七九四年の正月十五日に至って、費普は、詔を出し、摩訶衍の布教を許した。(王錫序文)
このような経緯を受けて、摩訶衍は、王錫に、論争關係の資料の編輯を頼み、ここに「正理決」が編纂されることとなったのである。従って、その成立は、一應、七九四年と見ることが出来る。

二、「頓悟大乘正理決」の構成と、關聯する諸寫本について

1、諸寫本と「頓悟大乘正理決」の構成

従來、「正理決」と、それに關聯する寫本として、次の六本が知られている。

漢文テキスト

a 本、ペリオ四六四六號

b 本、スタイン二六七二號

c 本、ペリオ四六二三號

チベット文テキスト

d 本、ペリオ八二三號

e 本、ペリオ八二七號

f 本、ペリオ八二九號⁽⁶⁾

このうち、最も長大なものは a 本であつて、この寫本は、中途の落丁を除いて首尾も完全である。他の諸寫本は、b 本を除いて、それぞれ形態の上で大きな相違があり、重要な諸問題を孕むものではあるが、少なくとも内容的には a 本に對應する部分を見ることが出来る。従って、先づ、全體の概要を掴むために、私見によつて a 本の全體の構成を示してみたい。(なお、テキストは、最も新しい校訂本である上山大峻氏の「敦煌佛敎の研究」

所収のものを用い、その科文を、同書の頁數と行數で表示した)

- A 叙「五四〇頁一行～五四二頁一行」……………王錫撰
B 問答(一)「五四二頁二行～五五一頁一三行」……………婆羅門僧と摩訶衍の二度の應酬を編輯したもの
B-1 舊問とその答え(第一回目の問答)
B-2 新問とその答え(第二回目の問答)
C 摩訶衍の上表文(一)「五五一頁一四行～五五二頁一八行」……………摩訶衍撰
D 問答(二)「五五二頁一八行～五五七頁二行」……………婆羅門僧と摩訶衍の間の第三回目の問答
E 摩訶衍の上表文(二)「五五七頁三行～一一行」……………摩訶衍撰
F 贊普の下問と摩訶衍の答え「五五七頁一二行～一五行」……………贊普の下問、及び摩訶衍撰の答文
G 摩訶衍の上表文(三)「五五七頁一六行～五五八頁五行」……………摩訶衍撰
H 摩訶衍の上表文(四)「五五八頁六行～五五九頁一二行」……………摩訶衍撰
I 尾題「五五九頁一三行」

なお、「正理決」の構成については、上山大峻、ドミエヴィル、原田覺の各氏に説がある。その對應關係はおおよそ次のこととくである。

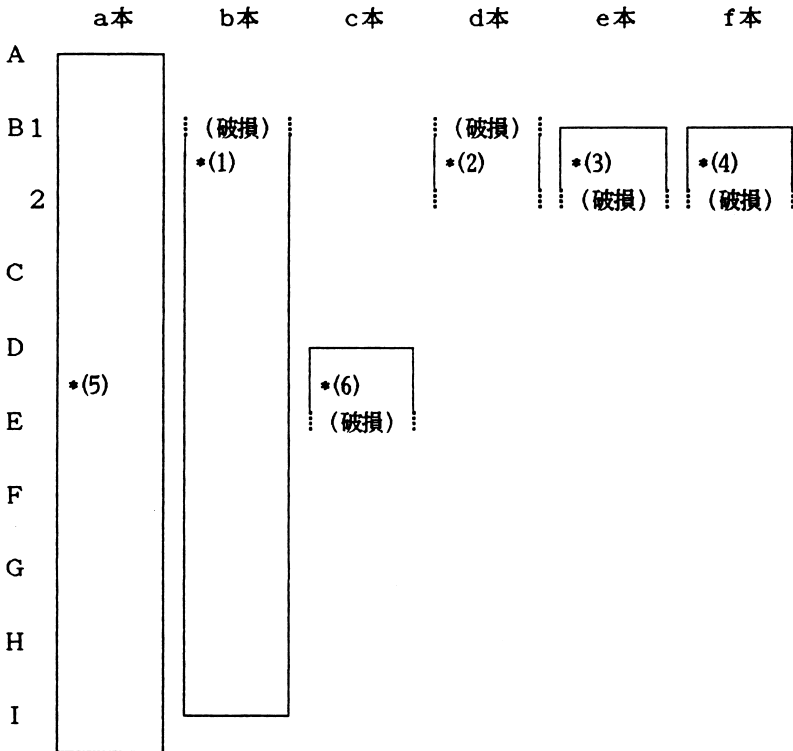
ドミエヴィル氏は、特に上表文(一)の中の教理的陳述を別出する。しかし、これは、上表文(一)の一部、或いはそれと同時に提出されたものであると見るべきであるから、特に別出しなくてはならない理由は見出し難い。しかも、これを別出するのであれば、上山氏のように、摩訶衍の修行についての陳述文を上表文(三)から別出するのでなくては整合性がとれない。

原田氏は、私の科段のD、E、Fを一纏めにして「問答」とするが、Eの部分は明らかに上表文である上に、DとFは、同じく問答であっても、全くその性格を殊にするものであることに注意すべきである。即ち、後に論ずることく、Dの問答が、Bにおける二度の問答を承けて行われた一連の問答であると認められるのに対して、Fの問答は、その前後が上表文にはさまれている上に、次に掲げる唯だ一つの問答が載せられているに過ぎず、このため、特別の意味を持つものであったことが推測されるのである。

「問。三十七道品要不要。答。准諸法無行經上卷云。但離心想妄想一切分別思惟。則是自然具足三十七道品法。此問兩度答了。今更問者。若悟得不思不觀如如之理。一切法自然具足。修與不修亦得。如未得不思不觀如如之理。事須行六波羅蜜三十七助道法。准金剛三昧經云。如之理。具足一切法。若論如如之理法。離修不修。」

では、その意味とは何かといえ、上に示したように、この部分は、贊普の下問とそれに對する摩訶衍の答えであったと考えられる。そのことは、上表文(四)に、「其六波羅蜜等及諸善。要修不修。思敎屢詰」と、六波羅蜜と諸善の修行が必要であるか否かを「思敎」で問われたと記されていることから推斷できる。以上のように見てくると、原田氏がD、E、Fの部分を一括しているのは不適當といわざるをえないように思われる。

以上、最も包括的な編成を持つa本(ペリオ四六四六號)に基づいて、その構成を確認したから、次に、この構成に沿って、他の諸寫本が、a本に對して、いかなる對應關係を有するかを圖に示す。



- * (1) Bの部分の中途より始まる。
- * (2) B-1の部分のみで、B-2の部分を含まない。頭部と末尾を破損のため缺く。
- * (3) B-1の部分のみで、B-2の部分を含まない。頭部は完全であるが、a本の冒頭の一文を缺く。末尾は、破損のため缺いている。
- * (4) 冒頭に、「中觀の義の師たる大乘（摩訶衍？）に法の意味と因を問うた答と典據として書いたもの」（原田覺氏譯）という論題を有し、次いで、e本の冒頭の一文が續く。但し、その後は、破損のため缺いている。^⑩
- * (5) Dの部分に落丁あり。
- * (6) Dの部分のみを有す。a本やb本の相當部分とよく一致するが、冒頭の一文を缺く。また、Dの中途で破損し、E以下があったかどうかは不明。

2、諸寫本間の關係

では、これらの諸寫本間の關係は、いつたい、いかなるものなのであろうか。次に、これについて考えてみたい。

先づ、b本であるが、これには、a本との間に大きな相違は見出せない。従つて、同本と見ることができ、a本はDの部分に落丁があるから、その部分を補いうるという點で、極めて貴重な資料である。

c本で現存する部分は、Dの部分のみである。この文獻を初めて紹介された上山大峻氏は、c本を含むペリオ四六二三號を、「正理決」編纂の際の原資料であるとして、「頓悟大乘正理決・長編」と呼び、編輯者王錫の自筆本である可能性が強いとまで主張される。¹¹⁾しかし、ペリオ四六二三號には、諸經の雜然とした引用を含むなど、むしろ、摩訶衍關係の諸文獻を脈絡なく書寫したものと見るほうが自然であるように思われる。そして、この寫本に「正理決」と共通の部分があるということは、その書寫の材料となつた文獻の中に、「正理決」編纂の際の原資料と共通のものがあつたためと解することができる。従つて、第三回目の問答（即ち、Dの部分）を記録した文獻が、別に先づ存在し、「正理決」は、それを取り込んだのだと考えられる。

チベット語諸本（d本、e本、f本）は、B—1の部分のみからなり、漢文テキストの他の部分に相當するものは見付かつていないから、從來からいわれているように、第一回目の問答のみを記録した文獻（それには、元來、漢文、インド語、チベット語のものがあつたと考えられている）が先に存在し、「正理決」編輯の際に、それをそのまま資料として採用したと考えられる。

従つて、c本やチベット語諸本は、「正理決」編纂の原資料を略ぼそのまま傳えるものといえ、従つて、嚴密な意味では、「正理決」と呼ばれるべきではないが、その資料的價値は「正理決」に勝るとも劣らないものといえる。即ち、次に論ずるように、これら諸本と比較對照することによつて、「正理決」の本文だけからでは分からない、その構造が明らかになるのである。

四、摩訶衍と婆羅門僧の應酬について

次に、「正理決」の中心部を成す、摩訶衍と婆羅門僧の問答（B及びDの部分）について考えてみたい。この部分には、チベット語諸本とc本とに對應する部分を見ることができるのであるが、これら諸寫本と「正理決」を比較對照することによって、「正理決」のこれらの部分が元來のものそのままではなく、その編纂の際に、一部、改編を被っていることが明らかとなり、これらの部分の構造も明らかとなる。

1、チベット語諸本と「頓悟大乘正理決」との對照

チベット語諸本は、從來から論じられてるように、「正理決」の「舊問答」の部分にのみ相當部分を見ることができ。即ち、e本は、「正理決」のBの部分の冒頭から、「舊問」と表記されているものみに一致する形で、「正理決」で「舊問第四」に當たるもの⁽¹³⁾にまで及び、その後は脱落している。一方、d本は、冒頭を缺き、「正理決」で「舊問第三」と表記されているもの中途より始まり、以下、e本と同様な形で、その「第十二」と見られるものまで續く⁽¹⁴⁾。従つて、チベット語諸本は、第一回目の問答のみを記したものと見ることができから、逆に、「正理決」において新舊の表記がなされていない問答についても、e本やd本に含まれている部分は、第一回目の問答であることが判明する。

また、「正理決」のBの部分の冒頭部に、編纂の際に付加された文があることも原田覺氏によって明らかにされている。即ち、「正理決」のBの部分の冒頭は、

「問曰。令看心除習氣。出何經文。謹答。准佛頂經云。一根既反源。六根成解脫。據金剛經。及諸大乘經。皆云。離一切妄想習氣。則名諸佛。所以令看心。除一切心想。妄想習氣。」⁽¹⁵⁾

であるが、e本、f本は、その冒頭を存しているにも拘らず、問いの文と答への文の冒頭を缺き、中途の、「諸大乘經。皆云。離一切妄想習氣。則名諸佛。所以令看心。除一切心想。妄想習氣。」から始まっている。これは、

原田氏のいうごとく、e本、f本が原型で、「正理決」が、編纂の際に、冒頭に文を付したのだと考えられる。何故ならば、「正理決」は、この問答に直ぐ續いて、「問。所言大乘經者。何名大乘義。答。……」という問答があるが、これはe本にあり、従つて舊問答に屬することが確認できる上に、e本でこれに續く問答が、「正理決」では、「第二問」と明記されているために、これが「舊問答第一」であることは明らかなのであつて、もし、冒頭の文も問答の形式であつた場合、「舊問答第一」の前に更に問答があるという不合理になつてしまふからである。従つて、氏のいわれるごとく、第一回目の問答は、「最初に摩訶衍の主張が示され、その主張に對して問答が開始されると言う構成を持つ」といふこととなる。

チベット語諸本は、「正理決」の對應部分と非常によく一致する。しかし、「舊問答第十二」の後、「正理決」が、

「又問。衆生本來有佛性者。何以得知本來有。如外道言有我。有何差別。答。本來有佛性者。如日出雲。濁水澄清。鏡磨明淨。如九十五種外道者。以要言之。不知三界唯心所變。鑛中出銀。熟鐵却冷。先已說訖。不問外道有。所言有我等者。見有作者。見有時變者。或執有無。觀空住著於邊。以此不同。楞伽經廣說。」

「又問。何名爲衆生。答。衆生者。從具足妄想。及五蔭三毒。故有。」

「又問。何名二乘人。答。二乘人者。見一切有。從因緣生。覺一切因緣和合所生者。無常苦空。厭於苦故。樂於涅槃。住於空寂。緣有取捨。故名二乘。偈言。本無而有生。生已而復滅。因緣有非有。不住我教法。待有故成無。待無故成有。無既不可取。有亦不可說。不了我無我。但著於語言。彼溺於二邊。自壞亦壞他。若能了此事。不毀大導師。是名爲正觀。若隨言取義。建立於諸法。以彼建立故。死墮地獄中。」⁽¹⁷⁾

といふ三つの問答を載せるのに對して、d本は、

「問う。佛は衆生の想をどのように説くのか。答える。佛の一切を知る智と行境は不可思議であつて、量り知ることはできない。一切の識によつて計ることはできない。智慧によつても知ることができない。」この

ように思い爲す」と量り計ることはできない。「大乘經」のなかに「一切の想を離れるとき、佛である」と出ているから、看心して、一切の想と習氣を清めるのである。」

「あるものが義を問う。(以下缺)」（上山大峻氏譯¹⁸）

と、全く別の問答を載せ、更に、その後に連續する問答があるかのような形態で現存部分を終わっている。このことから、多くの學者は、「正理決」に漏れた第一回目の問答があるのだと考えているが、原田氏は、このd本の問答の答えの後半部、即ち、「大乘經」のなかに以下が、「正理決」冒頭の摩訶衍の主張を掲げる文と完全に一致することから、d本には亂丁があり、この問答の前半部は、この亂丁部分をうまく接續するために後から付した文章であろう、とする。そして、これによって、「正理決」に漏れた問答があるとする意見を否定するとともに、上に掲げた「正理決」の三つの問答を、恐らく、對應するチベット文が無いためであろうが、第二回目の問答だとするのである。¹⁹

確かに、一つの文獻に全く同一の文が現れることは、甚だ不可解であり、氏のごとく、亂丁を考えなくては説明できないであろう。d本の冒頭部が缺損しているため、氏の説を検證することはできないが、少なくとも、現状では、最も説得力に富む説明だといえる。

しかし、上の「正理決」の三つの問答を第二回目ものとするについては多少問題があるように思われる。亂丁によって、この部分に冒頭の文が入り込んでいるとしても、その冒頭の文に續いて、これら三つの問答があったことは十分に考えられるからである。従って、亂丁があるとする推定と、チベット文がないことだけでは、この部分が第二回目の問答であるとする根拠としては不十分である。

しかし、この部分には如來藏思想が説かれているが、これは、上表文(一)で盛んに擁護されているもので、兩者間には深い関係が見られる。後に言及するように、上表文(一)は新問答(第二回目の問答)に關聯して提出されたと見られるから、この部分も新問答と見做すことは可能である。しかも、この部分では二乗が問題にさ

れているが、聲聞と佛の區別が論じられているのも新問答においてであり、「思益經」からの引用も、新問答と上表文(一)に共通する。従って、これら三つの問答については、決定的な根據は提示できないものの、原田氏と同様、一應、第二回目の問答と見做しておきたい。

2、c本と「頓悟大乘正理決」との對照

c本と「正理決」の對應部分はよく一致するが、c本には、「正理決」Dの部分冒頭の、

「一切法義。雖是無爲無思。若鈍根衆生。入此法不得者。佛在世時。此娑婆世界。鈍根罪重。所以立三乘說。種種方便示。令莫毀勝義。莫輕少許善法。」⁽²⁰⁾

という文がないことが注目される。上山大峻氏は、c本にこの文がないことから、これをCの「摩訶衍の上表文(一)」の末尾のように科文しているが、甚だ不自然である。一方、原田覺氏は、これをDの問答の一部と見做すが、c本の存在を知らなかったために、これを元來のものと考え、「舊問部の冒頭と同様に、この問答も摩訶衍の主張をもって開始されている」と、摩訶衍の基本的主張の提示であると見做している。⁽²¹⁾確かに第一回目の問答では摩訶衍の主張が先づ示される必要があったにしても、それを受ける形でなされた第二回目、第三回目の問答においては、再び掲げられる必要はないわけであるし、實際問題として、「正理決」の原資料に基づくと見られるc本にない以上、この文も、第一回目の問答の冒頭の文と同様、やはり「正理決」の編纂に際して、王錫によって付加されたのだと考えるべきである。⁽²²⁾

3、B及びDの部分の區分とその概要

以上の考察によつて、BとDの部分の構造が判明し、問答の區分が可能となる。次に、それぞれの概要とともにその區分を示す。なお、B-1、B-2の部分については、「正理決」の用語に従つて、「舊問答」「新問答」と呼び、「正理決」の番號を付し、Dの部分については、區別する便宜上、單に「問答」と呼んで、新たに第一から第十までの番號を付することとする。(區分の表示は、上山氏の前掲書の頁數と行數である)

〔B-1〕（第一回目問答）

王錫付加文 「五四二頁二行～三行」

〈問〉看心して習氣を除かせるとはどの經文に出ているか。

〈答〉「佛頂經」や「金剛經」である。

摩訶衍の主張「五四二頁三行～四行」

多くの大乘經に、「一切の妄想や習氣を離れば諸佛と名づける」というから、看心して、一切の心
想や妄想習氣を除かせるのである。

舊問答1「五四二頁五行～七行」

〈問〉「大乘經」というが、「大乘」とはどういう意味か。

〈答〉「楞伽經」にいうように、妄想があるから大乘を見るが、妄想がなければ大乘も小乗もありはし
ない。それが眞の「大乘」だ。

舊問答2「五四四頁一四行～一五行」

〈問〉「一切の相を離れるなら諸佛と名づける」とは、どの經の説であるか。

〈答〉「金剛經」の説である。また、「大般若經」「楞伽經」「華嚴經」にも出ている。

舊問答3「五四五頁一一行～一三行」

〈問〉「一切の想」という、その「想」とは何か。

〈答〉「想」とは、心念が起動して外境を取ることである。「一切」とは、「地獄から諸佛に及ぶ全て」
の意味である。

舊問答4「五四六頁三行～四行」

〈問〉「想」に、どのような缺點があるというのか。

〈答〉「想」の缺點は、衆生の本来の一切智を妨げ、三惡道に久遠に輪廻せしめる點にある。

舊問答5「五四六頁八行～一〇行」

〈問〉「看心」は、どのように行うのか。

〈答〉心源を返照して看心するのだ。もし心想が動くようだったら、有無や淨不淨、空不空などを全て思議してはならず、また、不觀不思であることすら思つてはならない。

舊問答6「五四六頁一六行～一八行」

〈問〉どのような方法によって「妄想や習氣を除く」ことができるというのか。

〈答〉妄想が起こっても、それに氣付かないと生死となるが、氣付いて、妄想に随つて行動を起こさず、囚われなければ、念念に解脱である。經に、「少法も得ることがないのが無上菩提である」といつているではないか。

舊問答7「五四七頁一一行～一三行」

〈問〉六波羅蜜やその他の法門は、要るのか、要らないのか。

〈答〉世諦の法では、それらは勝義を顯わすための方便として不要ではない。ただ、勝義は言説を離れているので、それらについて、要不要をいうことはできない。それについては諸經に種種に説かれてはいる。

舊問答8「五四八頁五行～七行」

〈問〉もし六波羅蜜が必要であるとすれば、どのように修行するのか。

〈答〉六波羅蜜の修行には、内と外とがある。内とは自づから悟ること、外とは衆生を利益することである。その修行方法は、諸經にいうように、一切の法に對して、無思無觀、三業清淨で、陽炎の

ごとく、それに囚われはしないのだ。

舊問答9―a「五四八頁一六行―一八行」

〈問〉この法門を修した場合、いつ解脱することができるのか。

〈答〉根性の利鈍によって違いはあるが、妄想習氣が盡きた時が解脱である。

舊問答9―b「五四九頁一行―一〇行」

〈問〉この法義を行った場合、どのような功德があるのか。

〈答〉無観無想の功德は、とても考えの及ぶところではない。佛のあらゆる功德をそこに見るべきである。その功德については、「般若經」に、「たとえ一切の衆生に無上菩提を悟らせても、般若波羅蜜の義を聞いて信ずる功德には及ばない。なぜなら、一切の衆生は、皆な般若波羅蜜から出、それを超えることはできないからだ」と、般若波羅蜜の功德を讀んでいる文に據って、少しは類うことができよう。般若波羅蜜とは、無想無取・無捨無著である。諸經にその功德を比類のないものであり、佛のみがそれを知る、と説いているではないか。

舊問答10「五四九頁一七行―五五〇頁一行」

〈問〉想を離れて不思議になることができたなら、どうして一切種智を得ることができるのか。

〈答〉妄心が起きず、一切の妄想を離れば、もともとある眞性や、一切種智は自然に現れるのである。諸經に、太陽が雲を出るとか、濁水が澄むとか、鏡が明淨になるとか、銀が鏽を離れるとか説いている通りである。

舊問答11―a「五五〇頁六行―七行」

〈問〉不観の智を得たら、どのように衆生を利益するのか。

〈答〉「入如來功德經」に説くように、日月の光が一切を照らし、如意寶珠が一切を出し、大地が一切

を生ずるように、無心で利益するのである。

舊問答11-b「五五〇頁八行〜九行」

〈問〉執境・執識・執中の議論があるが、あなたの説は、その中のどれか。

〈答〉私の義は、般若波羅蜜、無思の大乗禪門であって、そこには、一も三もありはしない。

舊問答12「五五〇頁一八行〜五五一頁二行」

〈問〉もしあなたの説が正しいのであれば、どうして諸經にあのように種種に説いているのか。

〈答〉「楞伽經」にいうように、諸經の説く所は衆生の妄想を説いているに過ぎず、妄想を離れば、説くべき法などありはしないのだ。

「B-2」(第二回問答)

新問答1-a「五四二頁八行〜五四三頁八行」

〈問〉佛は長劫に功徳を集めて成佛したのだから、「妄想を除く」だけでは成佛できるはずがない。もしそれだけで成佛できるなら、佛は六波羅蜜や十二部經など説きはしないだろう。

〈答〉諸經に據るに、衆生は、無量劫來、三毒煩惱や心想習氣を離れないから、生死に流浪して解脱できないのだ。また、十二部經は、諸經の説に據るに、衆生の心に隨順して説いた方便であるから、それに執著してはいけない。

新問答1-b「五四三頁九行〜一一行」

〈問〉妄想を制した者は無想天に生まれるのであって、佛になるのではない。だから、「妄想を除く」ことだけでは成佛できないはずだ。

〈答〉彼等には、まだ觀があるから、趣く所があるのである。つまり、無想定という妄想によって天に

生まれるのであって、その無想定をすら離れば、妄想はなく、天に生まれたりはしない。

新問答1-c「五四三頁一一行～一四行」⁽²⁸⁾

〈問〉「楞伽經」に「三乘などはない」というのは、五種性の衆生の中の不定性のもののために假に説いたのであって、これに據って、本當に三乗がないのだと主張することはできない。

〈答〉「五種性」というのは、衆生の妄想に五種があるのを假にそう名付けたに過ぎず、妄想を離れば、種性などもと有りはしないのだ。

新問答1-d「五四三頁一五行～五四四頁一一行」

〈問〉「楞伽經」の説は「化佛が化聲聞に授記する」といつているから、ただの方便に過ぎず、三乗こそ涅槃道に外ならない。また、「想を離れば、大乘も小乗もない」というが、それは、無想の時には大小乗を見ないだけで、本當に大小乗がないということではない。聲聞は涅槃を悟った後、大小乗の別を見ないが、それでは大乘に入るとでもいうのか。

〈答〉化佛が化聲聞に授記するというのは、聲聞が未だ法身・報身を見ないからで問題はない。また、「楞伽經」「思益經」に據るに、三乗が涅槃道などとはいっておらず、却って、修行に依止することを否定し、三乗は衆生を導く方便にすぎないといっている。また、聲聞は寂滅の樂に貪著するから大乘に入ることはできないのだ。

新問答1-e「五四四頁一二行～一三行」

〈問〉「聲聞」は無相に住するのであるから、大乘に入りうることになってしまわないか。

〈答〉「楞伽經」に「無相に住するなら大乘を見ない」といつている。だから、「金剛經」に「住する所無く心を生じなければならぬ」といつているのだ。

新問答2「五四四頁一六行～五四五頁一〇行」

〈問〉「金剛經」の説は、佛が多劫を經歷し、一切の福智力によって、三昧無觀となることをいうのであつて、凡夫は未だ諸功德を具していないから、妄想を滅するだけでは成佛することはできない。また、「首楞嚴經」などを見ても、諸佛の所説は皆な漸門で頓門ではないではないか。

〈答〉「楞伽經」には、文字に著してはいけなくと説いていてではないか。法性の道理からすれば、もし妄想を離れるなら、大智が自然に成就するのであつて、福や智も法性の道理には及ばない。また、「頓」や「漸」も衆生の心想妄想に過ぎず、實は不可得である。「首楞嚴經」の文も、唯だ妄想を除くことをいうのみである。

新問答3 「五四五頁一四行～五四六頁二行」

〈問〉「諸佛から地獄に及ぶ」という想は、それを育んで善法を成就し、惡法を遠離すべきではないのか。もし佛も地獄も知らないというのであれば、それは無明に過ぎまい。また、そのような法は、決して凡夫に行ずることのできないものであろう。

〈答〉一切の衆生は、無始以來、妄想である善惡を執するからこそ、生死に流浪して出離できないのである。また、「凡夫には行じえない」というが、それでは、諸佛は、いったい誰のために教法を遺したのであるか。

新問答4 「五四六頁五行～七行」

〈問〉想を生長せしめるべき場合もあるし、生ぜしめるべきでない場合もあるから、想を一概に否定すべきではない。それに、一切の想を除くことは凡夫には不可能だ。

〈答〉妄想を生じるとか生じないとかいうこと自體が妄想なのであつて、それに囚われるから生死に流浪するのだ。「凡夫は想を除くことはできない」というが、そんなことがどの經典に出ているのだろうか。

新問答5 「五四六頁一一行～一五行」

〈問〉「十地經」に據るに、八地の菩薩だけが不觀に入りうるのであって、佛も彼等に勤めるのだ。初地すら得ない凡夫がどうして不觀に入れよう。

〈答〉「楞伽經」に據るに、菩薩の十地すら衆生の妄想分別の建立であるし、諸經に據るに、不觀が八地の菩薩のために説かれたものであるということもいえない。

新問答6-1a 「五四七頁一～三行」

〈問〉初學の凡夫を成就者である佛になぞらえることはできないはずだ。

〈答〉確かに凡夫と佛とは異なるが、悟られるべき法は同じである。後代の我々のために説かれた經文にそのように書かれている以上、修行可能なものであるはずだ。

新問答6-1b 「五四七頁四行～七行」

〈問〉佛が「少法も得ることがない」というのは、言説に執着してはいけない、という意味に過ぎない。もし少法も得ず、無思無觀で、一切を利益するのであれば、それは「無所得」でなく、「得」となるう。

〈答〉佛には、得も不得もなく、無心無思なのであり、それでいて、衆生に隨つて、その形を現じて利益を行うのである。

新問答6-1c 「五四七頁八行～一〇行」

〈問〉「入如來功德經」に「少法を得ないのではなく、一切法を得るのだ」と説いているではないか。

〈答〉「無所得」だからこそ無量の功德を得るのであるから問題はない。

新問答7-1a 「五四七頁一四行～一五行」

〈問〉世諦と第一義諦は一つのものであるか、それとも別のものであるか。

〈答〉妄想がある時には、世諦の實在を認めるから一つのものではないし、妄想習氣を離れてしまえば、一も異もないから別のものではない。

新問答7―b「五四七頁一六行―一七行」

〈問〉方便は第一義諦を顯わすためのものであるから、鈍根のもののためだけに存在すると考えるのか、それとも利根のものも、それを必要とするのか。

〈答〉鈍根のものは、勝義を理解していないから、どうしても方便を必要とするが、利根のものには、要不要をいうことはできない。

新問答7―c「五四七頁一八行―五四八頁一行」

〈問〉「六波羅蜜やその他の法門は、要不要をいうことはできない」というが、どうしていうことができないのであるか。

〈答〉法性の理は、言葉で表すことができないのであって、そのなかでは、要不要も、有無も、一異も、皆ないことはできないのである。

新問答7―d「五四八頁二行―四行」

〈問〉「諸經に種種に説かれている」というが、どのように要不要を説いているのか。

〈答〉「諸經に種種に説かれている」といったのは、鈍根のものには必要だと説き、利根のものには要不要を問わないと説いているという意味だ。

新問答8―a「五四八頁八行―一二行」

〈問〉「三業清淨」の六波羅蜜は、凡夫では修行できず、不觀を修している最中にも修することはできない。それは、三業清淨を待って初めて修するのである。我々は三業清淨でないのに無理遣りどのように修するというのか。

〔答〕六波羅蜜には四種がある。世間波羅蜜、出世間波羅蜜、出世間上上波羅蜜、内六波羅蜜である。

「楞伽經」に據るに、不觀不思議を得れば、六波羅蜜は自然に圓滿するのであるが、不觀不思議をまだ得ない時でも、六波羅蜜は修行すべきである。ただし、その果報を望んではいけない。

新問答8―b「五四八頁一三行―一五行」

〔問〕あなたは、「野馬」とか「陽炎」とかいうが、全くどういう意味か分からない。

〔答〕野馬は、妄想心の喩えであり、陽炎は世間の一切法の喩えである。妄想心によって一切法を實在するものと見るが、それは正しくない。このように知れば、三業は清淨なのである。

新問答9「五四九頁一一行―一六行」

〔問〕あなたは、「般若經」を引いて、「一切の衆生に無上菩提を悟らせるのも般若波羅蜜の福には及ばない」というが、これでは、無上菩提以上のものが有ることになり、「無上」とはいえなくなってしまうであろう。

〔答〕「般若經」の文は、功德を比較するために行ったのに過ぎない。現に經文にこのように書いてあるのだから、それに文句を付けるべきではない。

新問答10「五五〇頁二行―五行」

〔問〕その言葉が本當であれば、それは佛であろう。佛の法は凡夫には適用できないはずだ。

〔答〕これについては、先に答えた。阿羅耶識は、習氣を離れば明潔となるのであるから、凡夫も、無量劫來の三毒妄想・分別習氣を離れば、佛となることができるのだ。

新問答11「五五〇頁一〇行―一七行」

〔問〕あなたは、「私の義は、般若波羅蜜、無思の大乗禪門」だというが、般若波羅蜜は「智惠」に配當すべきであって、「禪門」というのは不適當だ。佛も般若波羅蜜を六種に分ち、それらが智

慧と共働することを、それぞれに説いているではないか。

〔答〕六波羅蜜は般若波羅蜜を得るために必要なものであって、それを得てしまえば、六波羅蜜は修するも修しないも構わない。また、「禪に配當するのはおかしい」というが、經を見るに、「不可得」「無所住」「不生分別」や諸見の滅除を禪波羅蜜と呼んでいる例がいくつもある。多くの經に説かれて以上、これは未法の衆生に修行させるためのものである。

新問答12―a「五五一頁三行―六行」

〔問〕「衆生には本來佛性が具わっている」というが、どうしてそんなことが分かるのか。また、それは外道のいう「我」とどんな違いがあるというのか。

〔答〕本來佛性があるのは、太陽が雲を出、濁水が澄み、鏡が明淨になるごとくであって、それについては先に説いた。外道は、三界が唯心の所變であることを知らず、行爲の主體や、時とともに變化するものの存在を認め、或いは有無に執著し、或いは空を觀じて邊に墮してしまふ。だから、同じではない。

新問答12―b「五五一頁七行―八行」

〔問〕では、「衆生」とは何であるのか。

〔答〕妄想や五蘊の三毒を具足するから「衆生」となるのだ。

新問答12―c「五五一頁九行―一三行」

〔問〕では、「二乗」とは何であるのか。

〔答〕二乗は、一切法が因縁から生じると知り、因縁和合の法は無常であり、苦であり、虚しいと考え、その苦から逃れるために、涅槃を願ひ、空寂に住するのである。そこには取捨があるから二乗と呼ぶのだ。そのような二邊を離れてこそ正觀といえるのである。

〔D〕(第三回目問答)

王錫付加文「五五二頁一八行～五五三頁一行」

一切の法義は、無爲無思だけれども、鈍根の衆生はこの法に入ることができないから、佛は三乗の説を立て、種種に方便して示したのである。だから、勝義を毀つてはいけなし、善法を軽んじてはいけない。

問答1「五五三頁二行～一六行」

〈問〉三毒煩惱は、それぞれに對治の法を用いて除くべきであり、唯だ無心想を用いるだけでは三毒煩惱を離れることはできないはずだ。また、無心想で煩惱を除くのは、暫くその煩惱を見ないだけで、その根本を除くことはできないのだ。

〈答〉三毒煩惱は、皆な思惟分別から生ずる。そして、煩惱に縛されているから、それから脱しなくてはならないと考えるのは、二重の邪見妄想であり、それも除かなくてはいけない。全然思惟しないうちなら、一切の三毒煩惱妄想習氣から一時に解脱できるのだ。「無心想だけでは三毒煩惱を離れることはできない」というが、「楞伽經」に現にそのように説いていないか。

問答2「五五三頁一七行～五五四頁二行」

〈問〉「看心して、妄想が起こったら覺す」というが、それはどの經に出ているのか。

〈答〉「涅槃經」第十八の説に基づくのだ。

問答3「五五四頁三行～六行」

〈問〉大乘經に據るに、智慧と方便は分離することのできないものはずだ。「維摩經」にも、取捨を否定しているではないか。

〔答〕諸佛は、無量劫來、三毒妄想煩惱分別を離れ、無二無分別智を得て、これに依って法相を分別する。それは凡夫の妄想による分別とは根本的に異なり、そこでは、智慧と方便は分離できない。

取捨のことをいうが、無二の法には、取捨など有るはずがない。

問答4 「五五四頁七行～一二行」

〔問〕諸經に、四禪天を心想が無いと説いている。あなたのいうように、所觀が有り、趣向する所が有ったとしても、無心想定を得たのであるから、その人には分別が全くない、或いは、初めて無想念に入った時、分別門から觀察して想念が無いことを知ったから、分別はあるが、分別を現じないかのいずれかであろう。どちらが正しいのか。

〔答〕「楞伽經」に據るに、天乘は、皆な、自心の妄想分別であり、それに據って、その天に生ずるのだ。「どちらが正しいのか」というが、佛法の中では、もし是非が有れば、それは全て邪見に外ならない。

問答5 「五五四頁一三行～五五五頁二行」

〔問〕初め心想を滅する前に、この門から觀じたから分別があるのだというのは、「楞伽經」の説である。四禪天に入れば、心想はないはずだ。もし、「趣向分別がある」というなら、それは心想があるから、無想天とはいえないだろう。

〔答〕先に答えたように、衆生は妄想分別があるから、心が多種に分割されるのであるが、それを離れてしまえば、すべて不可得なのだ。そして、天乘や有想・無想・有分別・無分別は、皆な、この自心の妄想分別に過ぎないのだ。

問答6 「五五五頁三行～四行」

〔問〕「思益經」に、「修行に住するから授記しない」というのは、修行するから授記しないのではな

く、修行がまだ授記するまでに至っていないという意味に過ぎない。また、修行が成就に近付けば、段落と努力しなくてもよくなるが、それは、修行しなくてもよいということではない。

〈答〉「思益經」の文脈は、確かに、所行に依止するから授記しない、とある。それでも、修行して授記を得るといふなら、もういふことはない。

問答7「五五五頁一五行／五五六頁一行」

〈問〉一切法は自らの所思によるから、善事は功德、惡事は罪過であることを知り、善事を見、功德を爲すべきなのであって、善惡の二を見ないという説こそ假に説かれたものに外ならない。また、「楞伽經」に「文字に著しないで、功德によって入る」といふのは、例えば、合の字は、「一人の口」の意味ではなく、和合の意味であるようなものである。

〈答〉善惡とか、假説とか、和合とか、文字を離れるとかは、皆な、衆生の自心の妄想の分別なのであって、それを離れば、不可得なのである。

問答8「五五六頁二行／六行」

〈問〉佛性は法際に止まっているわけではなく、無量の功德も備えている。三十二相の如きも、先に因を修したから果を得たのであり、これは、確かに罪福を離れるものではないが、功德に意味がないなどということはできないはずだ。

〈答〉「思益經」や「金剛三昧經」に據るに、如如の理は一切法を備えているから、三毒妄想煩惱習氣分別を離れて、それに通達すれば、一切法と功德を具足することができるのだ。

問答9「五五六頁七行／一三行」

〈問〉佛法の深奥や神力變化は、凡下の者の修することのできるものではないが、佛が、一時に色身を大衆に示現したり、一切の語で法を説いて、愛樂を生じさせたりするのは、功德を示そうとして

なのであろう。

また、もし聖智がただ無想に止まるのみであるなら、それは無二ではないことになろう。

また、經には心想を生ぜさせるような説もあり、心想を遠離せしめるような説もあるから、一方だけを執すべきではなからう。

このような三つの問いにどう答えるか。

〈答〉皆なこれは自心の妄想分別であり、もしそれを離れるなら、このような三つの問いは、いづれも不可得である。

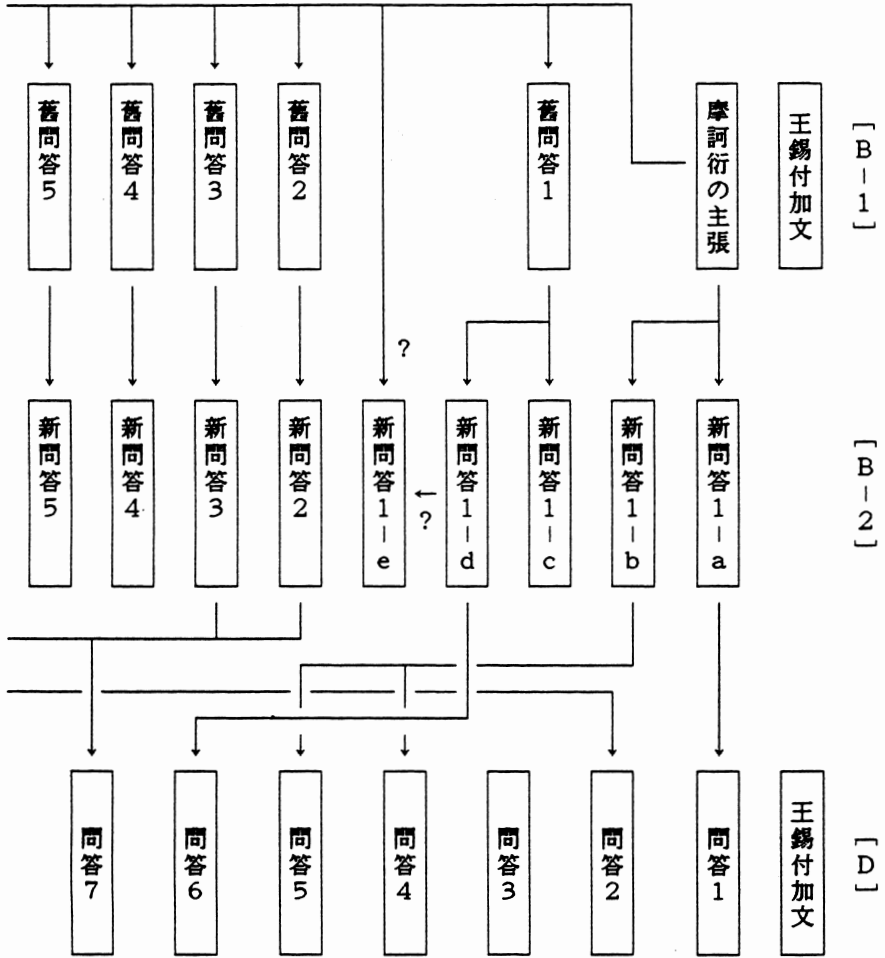
問答10〔五五六頁一四行―五五七頁二行〕

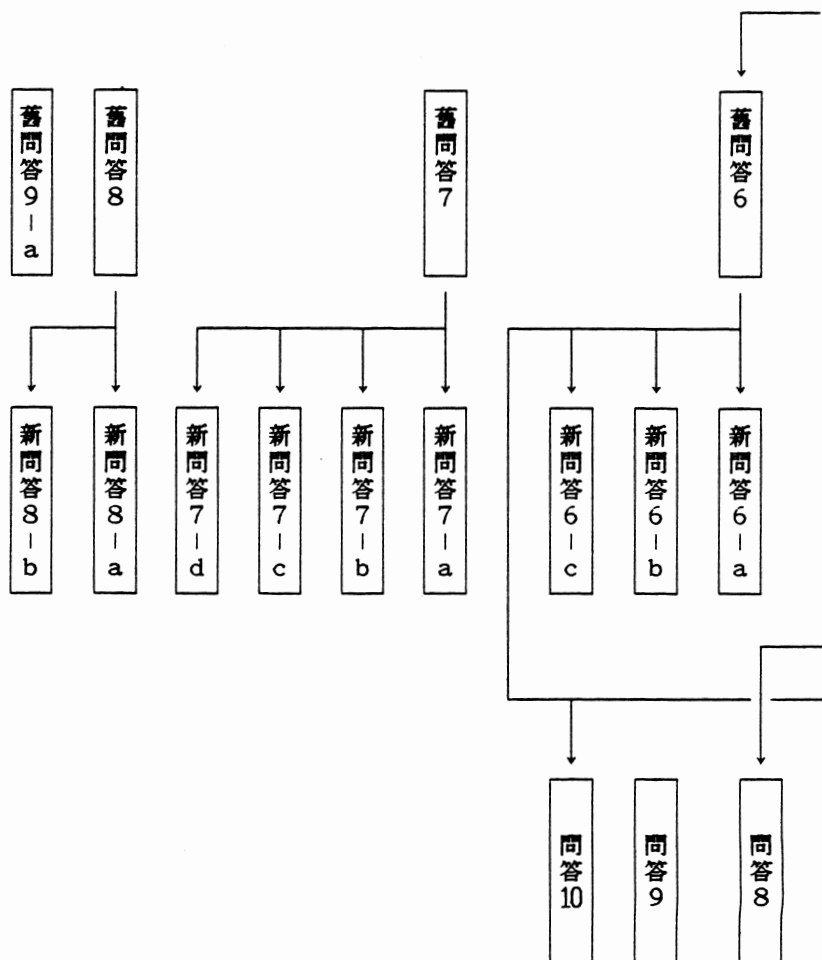
〈問〉「心を覺して、想念に依らなければ、念念に解脱を得る」というが、それは何經に出ているのか。また、「覺す」というが、何を覺すのか。

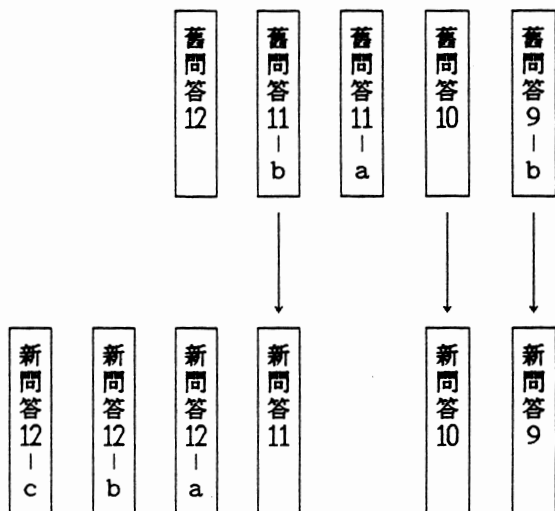
〈答〉これが「涅槃經」に基づくことは、已に説いた。一切衆生は、無量劫來、三毒妄想分別のために、知らないうちに生死に流浪するのであって、念念の妄想が起るのを覺し、それに従わないようになれば、念念に解脱するのだ。「覺する」とは、このようなことを覺するのである。このことは、「楞伽經」「佛頂經」にも見えている。

4、B-1、B-2、Dの間の關係

次に、B-1、B-2、Dという、三つの問答の部分の間の關係について考えてみたいが、それには、婆羅門僧の問いが、摩訶衍のどの言葉を承けて發せられたかを検討しなければならぬ。検討の結果、次の圖に矢印で示すような對應關係があることが知られる。







上の圖で明らかとなることは、次のような諸點である。

a、B-1の場合、「摩訶衍の主張」が先づ提示されて、これに對して、舊問答の第一から第六までの問いが發せられているが、舊問答の第七から第十二までについては、「摩訶衍の主張」に對應する言葉を見出せない。

b、B-2においては、新問答の第一から第十一については、いづれも對應する舊問答における摩訶衍の答に對して疑問が提示される形になっているが、新問答の第十二については、對應する舊問答が存在し

ない。

c、Dの場合、B-2の摩訶衍の答えを受ける場合が大多数を占めるが、B-1のそれを受ける場合もあって一定しない。しかも、論じられる順序も、B-1、B-2の部分と前後する場合が見られ一定しない。舊問答の第七から第十二、新問答の第十二、問答の第三及び第九については、その問いの直接の前提となった摩訶衍の言葉は見出せないが、恐らく、これらは、摩訶衍の説として周知のものであった、或いは、他の摩訶衍の言葉から、當然導きだされるべき説として婆羅門僧に認識されたものであったのであろう。

以上の考察によって、摩訶衍と婆羅門僧の問答が、いかに行われたのが推測される。即ち、その論争は、次のように進行したのである。

1、先づ、摩訶衍の側から、「摩訶衍の主張」が提示された。

2、「摩訶衍の主張」に對して、婆羅門僧側は、舊問答の第一から第六の質問を提出し、併せて、摩訶衍の代表的な説と目されていたものに對して、舊問答の第七から第十二に及ぶ質問を發した。

3、摩訶衍は、上の質問に對して一括して解答を與えた。(以上、B-1の問答を終わる)

4、摩訶衍の上の答えの一つ一つに對して、婆羅門僧の側が、再び質問を提出し、併せて、新たに、如來藏思想に關する三つの質問(新問答12-a b c)を提出した。

5、摩訶衍は、再び上の質問の一つ一つに對して一括して解答を與えた。(以上、B-2の問答を終わる)

6、婆羅門僧は、上の二度の問答における摩訶衍の答えに對して、特に問題となる點について三たび質した。

7、摩訶衍は、上の質問に對して、三たび一括して解答を與えた。⁽²⁷⁾(以上、Dの問答を終わる)

つまり、問答は、常に、一括して問いが與えられ、それに對する解答も一括して與えられたのであって、これは、中國人である摩訶衍とインド人である婆羅門僧との間に言葉の壁があったので、問答が文書によって行われたためであらう。論争は、必ずしも、一つの問題について突き詰めて白熱した議論を展開するという雰囲気にな

ていないが、これは、問いと答え、また、答えと問いの間に時間的間隔があったことが一つの重要な原因であつたと見ることが出来る。

五、宗論の経過と「頓悟大乘正理決」の編纂について

上に見たように、「正理決」の中心部を成す問答の部分は、三度に互つて行われた論争の記録を編輯したものと見ることが出来る。では、他の部分は、これといかに關わるのであろうか。次に、これについて順に見ていきたい。

先づ、Cの「摩訶衍の上表文(一)」であるが、ここで、摩訶衍は、自づからの説が、思ふべき義がなく、難信難入であることを述べ、贊普にこの争いを終らせんことを請い、布教の許可を求めている。そして、その後、「兼臣本習禪宗。謹録如左。進上」として、諸經を引きつつ、自づからの説の正當性を説いている。

そこに引かれる經典の中で、「思益經」は、新問答1—d及び、問答6、「楞伽經」は、舊問答1、「法華經」は、上表文(2)と共通し、阿頼耶識についての説——即ち、「如阿頼耶識。出習氣泥。諸佛菩薩。悟皆尊重。」⁽²⁹⁾は、次のように、新問答10に略ぼ同文が見られる。

「譬如蓮花。出離淤泥。皎潔清淨。離諸塵垢。諸天貴人。見之彌敬。阿頼耶識。亦復如是。出習氣泥。而得明潔。爲諸佛菩薩天人所重。」⁽³⁰⁾(新問答10)

この場合、引用文でもないのに、相互に文が類似しているということは、この上表文が第二回目の問答と特に關係が深いことを示すものであり、恐らく、第一回目、第二回目の問答がなされた後に、或いは、第二回目の問いへの答えを摩訶衍が提出した際に、それに付隨する形で、贊普に進上されたものであろう。

この上表文の末尾には、「六月十七日。臣沙門摩訶衍表上」とあるが、これは、七九三年と見ることが出来る。王錫の叙によると、七九二年に摩訶衍が布教を開始してから、婆羅門僧たちは、その教説に對して反發を懷き、

停廢を求めたので、摩訶衍の側から討論を申し出、婆羅門僧たちは、「以月繫年」して教義を索搜して問目を作ったというから、その回答はかなり長期に亘ったと思われる、七九二年のうちに二度の回答が行われ、それが六月までに、一應、終結したとはとても思えないからである。

次に、Eの「摩訶衍の上表文(二)」において、摩訶衍は、自分が經文に據って答えたのは、自づからの本宗とする所ではないとして、「法華經」を引きつつ、言説を離れ、自心の分別の相を離れた勝義としての本宗を強調する。そして、「善住意天子經」を引いて、婆羅門僧たちが勝義を信じないことを批判するとともに、知見は人に依って異なるのだから、妄想分別を離れて無二の勝義法海に入るといふ自分の修行法も認めてほしい、と懇願している。この上表文が、Dの「問答(二)」に引き續き掲げられているのは、Bの「問答(一)」に續いて、Cの「摩訶衍の上表文(一)」が掲げられているのと形態の上で一致するから、恐らく、これは、「問答(二)」の答えに添える形で提出されたものであらうと思われる。

Fが「贊普の下問と摩訶衍の答え」と見うることは、先に論じたごとくである。贊普は、ここで、三十七道品が必要かどうかを問ひ、摩訶衍は、それに對して、如如の理を得たなら自然に具足するから修するも修しないも自由であるが、得ていなければ、必ず修しなければならぬ、とする從來からの自説を繰返している。贊普の問ひは、Dの問答7、或いは問答8などの摩訶衍の答えが、恰かも修行を否定することく見え、婆羅門僧の側もそのように理解していたために、特にこのことを問題にしたのであらう。

Gの「摩訶衍の上表文(三)」で、摩訶衍は、贊普との出会いと、これまでの經緯を述べ、「上表文(二)」の内容を繰返している。恐らく、Fにおける摩訶衍の答えを贊普が誤解することを恐れて、Fに付隨する形で提出されたものであらう。

Hの「摩訶衍の上表文(四)」で、摩訶衍は、自づからの説が勝義に基づくもので、修行を拒むものでないことを理解せず、師僧や官僚が、六波羅蜜などの善を摩訶衍が全く行わず、弟子にも修行させないなどと思ひ込み、

そのようなことを聞奏したのもいたようだが、そのようなことはない、として、自づからの教導方法と、思想内容を記している。また、自づからの生涯を振り返り、その説が、中國で正統と認められているものであることを強調している。

ここで、摩訶衍が、師僧官僚が摩訶衍を讓する聞奏を行ったことを記するのは、王錫の序文に符合し、この讓に對して摩訶衍の弟子たちの抗議運動が起こったのであって、摩訶衍がこの上表文を提出したのは、このような騒動を静めんとしたことと考えられる。そして、贊普は、この上表文を一應認める形で、禪宗の布教の再開を許したのである。従って、この上表文の成立は、「正理決」の本文中においては最も新しいものと見ることができ、王錫の序文によれば、七九四年の正月十五日に、贊普は敕命を出して摩訶衍の布教を許したのであるから、この上表文は、恐らく、これに少し先だつ時期、即ち、七九三年の末ころに書かれたものであろう。

以上見てきたように、「正理決」の構成は、三度に互つた問答の記録を中心に、それに附隨する形で提出した摩訶衍の上表文など關係資料を、その成立に従って、順に配列したものと考えることができる。つまり、「正理決」は、全く宗論の經緯に沿って編纂されているのであって、この視点から見ると、第一回目と第二回目の問答は、七九二年から七九三年にかけて行われ、六月十七日に一應終り、第三回目の問答は、七九三年の後半に行われたものと考えることが出来る。

六、摩訶衍の師承と經歷について

以上、サムエの宗論の經過と、その記録である「正理決」の成立について論じた。次に、この宗論の中心人物であった摩訶衍の經歷について考えてみたい。

摩訶衍は、Hの「摩訶衍の上表文(四)」において、自づからの經歷を語っているが、師事した人物に言及して、

「摩訶衍依止和上。法號降魔。小福張和上。准仰大福〔徳〕⁽³¹⁾六和上。同教示大乘禪門。自從闍法已來。經五
六十年。⁽³²⁾」

という。しかし、この文の意味が必ずしも明確でないために、その解釋については、種々の説がある。

「降魔」⁽³³⁾「小福張和上」が摩訶衍の師の名であることは間違いないが、「准仰」「大福」も人名であると考え
る人もあり、「降魔」と「小福張和上」を同一人物と考え、⁽³⁴⁾或いは、「小福」と「張和上」を別人⁽³⁵⁾としたり、「
准仰」と「大福」を同一人物と見、⁽³⁷⁾また、「六」を「陸」と同じで姓だとする考え方をする人もあれば、⁽³⁶⁾「六」
を六祖に及ぶ人々だと考える人もある。更に、「大福」を人名と見る場合でも、これを義福に當てるか、「空寂
寺大福」に當てるかで意見が分かれるといった具合いで、異説紛紛たる状態なのである。

しかしながら、次のことを考慮に入れれば、この問題は容易に解くことができる。即ち、いわゆる「小福」と
「大福」とは同一人物なのである。次に、これについて論じよう。

先づ、「大福」については、「唐文續拾」卷第三所収の陸海撰の碑文によって、その傳記の大凡を知ることが
できる。即ち、その姓は張であり、西明寺で五分律を學んだ後、荊州において神秀に參じ、景龍年間（七〇七～
七一〇）、護塗山寺の上座になったのを皮切りに、薦福寺、慶山寺、龍興寺の上座を歴任、次いで、開元二十八
年（七四〇）、空寂寺に住し、天寶二年（七四三）に、春秋八十九、僧臘六十三で寂した。弟子に大雄、大□⁽³⁸⁾な
どの人があったという。ここで重要なことは、大福の姓が張氏で、摩訶衍のいう「小福」の姓と一致している
ということである。

小福については、「正理決」以外では、「景德傳燈錄」卷第四の目錄に名が掲げられるのみで、そこでは、「
京兆小福禪師」と、「京兆」に住したとされている。宇井伯壽氏は、この小福を、「楞伽師資記」に神秀の四大
弟子として名の擧げられている「藍田玉山惠福禪師」と同一人物であろう、としている。⁽⁴⁰⁾「藍田」を「京兆」と
呼ぶのには問題がないからである。しかし、藍田に住した神秀の弟子は、上の二人に止まらない。上に掲げた大

福も神秀の弟子であったが、やはり藍田に住したのである。碑文からだけでは、大福が住した當の空寂寺がどこにあるのかははっきりしないが、「寶刻叢編」卷第八の「藍田縣」の項に、

「唐空寂寺大福和尚碑

唐陸海撰。僧惟岳書。法應二年

京兆金(4)
石錄

と、この碑文を載せ、また、「關中金石文字存逸考」卷第六の「藍田縣」の項にも、

「今在藍田縣新建。胡大令元煥重修縣志。載其全文。并云。書法頗佳。有李北海筆意。……」⁽⁴²⁾

といっている。これらの記載から見て、この碑文が藍田縣にあることは確實であり、従って、空寂寺も藍田縣にあったと考えることができるのである。

とすると、「小福」「惠福」「大福」の三人は、皆な神秀の弟子で、同じく藍田縣周邊に住し、更に、「小福」と「大福」とは姓まで一致していたということになる。果たしてこのようなことがありうるであろうか。やはり、この三人は、同一人物と見るよりほか有るまい。

では、なぜ、「大福」は、「惠福」或いは「小福」と呼ばれたのであろうか。それは、恐らく、普寂とともに神秀の二大弟子として認められていた義福への配慮であったと思われる。両者は、同じく「福」の字をもつが、「大福」という法名は、先輩であった義福に對していかにも尊大であるから、塔銘などの正式な場合を除いて、多く「惠福」、或いは義福に對比する形で「小福」と通稱されたのであろう。

大福の弟子として、碑文に「大雄」「大□」という名を擧げていることは、興味深い。恐らく、彼の弟子の多くは、師と同じく「大」の字がついたのであろう。とすれば、摩訶衍、即ち、「大乘」が彼の弟子であったことは充分に考えられるのである。

上に見るように、「大福」が「小福」と同一人物であつてみれば、上の摩訶衍の言葉における「大福」を人名と見ることは許されなくなる。つまり、b本(スライン二六七二號)のように、「大福」の下に「德」の字があ

るのが正しいのであって、これは、「大福德」という普通名詞と解すべきなのである。とすれば、「准仰」を人名と解することも無理である。「准仰」とは、恐らく、上に、「依止の和上」として、降魔藏と小福張和上を掲げたのに對して、その二人に「准じて」六人の大福德の和上を師と「仰いだ」の意味であろう。つまり、摩訶衍は、中國において、自分の説がいかにも正統であると認められているかを示すために、ここに、六人という數を擧げて、中國の大和尚たちは、皆な自づからの説くのと同じ大乘禪門を唱導していると、その實績を強調したのである。

従つて、摩訶衍の師として名の知られるものは、降魔藏と小福（即ち大福）との二人のみということになる。降魔藏の傳記は、詳しくは知られないが、「宋高僧傳」卷第八には、九十一歳で亡くなったというから、かなり後まで生存した人であつたであろう。また、大福も、七四三年まで生存したから、宇井伯壽氏のいうごとく、恐らく、神秀の弟子としては、最後の人物であつたと考えられる。摩訶衍は、「上表文（四）」で、上掲のごとく、「聞法已來。經五六十年」といつているが、この上表文の成立を、上に論じたように七九三年とすると、五十年前は七四三年、六十年前は七三三年となる。恐らく、七三五年前後に、降魔藏に從い、その寂後、七四三年に大福が亡くなるまで、彼に從つたのであろう。摩訶衍は、この二人の外にも六人の和尚にも參じたのであって、それが主に大福の寂後であつたとすれば、彼は、八世紀の半ばまで、中國本土にあつたことになる。

このことは、チベットの傳承からも窺うことができる。即ち、木村隆徳氏の研究によれば、摩訶衍は、チベットに「諸經要抄」を齎したと考えることができるのであるが、この「諸經要抄」には、「禪門經」からの引用を含んでいるのである。「禪門經」は、慧光によつて、七二〇年ころに發見され、その三萬部書寫によつて流布し、「開元釋教錄」（七三〇年成立）に列名されるに至つたと考えられる。従つて、その流布は、七三〇年をそれほど遡らない時期と見ることができるとして、「諸經要抄」が「禪門經」の引用を含む以上、その成立は、八世紀半ばと考えざるをえない。このことは、「歷代法寶記」からもいいうる。即ち、小島宏允氏は、「歷代法寶記」

の引用の多くが「諸經要抄」に基づいていることを明らかにされたが、⁽⁴⁶⁾「歴代法實記」の成立は、七七四年以降、それをあまり下らない時期と見られるから、やはり、八世紀半ばに、「諸經要抄」が流布していたことが窺えるのである。そして、摩訶衍がそれをチベットに齎したとすれば、摩訶衍は八世紀半ばには、まだ中國本土にいたと考えることができるのである。

また、摩訶衍は、Hの「上表文(四)」において、

「亦曾於京中。已上三處。聞法信受弟子約有五千餘人。」⁽⁴⁷⁾

と語っている。これは、長安において、三つの寺に住し、その指導を受けた弟子が五千人以上いたというのであるが、その住した寺については明らかでない。これについて、柳田聖山氏は、「不空表制集」巻第二の「西明寺大德摩訶衍」に注目され、⁽⁴⁸⁾また、原田覺氏も、兩者の關係について言及されている。⁽⁴⁹⁾これは、大曆二年(七六七)に書かれたものであり、このころまで、摩訶衍が長安にいたことは充分に考えられる。また、ここでは、念誦僧として、名が挙げられているのであるが、これは、「正理決」の「上表文(四)」において、摩訶衍が、弟子に經典を誦讀させていることを強調しているのとも合致する。恐らく、この摩訶衍をサムエの宗論の摩訶衍と認めよいであろう。⁽⁵⁰⁾一方、摩訶衍は、Gの「上表文(三)」において、

「嘗沙州降下之日。奉贊普恩命。遣追令開示禪門。」⁽⁵¹⁾

と、沙州が陥落した時(七八七年)に、チベットに招かれたと述べているから、七六七年から七八七年に至る二十年のうちに、長安から沙州に移ったことになる。

その後は、チベットに招かれ、上に論じたような宗論を婆羅門僧たちと繰り廣げ、その結果、七九四年、一旦、布教を認められたが、その後、インドから招かれたカマラシーラとの論争に及び、それに破れて、七九七年までに敦煌に戻された模様である。⁽⁵²⁾

七、摩訶衍の思想とインド佛教の批判

1、摩訶衍の基本思想

摩訶衍の基本思想を、なるべく「正理決」の本文に沿う形で理解すると、次のようになる。なお、便宜上、修行の理論と実践の二つの面に分けて叙述することとする。

修行の理論

a、もともと人間には眞性（如如の理）や一切種智が備わっている。（舊問答4・舊問答10・新問答12
1 a・上表文（一）・問答8・問答10）

b、しかし、心念が起動して外境を取る妄想があるために、一切智が妨げられ、生死に流轉することとなってしまう。（舊問答3・舊問答4・新問答11 a・新問答3・新問答4・新問答10・問答1・問答10）

c、従って、看心することによって、一切の心想や妄想習氣を離れる。（摩訶衍の主張）

d、そうすれば、本有の一切種智（大智・不觀の智）は自然に成就することとなる。（舊問答10・新問答2・問答8・贊普の下問と摩訶衍の答え）

e、そして、それによって、無心無思にして衆生を利益することができる。（舊問答111 a・新問答6
1 b）

f、それこそが解脱であり、成佛である。（摩訶衍の主張・舊問答91 a・新問答11 a・新問答4・新問答10・問答1）

g、その功德は測りしれず、六波羅蜜などの修行によって得られる功德など比較にならない。（舊問答91 b c・新問答11 a・新問答2・新問答3・上表文（四））

修行の實踐

a、坐禪して、心源を返照して看心する。心想が動くのを察知したら、あらゆる観念を想起せず、その不観不思議であることも想起してはいけない。その妄想に従わなければ、念念に解脱である。(舊問答5・舊問答6・問答2・問答10・上表文(四))

b、その不観不思議の勝義においては、言説を離れているために、三乘五種性の別・頓漸・善惡・妄想の有無・世諦と第一義諦の別・十地の區別なども、結局のところ、妄想に過ぎず、不可得である。(舊問答1・舊問答11・b・新問答1・c・d・新問答2・新問答3・新問答4・新問答5・新問答7

— a・c・問答3・問答4・問答5・問答7・問答9・問答10・上表文(一))

c、それこそが般若波羅蜜であり、至高の法である。(舊問答9・b・c)

d、従って、ここでは、六波羅蜜やその他の法について、その修行が必要か必要でないかをいうことはできない。(舊問答7・新問答2・新問答7・b・c・d・贊普の下問と摩訶衍の答え・上表文(四))

e、それにも拘らず、不観不思議を得れば、六波羅蜜などは自然に圓滿する。(新問答1・a・新問答8 — a・贊普の下問と摩訶衍の答え)

f、しかし、世諦においては、六波羅蜜などは、勝義の法を顯わすために必要であり、不観不思議を得るまでの間は、方便として、それらを修行すべきである。(舊問答7・新問答7・b・d・新問答8 — a・上表文(二))・贊普の下問と摩訶衍の答え・上表文(四))

g、つまり、六波羅蜜などの修行は、般若波羅蜜に至るための方便に過ぎない。(新問答11)

h、それでは、どのように修行するのかといえば、六波羅蜜には、自行化他の二面があるが、いずれの場合も、一切法に對して、無思無觀・三業清淨で、それに囚われてはならず、果報を望んでもいけない。(舊問答8・新問答8 — a・b)

これらの主張に附隨する形で、次のようなことも述べられている。

- a、自分の所説には思うべき義はないから、信じ難く入り難い。(上表文(一))
 - b、自分が虚誑の説を作すものでないことを經文を引いて論證したが、文に依つてその根本を掴もうとしても虚しい。(上表文(一)・上表文(三))
 - c、従つて、自分が經文に基づいて答えたのは、本意ではない。(上表文(二)・上表文(三))
- そして、摩訶衍は、以上のような教説を、自づから、次のように呼ぶのである。

- a、「般若波羅蜜無思大乘禪門」(舊問答11―b)
- b、「般若眞宗」(上表文(一))
- c、「禪宗」(上表文(一))
- d、「禪門」(上表文(三))
- e、「禪法」(上表文(三))
- f、「禪」(上表文(三))
- g、「禪門宗旨」(上表文(三))
- h、「佛法義。寂禪教理」(上表文(四))
- i、「大乘法門」(上表文(四))
- j、「大乘禪」(上表文(四))
- k、「大乘禪門」(上表文(四))
- l、「大乘無觀禪」(上表文(四))

摩訶衍は、自づから北宗の降魔藏、大福に師事したと述べているので、以上のような彼の主張は、北宗のそれを承けるものと考えざるをえない。従つて、彼のこれらの主張を他の北宗文獻と照合する必要がある。

摩訶衍の主張は、上に述べたように多岐に亘るが、その根本は、次のような諸點に纏めることができるであらう。

う。

イ、如來藏思想をその基盤とする。

ロ、客塵煩惱を除く方法として、「看心」という禪觀を實踐する。

ハ、「看心」の具體的内容は、「心想が動くのを察知したら、あらゆる觀念を想起せず、その不觀不思であることをも想起しない。そして、妄想に従わなければ念念に解脱する」というものである。

ニ、「看心」によって至る境地を絶對化し、それを「般若波羅蜜」と同一視する。

ホ、従って、他の六波羅蜜などの修行を、そこに至るための二義的な方便と位置付ける。

これら摩訶衍の思想に對應するものを、北宗の諸文獻の中に探ってみたいが、イの如來藏思想や、ロの「看心」については、多くの北宗文獻に見ることが出来る。例えば前者については、「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」に、

「師曰。諦聽諦聽。無所處在汝心上三寸。虛空無物。名之爲藏。亦捕爲心眼。如心識在中居。經云。名如來藏者也。汝當諦觀看熱。即是本性清淨。問曰。坐時看。行時看得不。師曰。行住坐臥。語笑作生活時。施爲舉動。一切時中。常看不住。即得。」⁽⁵³⁾

とあるし、後者については、神秀に假託された「觀心論」は、まさにこの「看心」を論ずるために造られたものである。特に、「觀心論」の次の文は、如來藏思想と「看心」との關係を明瞭に示している。

「問。云何觀心。稱之爲了。答。菩薩摩訶薩。行深般若波羅密多時。四大五陰了本空無我。了見自心。起用有二種差別。云何爲二。一者淨心。二者染心。此二種心。法界自然俱有。雖假緣合。互相因待。淨心恒樂善因。染體雖常思惡業。若不受所染。則稱之爲聖。遂能遠離諸苦。證涅槃樂。若隨染心造業。受其纏覆。則名之爲凡。沈輪三界。受種種苦。何以故。由彼染心。障真如體故。十地經云。衆生身中。有金剛佛性。猶如月輪。體明圓滿。廣大無邊。只爲五陰重雲所覆。如瓶內燈光不能顯現。又涅槃經云。一切衆生。皆有佛性。無

明覆故。不得解脫。佛性者。即覺性也。但自覺了他。覺知明了。則名解脫。故知一切諸善。以覺爲根。因其覺根。遂能顯現諸功德樹。涅槃之果。因之而成。如是觀心。可名爲了。⁽⁵⁴⁾

ここでは、如來藏思想が根底にあつて、その上で、「觀心」という修行法が提示されているのであつて、その構造は、全く「正理決」と同じである。ここに如來藏思想の根據として引かれている「十地經」の文は、「修心要論」でも「十地經論」の文として引かれ、やはり、それに續いて、

「又以即日爲喻。譬如世間雲霧。八方俱起。天下陰暗。日豈爛也。何故無光。答曰。日光不壞。只爲雲霧所映。一切衆生清淨之心。亦復如是。只爲攀緣妄念諸見重雲所覆。但能顯然守心。妄念不生。涅槃法日。自然顯現。故知自心本來清淨。」⁽⁵⁵⁾

と如來藏思想と、修行法としての「守心」が説かれているのである。「修心要論」には、「觀心」という言葉も一箇所のみではあるが見え、従つて、その「守心」は、特別な意味を持つて主張されていると見ることができ、いづれにしても、禪の修行法である點では、別のものではない。そのことを示すのが、「修心要論」の次の文である。

「會是信心具足。至願成就。緩緩靜心。更重教汝。好自閑靜身心。一切無所攀緣。端坐正身。令氣思調。微其心。不在内。不在外。不在中間。好好如如。穩熱看。即及見。此心識流動。猶如水流陽炎。某某不住。既見此識時。唯是不内不外。緩緩如如穩看熱。即反覆融消。虛凝湛住。其此流動之識。颯然自滅。滅此識者。乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識身等滅已。其心即虛凝淡泊。皎潔泰然。吾更不能說其形狀。汝若欲得知者。取涅槃經金剛身品。及維摩經見阿閼佛品。緩緩尋思。此是實語。能得於行住坐臥中。及對五慾八風。不失此心者。是人梵行已立。所作已辨。究竟不受生死之身。」⁽⁵⁶⁾

ここでは、修行において、心識が水の流れ、或いは陽炎のように流動するのを看、やがて、その流動する心識がふっと消え、心が澄み渡る過程を叙述しているが、これは、まさに、上の八に叙述される「看心」の内容に對

應するものである。この「修心要論」の文より更に「正理決」と類似した記述は、「楞伽師資記」の次の文に見ることができる。

「坐時。當覺識心初動。運運流注。隨其來去。皆令知之。以金剛惠徵責。猶如草木無所別知。知所無知。乃名一切智。此是菩薩一相法門。」⁽⁵⁷⁾

ここに説かれる觀法は、「頓悟大乘正理決」に、

「妄想起不覺。名生死。覺竟不隨妄想作業。不取不住。念念即是解脫」⁽⁵⁸⁾

と説かれるものと全く同じことを、やや詳しく叙述したものと見ることができよう。

二の「般若波羅蜜」を標榜する點については、必ずしも北宗文獻に對應する文を見出すことはできないが、⁽⁵⁹⁾續高僧傳」卷第二十六（明本）に、道信が、「般若」を人々に念誦させて賊の襲撃を逃れたとする記述があり、初期禪宗において、般若思想が重要な位置を占めていたことが窺われる。しかし、摩訶衍が、特にこれを標榜したのは、「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」の影響と見るべきであろう。この文獻は、その名の通り、「金剛般若經」の文を中心に議論を展開するのであって、初期禪宗で「金剛經」が重んじられた嚆矢となったものであるが、摩訶衍の影響下に成立した文獻と見做すことが可能かと思われる。⁽⁶⁰⁾「大乘開心顯性頓悟真宗論」の最も重要な素材となっている上に、摩訶衍と略ぼ同時期にチベット譯されているからである（これも、當然、摩訶衍の影響を考えるべきである）。特に、禪宗において、とりわけ有名な「金剛經」の句、「應無所住而生其心」の解釋に、兩者に共通するものが見られるということは注目すべきであろう。しかし、そこには、禪を般若波羅蜜と同一視する立場は見られない。この摩訶衍の思想は、「南宗」を掲げて「北宗」を批判した神會に、むしろそれと共通するものを見ることができよう。例えば、「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」には、⁽⁶¹⁾

「知識。今發心學般若波羅蜜相應之法。超過聲聞緣覺等。同釋迦牟尼授彌勒記更無差別。」⁽⁶¹⁾

「已來登此壇場學脩般若波羅蜜時。願知識各各心口發無上菩提心。不離坐下。悟中道第一義諦。」⁽⁶²⁾

と、類りに「般若波羅蜜」を強調しているし、また、

「今推到無住處立知。作没。無住是寂靜。寂靜體即名爲定。從體上有自然智。能知本寂靜體。名爲慧。此是定慧等。」⁽⁶³⁾

と「定慧等」を主張しているが、これは、正しく摩訶衍の思想と一致するものである。

上述のごとく、摩訶衍は八世紀の半ばまで中原にいて、そこでその思想を確立したと考えられるが、神會（六八四―七五八）が有名になったのも、その晩年、即ち、八世紀半ばのことであった。摩訶衍は、恰かも、神會の一つ下の世代に属するのであるが、「頓悟大乘正理決」に據る限り、彼が神會の影響を受けたと考えるなくてはならない根拠は見出せない。恐らく、上に見るような、両者に共通に見られる思想的傾向は、當時の禪宗思想界が辿った一般的傾向を反映したものと見るべきであろう。

最後に、ホの點に關しては、「修心要論」に、

「問曰。何知守真心是十二部經之宗。答曰。如來於一切經中。廣說一切罪福一切因緣果報。或引一切山河大地草木等種種物。起無量無邊譬喻。或現無量神通種種變化者。只是佛爲教導無智慧衆生。有種種愁。心行萬差。是故。如來隨其心門。引入常樂。既體知衆生佛性本來清淨。如雲底日。但了然守真心。妄念雲盡。慧日即現。何須更多學知見歸生死苦。一切義理。及三世之事。譬如磨鏡。塵盡自然明性。即今無明心中學得者。

終は無用。若能了然不失正念。無爲心中學得者。此是真學。雖言真學。竟無所學。何以故。我及涅槃。二皆空故。無二無一。故無所學法。體非空。要須了然守真心。妄念不生。我所心滅。故涅槃經云。知佛不說法者。是名具足多聞。故知。守真心者。是十二部經之宗。」⁽⁶⁴⁾

「吾直望得汝自識本心。是故慙歎如是。努力努力。千經萬論。莫過守真心。是要努力。吾案法華經云。示汝車寶藏明珠妙藥等物。汝自不取不服。窮苦奈何奈何。會是妄念不生。我所心滅。一切功德。自然圓滿。不假外求歸生死苦。於一切處。念念齊心。莫受現在樂種未來苦。自誑誑他。不脫生死。努力努力。」⁽⁶⁵⁾

「但於行住坐臥中。恒常了然守真心。會是妄念不生。我所心即滅。一切萬法。不出自心。所以諸佛廣說若許譬喻者。只爲衆生行行不同。遂使教門差別。其實八萬四千法門。三乘五位。七十二賢聖行宗。莫過自心是本。若能自識本心。念念磨鍊者。於念念中。常供養十方恒沙諸佛十二部經。念念常轉法輪。若了心源者。一切心義無窮。一切願具足。一切行滿。一切皆辨。不受後有。會是妄念不生。我所心滅。捨此身已。定得無生不可思議。努力。莫造次。」⁽⁶⁷⁾

などと述べられているところに明瞭に見ることができであろう。
つまり、摩訶衍の思想は、他の北宗文獻に較べて、時代が降るということからやや發展した思想も見ることが出来るものの、基本的には、本人のいうように、北宗のそれであると認めることができるのである。

2、婆羅門僧の批判と摩訶衍の答辯

このような摩訶衍の思想に對して、婆羅門僧たちはどのような批判を加えたのであろうか。「正理決」からこれを纏めると、次のようになる。

一、佛性の存在を認めれば、外道の「我」と區別できなくなってしまうから、佛性の存在は認められない。
(新問答12-1-a)

二、妄想を除くだけで成佛できるはずがない。

a、佛は長劫に功徳を修めて初めて成佛できたのだから。(新問答1-1-a・新問答2)

b、佛が修行法として六波羅蜜などを説いているから。(舊問答12・新問答1-1-a)

c、妄想を制したものは無想天に生まれるのであって佛となるのではないから。(新問答1-1-b)

d、聲聞は無想に住するため、聲聞も成佛できることになってしまふから。(新問答1-1-e)

e、心想を除くのは、判断を停止することによって暫く煩惱を見ないだけで、本當にそれを除いたのではないから。(問答1)

f、三毒にはそれぞれ對治の法が必要であるから。(問答1)

三、妄想を除くということは、凡夫には實行不可能である。

a、「十地經」には、不觀に入りうるのは八地の菩薩であると書かれており、凡夫には不可能だから。

(舊問答5)

b、「金剛經」などの言葉は佛についていわれているのであり、それには長劫の修行が必要であるから。

(新問答3・新問答6・a・新問答10)

四、經は想を除くことのみを説いているわけではなく、逆に想を勤めている場合もある。無想を一方的に説くなら、無二ということにはならない。(問答9)

五、觀心して妄想が起こったら覺すという方法の根據がはっきりしない。(問答2・問答10)

六、摩訶衍の説では智慧と方便とを分離することになってしまふ。(問答3)

七、善惡は、その存在を認めた上で、善を育み惡を離れるべきで、それを撻無するのは無明と同じになつてしまふ。(新問答3・問答7)

八、摩訶衍は「思益經」を根據に修行を否定するが、その文は修行がまだ完成していないことをいっているだけで、摩訶衍の解釋は誤りだ。(問答6)

九、摩訶衍は三業清淨の六波羅蜜を修行すべきことを主張するが、それは凡夫には不可能だ。また、方便としての三業清淨の六波羅蜜と勝義としての不觀不思との間の關係が明確でない。(新問答8・a)

一〇、摩訶衍は般若波羅蜜に至高の價值を置き、無上菩提もそれ以上のものではないというが、それでは「無上」とはいえなくなってしまう。(新問答9)

一一、般若波羅蜜は、智慧をもって名づくべきで、「禪門」と呼ぶべきでないし、また、そのみを特に特權化すべき根據もない。(新問答11)

このような批判に對して、摩訶衍は、次のような答辯をしている。(なお、番號、及びアルファベットは、上の婆羅門僧の批判のそれに對應する)

一、諸經を經證として掲げ、佛性の存在が佛說に契うことを示す。(新問答12-a・上表文へ一)

二、妄想を除けば成佛できることを示す。

a、諸經を經證として掲げる。(新問答1-a)

また、「楞伽經」を經證として、長劫の修行も隨宜說法にすぎないとする。(新問答2)

b、「楞伽經」を經證とし、經に説くのは衆生の妄想にすぎず、本當のところは言葉では表せないとする。(舊問答12)

c、彼等にはまだ妄想がある。だから天に越くのだ。(新問答1-b・問答4)

d、無想に止まる以上、彼等はまだ妄想から脱していない。(新問答1-e)

e、「楞伽經」を經證として掲げる。(問答1)

心想を除いても解脫できないという婆羅門僧側の主張を裏付ける經典がない。(新問答1-b・新

問答2・問答1)

f、煩惱の存在を認めた上で、それを除くというのは、煩惱を二重に重ねるもので、それではいつまでたっても解脫できない。(問答1)

三、妄想を除くことが可能であることを示す。

a、十地すら妄想の建立である、として經證を擧げる。(新問答5)

b、諸佛がそのような法を遺した以上、それは修行可能な法であるはずである。(新問答3・新問答6

1-a)

修行不可能だという説を裏付ける經典がない。(新問答3・新問答4)

確かに佛と凡夫は根本的に異なるが、悟るべき法は両者に共通するはずである。(新問答6-1-a)

四、そのような論議をすることこそが妄想分別なのだ。(問答9)

五、「涅槃經」卷第十八を經證として掲げる。(問答2・問答10)

六、諸佛は妄想を離れ、無二無分別智を悟り、その智慧で法相を分別するのであるから、智慧と方便は分離できないのだ。(問答3)

七、妄想である善惡に囚われるからこそ生死に流浪するのだ。(新問答3・問答7)

八、「思益經」の文を長々と引き、自づからの解釋の正當性を強調する。(問答6)

九、六波羅蜜には、世間、出世間、出世間上、内といった種々のレベルのものがある。従って、不觀不思を得ないうちは、世間のものを努めて修すべきであるが、得てしまえば、自然にすべて具わるのである。(新問答8-1-a)

一〇、經文に現にそう書かれていないではないか。(新問答9)

一一、諸經を經證として掲げ、禪と般若波羅蜜を同一視した例が經典にあることを示す。(新問答11)

これらの答辯のうち、一、二のcの二つについては、更に、婆羅門僧の側から、

一、佛性の存在を認めたとしても、それは無量の功德を具するものであるから、功德を修することを妨げるものではない。(問答8)

二c、諸經には四禪天には心想がないと説いている。彼等が天に趣くのは、無想に入る時に分別門から觀察して入ったからに外ならない。(問答4・問答5)

と再批判がなされ、摩訶衍は、次のような解答を與えている。

一、如如の理は一切法を具えているからこそ、三毒妄想煩惱習氣を離れ、それに通達すれば、一切法と功德を具えることができるのだ。(問答8)

二c、「楞伽經」を經證として掲げる。(問答4・問答5)

摩訶衍の解答は、基本的には、當初の主張を繰り返す、或いは經證を擧げるといふ形で終り、批判によって問題點が検討され、最終的に兩者の合意に達するといった形にはなっていない。これには、先に述べたような、文書によって問答が行われたという制約、即ち、言葉の壁の存在が影響していると考えられるが、基本的には、婆羅門僧の批判が、少しも摩訶衍を揺さぶりうるものでなかったことに、その原因を求めなくてはならないであろう。何故なら、彼等の批判は、中國において、既に、疾うの昔に提起されていたものであったからである。

即ち、上に見るように、婆羅門僧の批判の重點は、看心で妄想を除くだけでは悟りえないということにあるのであるが、この批判は、次に掲げるような「觀心論」の文に見える「問い」と基本的には全く同じものなのである。

「問。六趣三界。廣大無邊。若唯觀心。何由免無窮之苦。答。三界業報。唯心所生。本若無心。於三界中。即出三界。「其三界」者。即三毒也。貪爲欲界。瞋爲色界。癡爲無色界。故名三界。由此三毒。造業輕重。受報不同。分歸六處。故名六趣。」⁽⁶⁸⁾

「問。如佛所說。我於三大[阿]僧祇劫。無量勤苦。方成佛道。云何今說唯只觀心。制三毒。即名解脫。答。佛所說言。無虛妄也。阿僧祇劫者。三毒心也。胡[言]阿僧祇。漢名不可數。此三毒心。於中有恒沙惡念。於一一念中。皆爲一劫。如是恒河沙不可數也。故云三大阿僧祇。眞如之性。既被三毒之所覆蓋。若不超彼三大恒河[沙]毒惡之心。云何名爲解脫。」⁽⁶⁹⁾

「問。菩薩摩訶薩。由持三聚淨戒。行六波羅密。方成佛道。今令學者。唯只觀心。不修戒行。云何成佛。答。三聚淨[戒]者。即制三毒心也。制三毒。成無量善聚。聚者會也。無量善法。皆會於心。名三聚淨戒。六波羅密者六根也。胡名波羅密。漢名達彼岸。以六根清淨。不染六塵。即是度煩惱河。至菩提岸。故云[六]六波羅密。」⁽⁷⁰⁾

「問。經中所說。佛令衆生。修造伽藍。鑄寫形像。燒香散花。然長明燈。晝夜六時邊塔行道。持齋禮拜。種種功德。皆成佛道。若唯觀心。惣攝諸行。說如是事。應虛妄也。答。佛所說經。有無量方便。以一切衆生。鈍根狹劣。不悟甚深之義。所以假有爲喻無爲。若復不修內行。唯只外求。希望獲福。無有是處。」⁽⁷¹⁾

これらは、いづれも、どうして他の修行をせずに「觀心」を行うだけで解脱しうるのか、と問うものである。この問答自体は假設のものであるが、中國において實際に行われた禪宗への批判の反映と見ることができであろう。つまり、この禪宗に獨特な修行法は、中國においても、當然のことながら、問題とされていたのである。

この疑問に對する「觀心論」の解答自体は、附會的な解釋に終始し、婆羅門僧の批判を解きうるものではないが、ここで重要なことは、北宗禪の徒が、このような批判がなされるであろうことを知った上で、無理な解釋を導入してまでも、自づからの主張を把持しつづけているということなのである。つまり、彼等の主張は、經論に基づく學問ではなく、體驗に基づく信念であったのである。してみると、摩訶衍が、これと同様な批判を、チベツトでなされて動じなかったというのは、なんら怪しむに足らないのである。それどころか、恐らく、摩訶衍は、自づからを、婆羅門僧たちの立場を克服した地點に立つものだと堅く信じて疑わなかったに相違ないのである。「正理決」には、婆羅門僧の周到を極めた質問に對して、

「謹答。皆是自心妄想分別。若能離自心妄想分別。如是三段問。皆不可得。」⁽⁷²⁾

と答えた文があるが、摩訶衍の目には、婆羅門僧の批判は、全くの妄想の羅列と映ったに違いないのである。

摩訶衍は、北宗禪の思想を受けたが、その思想自体、當時の中國佛教が行き着いた一つの頂点をなすものであり、同時に、その思想自体、中國という風土と歴史に制約されたものであった。例えば、上の「觀心論」に見るように、北宗禪では、「觀心」以外の修行は二次的なものと見做され、重視されていないが、その「觀心論」に見る

「竊見。今時淺識。唯知事相爲功。廣費財寶。多傷水陸。妄營像塔。虛役人夫。積木壘泥。圖青畫綠。傾心盡力。損己迷他。未解慙愧。何曾覺悟。見有爲則動愛著。說無相則兀兀如迷。且貪現世之小慈。豈覺當來

之大苦。此之修學。徒自疲勞。背正歸邪。誰言獲福。⁽⁷³⁾

というように、このような主張自体、形式的に善行を積むことを佛教と誤解し、内面的に悟りを求めようとしないう傾向が一般に見られたことに對するアンチテーゼであったと考えるべきである。ある主張がなされる場合、常に、それは、ある文化的風土を前提とするものであるよりほかないのである。

摩訶衍がチベットにおいて、「看心」を絶対視する主張をしたのは、全く中國における北宗禪の主張を、全くそのまま繰り返したに過ぎなかつたのであるが、全く文化的風土を異にするチベットにおいては、その意味が理解されず、多くの誤解を引き起こしたのは當然であつて、例えば、摩訶衍を修行を否定するものだとする誤つた認識がチベットでかなり根強かつたのも、ここにその根本原因を求めざるべきであらう。

3、カマラシーラの批判について

最後に、「修習次第」に見えるカマラシーラの摩訶衍への批判について検討しておきたい。先にも述べたように、一部の學者には、誹謗の意圖に出たカマラシーラの批判を、そのまま普通化し、摩訶衍の思想を充分に検討することもなく、幼稚で無價値なものと決め付ける傾向が見られるからである。

先づ、カマラシーラが摩訶衍の思想をどのように把握したかを見てみると、「修習次第」には、摩訶衍説と見られるものが、次のように述べられている。(括弧内は、芳村修基氏の「インド大乘佛教思想研究」に掲げられる全譯の對應頁數である)

イ、心の思量分別から生じた善惡の業の力によって輪廻するのであるから、もし何も思わず、何もしなければ、輪廻から解脱できる。従つて、何も思つてはいけなしいし、布施などの善も行つてはいけなしい。(四三二～二頁)

三二～二頁

ロ、布施などは、機根の低いもののために説かれたものに過ぎない。(四三二頁。四四七頁)

ハ、「思益經」に、「あらゆる行は分別であるが、無分別こそが涅槃である」(大正藏一五、四五下)に相當)

と説かれているように、布施等の修行は行ずる必要はない。(四四六頁)

二、十地を経て六波羅蜜を修行する方法の外にも頓悟する方法があるということを否定した經文はないゆえに、頓悟は可能である。(四四九頁)

ホ、禪定の中に六波羅蜜が統べられているから、禪定を修することですべての波羅蜜を修行することになる。従って、布施などの波羅蜜を個々に修行する必要はない。(四四九頁)

これらを「正理決」に見える摩訶衍説と照合してみると、次のような對應關係が知られ、従って、カマラシーラの批判の對象が摩訶衍であったことは確實である。

イ、本論文、第七節第一項、「摩訶衍の基本思想」の「修行の理論」のb、c、fに對應。

ロ、同上、「修行の實踐」のf、gに對應。

ハ、新問答1―dの摩訶衍の答え、「摩訶衍の上表文(一)」、問答6に對應。

ニ、本論文、第七節第二項、「婆羅門僧の批判と摩訶衍の答辯」中、摩訶衍の答辯の二e、三a bに對應。

ホ、本論文、第七節第一項「摩訶衍の基本思想」の「修行の理論」のg、「修行の實踐」のd、eに對應。

しかしながら、詳しく見てみると、カマラシーラの把握が、決して摩訶衍の主張をそのまま捉えたものではないことが分かる。それについては、後に述べることとして、兎に角、カマラシーラは、摩訶衍の主張を上のようなものであると決め付けたうえで、次のような批判を浴びせかけるのである。(イ、ロ、ハ、ホは、上のそれに對應する。括弧内は、芳村氏前掲書の對應頁數)

イ、a、智慧と方便は、大乘そのものであるのに、何も思うべきでないと主張することは、正しい個別觀察を特質とする般若の智慧を捨てることになるし、何もなすべきでないと主張することは、方便を捨てることになってしまう。(四三二―三頁)

b、憶念や作意を止めようとする¹⁴⁾こと自體、憶念や作意である。(四三四頁)

- c、個別觀察を行わず、ただ憶念や作意を止めるだけでは、失心や愚癡と區別がない。⁽¹⁵⁾ (四三四～五頁)
- d、凡夫は、第四禪を得ない以上、心の作用を止めることは不可能である。(四三六頁)
- e、善惡の業をなすべきでないという主張は、業が盡きたことよって解脱するという外道の説を認めることになるが、これは佛説ではない。(四四一～二頁)
- f、菩薩の善行は、無上菩提への廻向となるのであって、輪廻の因とはならない。(四四二～三頁)
- ロ、初地から十地に至る菩薩は、すべて布施などの諸行を行うと經文に書かれているから、布施などを機根の低いものだけのための説と見ることはできない。(四四七～八頁)
- ハ、「思益經」の文は、無相・無功用に住する菩薩を稱えるために説かれたのであって、修行そのものを否定したのではない。(四四六頁)
- ホ、a、世尊は、六波羅蜜の各々が他の五つの波羅蜜を綜合しているとはいわれたが、特に禪波羅蜜のみを修行せよとはいわれてない。(四四九頁)
- b、聲聞が滅盡定を修している時にも、同時に六波羅蜜を修行していることになるから、聲聞と菩薩の差がなくなってしまう。(四四九頁)
- 今、これを「正理決」の婆羅門僧の批判と照合してみると、次のような對應關係を見ることができ。
- イ、a、本論文、第七節第二項、「婆羅門僧の批判と摩訶衍の答辯」中、婆羅門僧の批判の六に關聯。
- c、同上、七に對應。
- d、同上、三a、bに關聯。
- ハ、問答6の婆羅門僧の問いに對應。
- ホ、a、同上、一一に關聯。
- b、同上、二dに對應。

全體的に見ても、カマラシーラの批判は、婆羅門僧のそれと傾向を同じくしているといえ、この外にも、原田氏が指摘されている、福德、智慧二資糧に對する考え方、「十地經」を引用して八地の菩薩が無相に住することを述べる點に共通點が見られることは注目すべきである。⁽¹⁶⁾しかし、カマラシーラの批判は、婆羅門僧のそれより遙かに緊密な論理を展開しているといえるであろう。このように、「正理決」の婆羅門僧と「修習次第」のカマラシーラの間によくの共通點が見られることは、或いは、「修習次第」が、カマラシーラ來藏以前に行われた摩訶衍と婆羅門僧との問答をも取り込む形で著されたことを物語るものであるかもしれない。

カマラシーラの摩訶衍認識が正しいものであるなら、その批判は正目的を得たものといえるであろうが、問題は、その多くが誤解、或いは曲解に基づいているということなのである。その最も根本的な點は、次の二つに求めることができる。

一、摩訶衍のいう「不觀不思」を心の作用を止めること、即ち、第四禪、或いは聲聞の入る滅盡定、更には、失心や愚癡と同じものと決めつける。

二、布施などの善行は、勝義に達するまでは是非とも修しなくてはならないが、そこに達したら、自づから具わるため、要とも不要ともいえないという摩訶衍の主張を、布施などの善行を否定するものと決めつける。

第一の點については、摩訶衍のいう「不觀不思」が、心の作用の停止とは全く異なるものであることに注意すべきである。確かに摩訶衍は「看心」という修行法によって、一切の「心想」や「妄想習氣」を離れることを主張した。それは凡夫における妄想に基づく認識活動を否定するものではあるが、單に、何も考えなければよいという意味ではなく、その主張の目差すところは、そのような意識の停止（これを初期禪宗では二乗の禪定に配當する）をも離れるところにあつたとすべきである。「正理決」には、

「妄想起不覺。名生死。覺竟不隨妄想作業。不取不住。念念即是解脫。」⁽¹⁷⁾

「今一時覺悟念念妄想起。不順妄想作業。念念解脫。覺者覺如此事。」⁽⁷⁸⁾

などという文が見えるが、これについて、木村隆徳氏は、「摩訶衍には、妄想的起こるのを覺知し、その妄想に従わないことを意味する「覺」の概念があるのであり、カマラシーラの右批判が摩訶衍の教説に對するものであるとすれば、正しい批判とはなっていないとすべきであろう」と述べられ、また、摩訶衍の「不思議」に對しても、「有無等の對立概念に對するものである點は十分注意すべきであろう。即ち、單純に「何も思わないこと」を意味するのではないのである」と述べられている。⁽⁷⁹⁾この意見は全く正當で、従うべきものであると思うが、このことは、摩訶衍がその思想的母胎とした北宗の文獻と照合することによって、一層、明確となる。即ち、代表的な北宗文獻である「大乘無生方便門」に次のような文がある。

「二乘人開得慧一門。是慧於耳根邊證得聞惠。昔所不聞而今得聞。聞已心生歡喜。歡喜即動。畏動執不動。

滅六識。證空寂涅槃。有聲無聲聲落謝。不聞不聞。貪著禪味。墮二乘涅槃。菩薩開得慧門。聞是慧。於耳根邊證得聞慧。知六根本來不動。有聲無聲聲落謝。常聞。常順不動修行。以得此方便。正定即得圓寂。是大涅槃。」⁽⁸⁰⁾

「二乘人出定即聞。在定不聞。二乘人在定無慧。不能說法。亦不能度衆生。出定心散。說法無定水潤。名乾慧定。是聞不聞。」⁽⁸¹⁾

「二乘人滅六識。證空寂涅槃。是邪定。菩薩知六根本來不動。有聲無聲聲落謝常聞。是正定。」⁽⁸²⁾

「二乘人有定無慧。名邪。菩薩有定有慧。名正。」⁽⁸³⁾

「問。今日見聞覺知熾然。於六塵中得自在。緣阿沒。由先證離身心相爲根本。知見自在。即不染六塵。明知見自在於證後得。爲諸後得智。根本後得。處處分明。處處解脫。處處修行。眼見色心不起。是根本智。見自在。是後得智。……(中略)……意知法心不起。是根本智。知自在。是後得智。根根不起塵淨。根根起塵耶。」⁽⁸⁴⁾

二乗の定は、心の動搖を恐れて不動を執し、六識を滅し空寂涅槃を悟るものであって、禪味に頓着するものであるが、菩薩のそれは、六根の本來不動を悟るもので、定の中に慧があり、六識が六塵中で自在に働きつつ、しかもそれに囚われないというのである。上に見たように、摩訶衍が、自づからの教義を「般若波羅蜜無思大乘禪門」と、「般若」と「禪」との結合と把握していたのも、まさにこのためであつたはずである。そして、このように、定が認識活動の停止でない以上、それは、坐禪をしている時のみ求められるものではなく、普段の日常生活の中で常に實踐されることを要請されていたのである。それは、次の文に明らかである。

「故維摩經云。無自性。無他性。法本不生。今則無滅。此悟即離二邊。入無分別智。若解此義。但於行住坐臥。恒常寂然。守本淨心。妄念不生。我所心滅。自然證解。」⁽⁸⁵⁾（「修心要論」）

「但於行住坐臥中。恒常了然守真心。會是妄念不生。我所心即滅。一切萬法。不出自心。」⁽⁸⁶⁾（「修心要論」）

「問曰。云何是無記心。答曰。諸攝心人。爲緣外境。龜心少息。內練真心。心未淨時。於行住坐臥中。恒微意看心。由未能得了清淨獨照心源。是名無記。亦是漏心。猶不免生死大病。」⁽⁸⁷⁾（「修心要論」）

「能得於行住坐臥中。及對五慾八風。不失此心者。是人梵行已立。所作已辦。究竟不受生死之身。」⁽⁸⁸⁾（「修心要論」）

「師曰。諦聽諦聽。無所處在汝心上三寸。虛空無物。名之爲藏。亦捕爲心眼。如心識在中居。經云。名如來藏者也。汝當諦觀看熱。即是本性清淨。問曰。坐時看。行時看。得不。師曰。行住坐臥。語笑作生活時。施爲舉動。一切時中。常看不住。即得。」⁽⁸⁹⁾（「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」）

「問曰。行住坐臥看時。作生活得不得。若爲存生活。師曰。汝問此大要。一切時中大忙時。即憶莫使忘。小緣事來。時時看。憶殊別。」⁽⁹⁰⁾（「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」）

特に、上の第三の文では、禪觀の時の心の状態が「無記心」と區別されることを説いているが、これは、「導凡趣聖心決」にも、次のように見える。

「問。既須此觀。上有能觀。所觀在耶。答曰。今言却觀者。只是嘗念觀心自却觀。更無能所。凡刀不自割。指不自指。心不自觀心。意在無觀之時。即有能觀所觀。正却觀之時。既無能所觀。此時離言絕相。言語道斷。心行處滅。問。此心不入無記不。答。此時中性自開發逾遠。轉復增明。豈是無記。」⁽⁸¹⁾

恐らく、この「無記心」こそ、カマラシーラのいう「なにも思わない」に當たるのであって、それと全く區別され、それを乗り超えたものである北宗の禪は、そのような批判によっては、何等の打撃も受けるはずがないのである。⁽⁸²⁾

摩訶衍は、「不觀不思」を強調したが、そこには、常に、「智慧」の働きが前提としてあったと考えるべきである。確かに、カマラシーラのいうように、「不觀不思」は「智慧」と一見矛盾するようではあるが、ここでは、「觀」及び「思」と、「智慧」との間には、認識作用の階層上に差異があったと考えるべきである。「不觀不思」の状態になっても、そこには「智慧」の働きがあり、日常の中でその智慧を生かして生活できる、これこそが、摩訶衍などの北宗禪の禪匠たちが目差した境地であったのである。⁽⁸³⁾

第二の點については、「上表文(四)」において摩訶衍が辯明しているように、彼自身、常に布施などを實踐していたのであるし、彼の言説に、般若波羅蜜を強調するあまり布施などの善行を重んじない傾向が見られたとしても、それは、上に言及したように、中國佛教の風土の中の、ある一面的傾向を批判する意圖から北宗禪で從來から唱えられていた主張を繰り返したに過ぎず、それ自體は、必ずしも、カマラシーラの批判のごとく佛の教えに戻るものとはいえない。しかし、もし、彼に誤りがあったとしたら、それは、彼が、チベットという全く異なった風土の中で、中國の傳統をそのまま移植しようとしたことのみ求められるべきであろう。

ただ、カマラシーラの摩訶衍認識のうち、ホについては、基本的には正しい認識といえ、従って、ホのaの批判も妥當なものといえるが、これは、中國佛教、というよりも、その中でも特異な位置を占めた中國禪の獨自性を示すものといえるであろう。

チベットの傳承では、摩訶衍はカマラシーラに花輪を捧げて負けを認め、中國に送り返されたとされている。⁽⁹⁴⁾しかし、全體的にいつて、カマラシーラの批判は、摩訶衍にとっては嘗ての外れたものであつて、とても彼に敗北を認めさせるようなものではない。カマラシーラとの論争の後、摩訶衍が敦煌に歸らざるをえなくなったのは、宗論そのものの内容によるといふよりも、周囲の政治的状況がそうさせたと考えざるべきであらう。⁽⁹⁵⁾

むすび

以上、サムエの宗論について概観した。この宗論は、チベット佛教にかなりの影響を残したし、それぞれ独自の展開を遂げた中國佛教とインド佛教の対決という興味深い史實を我々に提示するものである。しかし、この宗論の意義は、そのみに止まるものではない。この宗論に関する資料、とりわけ、宗論の直接資料である「正理決」は、當時の北宗禪の思想を伝える数少ない貴重な文献なのである。特にここで重要なのは、その當事者であつた摩訶衍が神秀の孫弟子に當たる人物であつたにも拘らず、「頓悟」を主張していることである。

摩訶衍と「頓悟」の結び付きについては、從來から、種種に論じられて來た。即ち、饒周頤氏は、摩訶衍を北宗から神會の門下に遷つた人と見たし、小島宏允氏は、神會の影響下に成立した「歷代法寶記」との関係をあれこれ穿鑿した。⁽⁹⁶⁾一方、原田覺氏は、摩訶衍が自づから北宗の禪を承けたと語つてゐることを強調し、「正理決」には南宗的な思想が窺えないといひ、「正理決」が「頓悟」といふ名を冠することについても、「頓門」とは印度佛教側から摩訶衍に對して投ぜられた蔑稱であり、王錫が「正理決」を編纂し具題に頓悟大乘の語を選んだことと宗論との間には時間的或いは空間的隔たりが存すると思われ」として、摩訶衍と「頓悟」とを直接結び付けることに對して懷疑的である。⁽⁹⁷⁾しかし、このような見解は、その方向は全く異なつてゐるものの、北宗と「頓悟」とを結び付けることを躊躇するといふ點では全く同じなのである。確かに、「南頓北禪」といふ舊來の通念を認める限り、北宗の禪師であつた摩訶衍が「頓悟」を主張したといふことは、そのままでは承認できないこ

とであらう。

しかし、ここで考えるべきは、「頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決」の存在である。⁽⁹⁸⁾これについては、先にも論及したように、北宗の神秀の弟子である侯莫陳居士が著したもので、「頓悟」を説き、「金剛經」を重んじるなど、神會の諸著作や「正理決」と共通する特色をもっている。しかも、これは欽定譯語制定以前の譯語でチベット語に翻譯されているのであって、摩訶衍の影響下で譯された可能性が極めて高いのである。つまり、摩訶衍の思想のバックボーンの一つであったと考えられる。このことは、「頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決」の影響力の大きさを物語るとともに、北宗における「頓悟」説が決して例外的なものではなかったことを示すものであって、「南頓北漸」という舊來の通念が全く成り立たないものであることを示すに十分である。

では、いわゆる「頓悟」は、北宗においても普遍的なものであって、神會は全くの虚偽の批判を行ったと考えべきなのであろうか。ここで、考えるべきは、神會が主に批判の対象としたのが普寂であったということである。そして、「大乘五方便北宗」や金剛藏菩薩註とされる文献⁽⁹⁹⁾などを見ると、普寂の周囲には、確かに漸悟的な傾向があったようにも思われるのである。このように、北宗禪内部においても、その思想傾向にはかなりの相違があったとすれば、では、そのような相違は、いったいいかにして生じたのであろうか。問題は盡きないが、これらについては今後の課題とし、今は、ひとまず、筆を擱くこととする。

【註】

(1) 沖本克己氏「摩訶衍の思想」(「花園大學研究紀要」第八號所収。一九七七年)。原田覺氏「摩訶衍禪師考」(「佛教學」第八號所収。一九七九年)。山口瑞鳳氏「摩訶衍の禪」(「講座敦煌8 敦煌佛典と禪」所収。一九八〇年)。同「チベットの宗教」(「チベット(下)」所収。一九八八年)。同「チベット佛教思想史」(「岩波講座東洋思想 チベット佛教」所収。一九八九年)。上山大峻氏「チベット宗論の始終」(「敦煌佛教の研究」所収。一九九〇年)。

(2) このような傾向は、チベット學者全體に見られるものであるが、特に山口瑞鳳氏の二つの前掲論文、「チベットの宗教」及び、「チベット佛教思想史」には、このような傾向が強く見られる。また、松本史朗氏も、このような考え方を承けてか、「如來藏思想家であった中國の禪僧、摩訶衍(Mahāyāna)が、サムイエー(Bsam yas)の宗論で主張したように、”考えないこと”が人間の理想であるというなら、我々は生きることとを止めて、石になったり、遺骨になったりした方がよいであろう」などと述べられている(「法華經と日本文化に関する私見」へ「駒澤大學佛教學部論集」第二號所収。一九九〇年)。しかし、兩氏とも、中國禪特に摩訶衍がその流れを汲んだ北宗禪についての充分な考察を行っておらず、とてもそのまま受け入れられるものではない。

(3) なお、摩訶衍關係の資料として、チベット語で著された禪宗文獻がいくつか知られ、その中には、ペリオ *et al.* 八一二號のように、摩訶衍の名を掲げるものも見られる。これらも、當然、摩訶衍の思想を考える上で無視することのできないものではある。しかし、これらについては、発見當初、摩訶衍の思想をそのまま傳えるものと考えられたが、その後、チベットにおける禪の一派、即ち頓門派が、宗論以後もかなりの勢力を保ったこと、九世紀以後、中國佛教の再度の導入が行われたこと、チベット佛教がインド傳來の中觀派に

統一された後も、それと融合する形で中國禪が命脈を保ったこと等が知られるに至って、今日では、これらの文献と摩訶衍の思想とを短絡的に結び付けることは控えるべきであり、むしろ、「正理決」を基礎に置いて、それとの対照によって、その成立を検證すべきだとする考え方がチベット學者の間で支配的であるので、以下においては、言及しないこととする（このことについては、原田覺氏の「敦煌藏文 mKhan po Ma ha yan 資料考（一）」、「印度學佛教學研究」第三〇巻第一號所収。一九八一年）、同じく、「吐蕃王國譯經史」へ「東洋學術研究」第二一巻第二號。一九八二年）、三六頁、木村隆徳氏の「金剛經」を媒介とした禪と印度佛教の比較」へ「佛教學」第一一號。一九八一年）、一〇〇頁、註7、上山大峻氏の前掲「敦煌佛教の研究」、二五〇頁、三〇四頁、三三五頁などを参照）。

(4) 括弧内は、私の科文である。これについては、次の節を見よ。

(5) 山口瑞鳳「吐蕃王國佛教史年代考」(「成田山佛教研究所紀要」第三號所収。一九七八年)に據る。

(6) どの文献を「正理決」のチベット譯と認めるかについては、原田覺氏と沖本克己氏の間意見の相違があるが、原田氏の前掲「摩訶衍禪師考」に従った。

(7) 上山、ドミエヴィル兩氏については前掲書、原田氏については前掲「摩訶衍禪師考」に據る。

(8) 上山氏、前掲書、五五七頁一二行～一五行。

(9) 同上、五五八頁六～七行。

(10) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、一一〇頁。

(11) 上山氏、前掲書、二五五頁。

(12) 同上、二七〇～二七一頁。

(13) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、一〇九～一一〇頁参照。

(14) 同上、一〇九頁参照。

(15) 上山氏、前掲書、五四二頁二～四行。

(16) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、一一一頁。

(17) 上山氏、前掲書、五五一頁三～三行。

(18) 同上、二七〇頁。

(19) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、一一一頁。

(20) 上山氏、前掲書、五五二頁一八行～五五三頁一行。

(21) 同上。

(22) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、一一三頁。

(23) この文は、「善法を輕んじること戒める内容となっているが、これが「正理決」の編纂に際して附加されたことは、宗論を経過して、それに對する反省から、インド系僧侶達を必要以上に刺激したくないという配慮が働いたためと考えることができる。

(24) 現行の「正理決」は、いづれも、この問答を五四九頁の四行目までと、それ以下との二つに分ち、それぞれ別の問答の體裁を成しているが、チベット文の相當部分の一つの一連の問答とし、五行目以下も摩訶衍の答えの一部となっている。チベット文の方が古い形態を留めるものと考えられるから、ここでは一纏めにして、一つの問答として扱っている。

(25) 現行の「正理決」は、この問答の「問」の表記を缺いているために、諸學者は、いづれも、これを前の「新問答1ーb」の一部と見做している。しかし、内容から見て、別の問答と考えるべきである。

(26) 現行の「正理決」は、本文の上では、この問答と次の「新問答6ーc」とを區分していない。しかし、内容の上では分割するのが適當であると思われる。

(27) 原田氏は、前掲「摩訶衍禪師考」において、「正理決」に記録された第一回目と第二回目の問答をカメラ

シーラと摩訶衍との間に行われた問答の記録とし、第三回目の問答に當たると私が見做すDの部分については、「これ等の問答は *Kaṃaṣṭīa* との論争に備える爲に豫め作成されたが、その間に論争に對する *ḍṭṣaṇ* の裁定が出され、再度の論争は行われなかつたものと考えられる」という。しかしながら、「正理決」が摩訶衍とカマラシーラの問答の記録だとする氏の説は、氏が「順うべきである」とする山口瑞鳳氏の「年表」(「吐蕃王國佛教史年代考」)に合しない。山口氏は、禪宗の解禁と、それに續く「正理決」の成立を七九三年(中國曆七九四年)とし、カマラシーラがチベットに招かれたのを七九四年としているからである。氏は、王錫の序文にカマラシーラ來藏以前のことしか書かれていないのは、王錫が摩訶衍に都合のよいことばかりを書いたのではないか、との疑いを提出してまで、「正理決」をカマラシーラと摩訶衍の問答と考えようとするのであるが、そのように氏が考える理由は、氏の論述に據れば、次の二點にあるように思われる。

a、「正理決」と「修習次第」には類似した問答があるために、同様な問答が二度繰り返されたことになつてしまふ。一方、カマラシーラが、自づからの來藏以前の問答も含めて「修習次第」を纏めたのだとすれば、カマラシーラの獨自性が失われ、來藏の意味そのものがあいまいになつてしまふ。

b、Gの摩訶衍の「上表文(三)」やHの「上表文(四)」には、インド佛教側の主張に歩み寄つた點が見られ、また、布教を懇願するなど、摩訶衍側が不利に陥つてゐることを豫想させるような記述が見られる。これは、摩訶衍がカマラシーラとの論争に破れたとすることを豫想させるような記述であるから、aの論據は認められない。また、氏のいうように、確かに摩訶衍の上表文には、彼の苦惱が現れてゐるが、それは、必ずしもカマラシーラとの論争に利がなかつたことを意味するのではない。王錫の序文にいうように、當時、彼の弟子には、インド佛教側の讒言に抗して、還俗を申し出るものがあり、自殺するものまで出る有様であつたといふのであるから、彼が、このような騒動が静まらんと願つたのは當然のこ

とであるからである。

また、Dの問答が実際には行われなかったとする原田氏の考え方も承服することはできない。氏は、その根拠として、次の二点を挙げる。

c、この部分の問いは、全て、「(萬一或)有人問。……(若有人問。如何對。)」という假定法で書かれている。

d、問いの部分に、言葉に囚われてはならないということの例として、「合」という漢字は「一人の口」の意味ではないということ掲げる。このように漢字の組成に関わる質問をインド僧の側が行ったとは考えにくい。

確かに、cの文章は、一見、假定のもとに行われているような印象を與える。しかし、このような表現は、漢文としては、極めて不自然なものであって、原田氏自身が既に暗に示唆しているように、むしろ、インド語かチベット語の直譯と見做すべきであり、とすれば、このことは、却って、これらの問答が実際に行われたことを證するともいえるのである。また、dについても、婆羅門僧側が、説明のために、摩訶衍に合わせる形で、特に漢字を例として挙げたのだと考えることに何等の問題もないから、これらの論據は、決して充分なものではない。しかも、上に見たように、Dの問いが、B-1やB-2の摩訶衍の言葉と明確な對應關係を持つ以上、氏のように、これらの問答を実際には行われなかったと考えるのは無理であろう。

なお、山口瑞鳳氏は、上のbから、當時、摩訶衍は窮地に陥っており、これら上表文が提出された後、暫くして禪宗の布教が禁じられたのだろうとする(前掲「チベット佛教思想史」、四〇頁)。しかし、私は、次の節に述べるように、「正理決」を宗論の展開に沿って資料を編纂したものと見做すから、逆に、これらの上表文の釋明によって贊普を一應納得させ、王錫の序文に書かれているように、禁教を阻止することができたと考ええる。氏のように考えた場合、序文との整合性がとれないから、それをうまく説明する假説が必要

となろう。

(28) 従って、上山大峻氏が、「舊問層では質問は一括ではなく、まず第一問が提示され、答え終わって、さらにその答えを承けて第二問が発せられるという進行の形が認められる」(上山氏、前掲書、二七四頁)といわれるのは、承認できない。氏は、その根拠として二つの例を挙げるが、それは必ずしも、そのように解さなくてはならないものではないので、充分な根拠とはならない。氏は、舊問答の部分が、先づ摩訶衍の主張が提示され、それに引き続いて問答がなされたとする原田氏の説に言及していないが、問答の進行について考える場合、どうしてもこの説を考慮に入れなくてはならないであろう。

(29) 上山氏、前掲書、五五二頁、一〇―一一行。

(30) 同上、五五〇頁、三―四行。

(31) 「徳」の字は、b本(スライ二六七二號)にのみあり、a本(ペリオ四六四六號)には缺いている。

(32) 上山氏、前掲書、五五九頁、二―三行。

(33) 「大福」を人名と見る人に、沖本克己、温玉成、饒周頤、柳田聖山、長谷部好一、上山大峻等の諸氏があり、温、上山、兩氏は、「准仰」も人名であるとす(但し、温氏は「唯仰」とする)。

(34) 温玉成氏(「禪宗北宗續探」へ「世界宗教研究」一九八五年第二期所収)、及び、上山大峻氏(前掲書)がこれに當たる。

(35) 温玉成氏(前掲論文)がこれに當たる。

(36) 上山大峻氏(前掲書)がこれに當たる。

(37) 原田覺氏(前掲「敦煌藏文 *skhan po ka ha yan* 資料考(一)」)がこれに當たる。

(38) 沖本克己氏(前掲論文)、温玉成氏(前掲論文)は、空寂寺大福に當てるが、一方、饒周頤氏(「神會門下摩訶衍之入藏——兼論禪門南北宗之調和問題」へ「香港大學五十週年紀念論文集」所収。一九六四年)

と柳田聖山氏（「初期禪宗史書の研究」へ一九六六年）、四五四頁）は、義福に當てている。なお、長谷部好一氏はいづれか不明とする（「吐蕃佛教と禪——頓悟大乘正理決をめぐる——」へ「愛知學院大學文學部紀要」創刊號所収。一九七一年）。

(39) 原石碑の滅字である。

(40) 宇井伯壽氏「禪宗史研究」(一九三五年)、二九〇頁。

(41) 新文豐出版公司「石刻資料新編」二四、一八二三七頁。

(42) 新文豐出版公司「石刻資料新編」第二輯、一四、一〇五一六頁。

(43) 大正藏五〇、七六〇頁上。

(44) 宇井伯壽氏、前掲書、三七五頁。

(45) 木村隆徳氏「敦煌チベット語禪文獻目錄初稿」(「東京大學文學部文化交流研究施設研究紀要」第四號所収。一九八〇年)、一一二頁。また、同氏の「中國禪とチベット佛教」(「講座敦煌」敦煌佛典と禪)所収。一九八〇年)、「古代チベットにおける禪思想の流れ」(「東洋學術研究」第二一卷第二號所収。一九八二年)にも、同趣旨の論述がある。

(46) 小島宏允氏「チベットの禪宗と「歴代法寶記」」(「禪文化研究所紀要」第六號。一九七四年)。

(47) 上山氏、前掲書、五五九頁、四〇五頁。

(48) 柳田聖山氏、前掲書、四六〇頁。

(49) 原田覺氏、前掲「摩訶衍禪師考」。原田氏は、西明寺が唯識學で有名であって、摩訶衍の妄想に関する議論に、窺基や西明寺系の道氤、曇曠と共通するものが見られることを指摘しているが、更に、次のことも注意してよいであろう。即ち、敦煌において摩訶衍の影響下に成立したと考えられる禪宗文獻である「大乘開心顯性頓悟真宗論」に唯識説が濃厚に現れている、ということである(註60を参照)。

(50) なお、外に、唐代の僧で「摩訶衍」という名のものとしては、次のものがある。

a、宗密の「中華傳心地禪門師資承襲圖」に神會門下として名が擧げられているもの（禪の語録9「禪源諸詮集都序」二九〇頁）。

b、李邕の「麓山寺碑」に「摩訶衍禪師」として名が擧げられているもの（「金石萃編」卷七六所収）。

c、空海の「根本大和尚眞跡策子等目錄」に「華嚴經心陀羅尼一卷（末云上元縣高公寺摩訶衍和尚授）」と記載されているもの（大正藏五五、一〇六七上）。

鎮周頤氏は、前掲論文において、aとbの摩訶衍を同一人物と見做し、これをサムエの宗論の摩訶衍に外ならぬとする。従って、氏は、摩訶衍を荷澤神會の弟子とすることがあるが、それは認めることはできない。先づ、宗密のいう摩訶衍がサムエの宗論の當事者の摩訶衍であることは大いにありうることであって、氏のいわれるように、同じく神會下に名を連ねる「養州法意」が「正理決」にいう「達摩麼低」のことである可能性も否定できないが、「正理決」に據る限り、摩訶衍は降魔藏や大福の弟子なのであって、神會の弟子ではない。宗密が摩訶衍を神會の弟子として扱っているのは、恐らく彼が「正理決」の存在を知っていたためであろうと思われる。同じ「中華傳心地禪門師資承襲圖」に、「北宗但是漸修。全無頓悟」（前掲書、三四一頁）というように、宗密の頭には「南頓北漸」という觀念があったため、「頓悟」を説く摩訶衍を神會の門下に置かざるをえなかったのだと考えられるからである。

饒氏の議論で更に問題なのは、「麓山寺碑」の摩訶衍をサムエの宗論の摩訶衍と同一視していることである。この碑文は開元十八年（七三〇）に建てられているが、摩訶衍がチベットに招かれたのは七八七年と見られるから、五十七年も後のこととなる。この碑文で、摩訶衍は既に「禪師」と呼ばれているから、かなり的人物であったはずである。假に、當時、四十歳であったとしても、チベットに入ったのは九十七歳となり、カマラシーラが招かれた七九四年には、百四歳、敦煌に歸った七九七年には百七歳であったことになってし

まうのである。摩訶衍は「正理決」で、自づからが年老いていることを屢々述べているが、百歳を越えてカマラシーラとの論争に臨んだとはとても考えられない。しかも、麓山寺は長沙にあったのであるが、摩訶衍は「正理決」において、「京中」にいたことに言及するのみで長沙にいたとは一言も述べていない。従って、氏のごとく「麓山寺碑」の摩訶衍をサムエの宗論の摩訶衍と同一視することは間違いだと考えざるをえない。

c. の摩訶衍については、従来、全く言及がないが、空海の入唐時期（八〇四～六年）に上元縣（江蘇省江寧縣）にいたのであるから、明らかにサムエの宗論の摩訶衍とは別人である。「麓山寺碑」の摩訶衍とも別人であるが、西明寺の摩訶衍とは同一人物である可能性が残されている。

(51) 上山氏、前掲書、五五七頁、一六行。

(52) ドミエヴィル氏、前掲書、二六一～二六四頁、二七六～二八〇頁。

(53) 上山大峻氏「チベット譯「頓悟眞宗要決」の研究」(「禪文化研究所紀要」第八號所収。一九七六年)、九八頁左。

(54) 以下、「觀心論」のテキストは、金澤文庫本によって掲げる。鈴木大拙全集別巻一、「補遺一」、五九三～五九七頁。

(55) 鈴木大拙全集、第二卷、「禪思想史研究 第二」、三〇四頁。

(56) 同上、三〇八～三〇九頁。

(57) 禪の語録2「初期の禪史1」一九九頁。

(58) 上山氏、前掲書、五四六頁、一七行。

(59) 大正藏五〇、六〇六中。

(60) これについては、別に論ずるつもりである。

(61) 胡適氏、「神會和尚遺集」、二三一頁。

(62) 同上、二三二頁。

(63) 同上、二三七頁。

(64) 摩訶衍が八世紀後半に入っても、まだ中原にいたとすれば、「正理決」に神會の影響が全く窺えないことは注目すべきである。このことの意味するのは、神會が生前、また死後も暫くの間は全く知られていなかったか、或いは、神會の存在を知りながら摩訶衍が故意に無視したかのいづれかでなくてはならない。

なお、摩訶衍の思想については、かつて神會の影響が強調され、今日でも、沖本克己氏などは同様の説を主張しているが（「大乘佛典へ中國・日本編」11 敦煌2 四九二頁。一九八九年）、神會の影響を認めなくてはならない確かな根拠はない。

(65) 鈴木氏、前掲書、三〇五～三〇六頁。

(66) 同上、三〇六頁。

(67) 同上、三〇七頁。

(68) 鈴木氏、前掲書、五九九～六〇〇頁。

(69) 同上、六〇三～六〇四頁。

(70) 同上、六〇五～六〇六頁。

(71) 同上、六一五～六一六頁。

(72) 上山氏、前掲書、五五六頁、一二一～一三行。

(73) 鈴木氏、前掲書、六四〇～六四一頁。

(74) 先に見たように、摩訶衍は、「不觀不思議であることも想起してはいけない」、或いは、「煩惱の存在を認めたと、それを除こうとするのは二重の煩惱だ」といつている。これは妄想を意識して除こうとすることを否定するものであるから、このカマラシーラの批判は、明らかに不當である。

(75) 芳村氏の譯は、チベット語から譯したために、「佛をも憶念し意作することなくして」とするが、サンスクリット原文では、山口瑞鳳氏が譯しているように、「失心「状態」も憶念と意作がないのであるから」(講座敦煌8 敦煌佛典と禪「四〇一頁)となっている。

(76) 原田氏、前掲「摩訶衍禪師考」、二二〇～二二一頁。

(77) 上山氏、前掲書、五四六頁、一七行。

(78) 同上、五五六頁、一六～一七行。

(79) 木村氏、前掲「金剛經」を媒介とした禪と印度佛教の比較」、九八頁、一〇六頁。なお、原田覺氏は、この説を批判して、「看心も覺もその本質は不思議(不取不住)であり、看心と佛(解脱)は離妄想(不思議)を内容としているので、Kamalasilaの批判を妥當なものと考える」(前掲「敦煌藏文 *skhan po ka ha yan* 資料考(1)」)という。しかし、氏の主張の意味は必ずしも明確でなく、私には何をいわんとしているのか分からない。

(80) 「鈴木大拙全集」第三卷、一七五頁。

(81) 同上、一七五頁。

(82) 同上、一七六頁。

(83) 同上、一七七頁。

(84) 同上、一七八頁。但し、一部、文字を改めたところがある。

(85) 鈴木氏、前掲書、三〇五頁。

(86) 同上、三〇六頁。

(87) 同上、三〇七頁。

(88) 同上、三〇八～九頁。

(89) 上山氏、前掲論文、九八頁左。

(90) 同上、一〇一頁、三二〇—三三三行。

(91) 「導凡趣聖心決」の覆刻はなされていないので、ここでは、その唯一の寫本である、ペリオ三六六四號によつて本文を掲げた。なお、この文献と「修心要論」との関係、その傳持者等については、拙論「法如派について」(「印度學佛教學研究」第四〇卷第一號所収。一九九一年)を参照されたい。

(92) なお、「無記心」については、チベット語で書かれた禪宗文献にも見ることが出来る(スタイン本。アサン目録七〇四番)。これは、木村隆徳氏の上掲「敦煌チベット語禪文獻目録初稿」に紹介されているが、ここでは、「無記心」が「六波羅蜜を行ぜず、一切想を幻であると理解せず、一切智における修習とは異なる」(木村氏譯)と否定的に捉えられ、不觀の修習が法界に住するものであり、熟睡や無記とは異なるものであることが明示されており、「修心要論」や「導凡趣聖心決」とパラレルな内容を持つ。或いは、宗論以後、カマラシーラなどの批判に答える形で現れたものであるかもしれない。

(93) この點で、山口瑞鳳氏が、「思考停止の「不思・不觀」も智覺を許している限り、主觀は常に妄想されたという外界の實體的表象に晒され、それを捉えている。それも無くなるのは熟睡と失神の時である。たとえそのような状態が坐禪の間に實現できたとしても、その場合は記憶に残るものが全く無いため、修習の前後で人格に影響を残さない。このことは唯心説一般で「無二智」を修習する時にたいしても共通に言われる根本的な難點である」(前掲「チベット佛教思想史」)などと述べられているのは、全くの見當違いである。

(94) 芳村修基氏「インド大乘佛教思想研究」、第六部「ブトンのチベット佛教史」、五七六頁。

(95) これについては、長尾雅人氏も、「しかしこの論議については、種々の疑問が感ぜられる。この決定が、純粹に教學的な考察からなされたかどうか、果たしてティソンデツェン王に裁定を下すだけの教理上の知識があったかどうか、はなはだ疑わしい。むしろそこには多分に政策的な意味が加わっていたのではないか。

というのは、王にとって中國はいわば宿敵であり、その影響が國內に廣まることは好ましくないとの事情があったからである」と述べられている（「チベット佛教概観」へ「岩波講座東洋思想 チベット佛教」所収。一九八九年）。このように、宗論の勝敗の背景に政治上の問題があったとする考え方は、古くはドミエヴィル氏に見え（前掲書、一八〇頁）、多くの學者が承認するところである（長谷部好一氏の「前掲論文、七二頁参照」）。

しかし、このような考え方に對して、袴谷憲昭氏は、柳田聖山氏の「未來からの禪」の書評のなかで、次のように批判している。

「しかるに、柳田氏によってかくも不當にあしらわれているチベット佛教は、もう二十年以上前から山口瑞鳳博士によって強調されていたように、佛教史における思想的決着において禪が佛教であるか否かを判断する上でも決定的意味をもつ研究対象とされねばならない。このチベットを舞台にして、禪は佛教ではないという論理的な決定は既に下されていたからである。だが、却って最近になって、事件の事実に託つて實際の勝敗はいまだ不明とかむしろ中國側が勝つたという意見が蒸し返されつつあるが、柳田氏も勝敗のお茶を濁す側に立つ。」（「駒澤大學佛教學部論集」第二一號。一九九〇年）

そして、同氏によれば、上の長尾氏の説も、最近蒸し返されつつある「事件の事実に託つて實際の勝敗はいまだ不明とかむしろ中國側が勝つたという意見」の一つに外ならないのである。しかし、摩訶衍の禪がチベットから驅逐されるに至ったという歴史的事實が、「禪が佛教であるか否かを判断する」基準となるわけではない。いったい、ある思想を禁歴したり、許可したりすることは、基本的には、全て政治的にのみ意味を持つのであって、そのことは、婆羅門僧の徒が、大臣に近付いて摩訶衍の布教を禁じようとしたことに端的に現れている。ただ、その裁定を下した人物、即ち、ティソンデツェン王に、佛教の教理に對する深い造詣があり、それに基づいて、摩訶衍の禪を佛教として正しくないものと判断したとするなら、その裁定

にはある程度の意味を持たせることはできるであろう。しかし、それは、長尾氏のいわれるように極めて怪しいし、假にそうであったとしても、他の人々、例えば我々が、王と同様の判断を下さなくてはならない理由にはならないのである。もし、袴谷氏のごとく、摩訶衍の宗論での敗退が、禪が佛教ではないという論理的な決定の根據になると考えるのであるならば、その前提として、その裁定者であったティソンデツェン王に、佛陀に比すべき聖智があったことを前提せねばならないが、これは、實際問題としてありえないことであらう。

袴谷氏は、宗論が摩訶衍側の勝利に歸したとする考え方や、その勝敗をあいまいにする立場を烈しく批判する。私も、そのような考え方は、ドミエヴィル氏が論證した、宗論の後に摩訶衍が敦煌に現れたという事實を説明するのが困難であるが故に、正しくないと考ええる。しかし、ここで問題なのは、袴谷氏が、あなたも宗論の勝敗が、そのままその思想の價值を決定するものであるかのごとく書いてあるということである。いったい、宗論がどちらの勝利に歸したかということは、歴史的な事實の問題であって、その勝敗は、今日の我々が、カマラシーラや摩訶衍の思想をいかに評價し、それを我々の思想の中にいかに位置付けるかということとは、直接的關係を持たないはずのことであらう。

いったい、袴谷氏は、禪を評價し、位置付けるのに、それが「佛教」というものかどうか、ということに重大な意義を見ておられるようである。しかし、ある思想を「佛教」と呼ぶかどうかは、ある人物の個人的見解の問題であって、他の人が全く異なった意見をもつことを少しも妨げない。その上、ある思想が「佛教」と呼べるものかどうかということは、その思想の價值とは全く関わってこない。或いは、この意味で、袴谷氏は、摩訶衍の禪が佛教であることを否定しただけで、すぐさまその價值を否定したわけではないのかもしれないが、ある思想に對して、「それそのものとしての價值は認めるが、私の個人的分類基準に基づく限り、佛教には分類できない」との主張をすることは、それをいう當人にはそれなりの意味があるにしても、

他の人にとっても重要な意味を持つとはいえない。他の人は、全く異なった分類基準を持っているかも知れないし、私のように、そのような分類自体に意味を見出せないことも有りうるからである。従って、私は、このようなことを特に重視し、屢々主張する袴谷氏の意圖が全く理解できないのである。

或いは、氏は、佛教徒を自認する者に對してのみ、このような主張を行っているのかも思われる。即ち、ある一群の人々が佛教徒であることを自認する以上、そのグループに屬する者一般が認めるような佛教の定義を確立すべきだということのかもしれないが、このような主張は、セクト的なもので、その内部で通用するのみで、佛教徒を自認しない者には何等の意味をも持たないし、宗祖を絶対視する日本の佛教徒の多くにとっても大した意味があるとは思えない。或いは、宗祖より佛陀を重んずるべきだという主張なのかもしれないが、それは個人的な思想信條に過ぎず、學問研究とは無關係である。或いは、宗教的提言として、このような主張をしているのかも知れないが、宗教において大切なのは、その信仰で救われているかどうかであって、他人が、それを佛教と呼ぶかどうかは、信仰に生きる當人にとってはどうでもよいことであろう。ここで、更に問題なのは、このような「佛教」という言葉に先天的な限界を設けようという考え方が、言葉には對應する内實がなくてはならぬとする、極めて實體的な思考に色付けられたものであるということであり、このような思考は、今日の目から見れば、既に過去のものであるとともに、「無自性空」という「佛教」の思想とも相容れないように私には思われるのである。

(96) いづれも前掲論文。

(97) 原田覺氏、「摩訶衍禪師と頓門」(「印度學佛教學研究」第二八卷第一號。一九七九年)。しかし、婆羅門僧が、質問の中で、「諸佛所説。皆是漸門。不見頓門」(上山氏、前掲書、五四五頁、三行)と語っているのは、明らかに、摩訶衍の周圍にその思想的特色を「頓悟」と認める風潮があったことを前提とするものであり、それが、摩訶衍自身に由來するものであることは間違いない。

(98) この文獻については、先の早稻田大學における第五十回宗教學會において、「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」について」という題目で發表した。私は、そこで、通説に反して、神會の諸著作や「大乘開心顯性頓悟真宗論」は、「頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決」を承ける形で成立したのであって、その逆ではないということを明らかにした。詳細は、今秋發表の豫定である。

(99) これについては、次の二つの拙論を参照されたい。

○「大乘五方便の諸本について——文獻の變遷に見る北宗思想の展開——」(「南都佛教」第六五號所収。一九九一年)

○「北宗禪の新資料——金剛藏菩薩撰とされる「觀世音經讀」と「金剛般若經註」について」(「禪文化研究所紀要」第一七號所収。一九九一年)

〔附記〕野武美彌子氏に助言を賜ったことを感謝する。