

涵虛堂得通己和の修行論*

朴 海 鎔**著・佐藤 厚***訳

1. はじめに

朝鮮時代初期に活動した涵虛堂得通己和(1376-1433)は、『金剛般若波羅蜜經五家解説誼』(以下『金剛經五家解説誼』と稱する)、『金剛般若波羅蜜經綸貫』、『大方廣圓覺修多羅了義經説誼』(以下『圓覺經説誼』と稱する)、『禪宗永嘉集科註説誼』(以下『永嘉集説誼』と稱する)、『顯正論』、『涵虛堂得通和尚語録』(以下『語録』と稱する)などの多くの文献を残している。これらの著作により我々は、己和が構築した全體的な佛教思想體系を把握することができる。加えて朝鮮前期の佛教關係の著作には、このように明快な思想體系を示すものはほとんど存在しないため、これらの著作は己和に代表される朝鮮前期の佛教的な思想體系を把握できる道を開くものである。本稿では、このような著作の中にある己和の思想體系の中、悟りに至る修行と關聯した部分を検討しようと思う。

修行と關聯した議論は大きく三つに分けられる。第一には修行の必要性に關するものであり、第二には具體的な修行の内容であり、第三には修行を通して到達する窮極の境地に關することである。ここでは、このような順序に立脚して、まず己和が説いた修行の必要性和全體的な修行體系とを概観した後、具體的な修行の方法を検討し、そのような修行を通して到達した窮極的な悟りの境地がどのようなものかを明らかにする。そして、このような議論を行った己和の修行論がどのような意味を持つのかを明らか

*原題「涵虛堂 得通 己和의 修行論」

**박해당 (パク・ヘダン)。求化佛教漢文研究所所長

***東洋大學東洋學研究所客員研究員

にする。

2. 修行の必要性と全體的な體系

修行體系を構築するためには、まず「なぜ修行が必要であるか」という質問に答えなければならない。己和はこれを衆生の現實性により答える。

ガンジス河の砂のように多い世界の衆生の差別的な心の作用は、すなわち如來の妙であり圓滿なる眞心であるため〔衆生は〕佛と異なる。…しかし、これはただ「妄のものを集めて眞のものへ歸るという意味」から論じただけである。もし単にそのようにだけ考えたならば「妄のものを捨てて眞のものに歸る道」を妨げる恐れがある。もし「妄のものを捨てて眞のものに歸る意味」から論ずるならば、…ガンジス河の砂のように多い世界の衆生の様々な心は、常住する眞心ではなく全て虚妄な浮心である。¹

ここで己和は、衆生の心と佛の心とが同一の面と同一でない面があることを述べている。

衆生の經驗的なすべての心の作用は般若の作用である。そのためこれらは自性を持った存在でないで眞實には存在しない。ただ一つの般若が存在しているだけである。このように、すべての差別的な心の作用が一つの般若に還源される（會妄歸眞）という点から見れば衆生と佛は異なる。そのため己和は「寂滅な體として見れば、衆生と佛とが平等である（以寂滅之體而觀之、生佛平等）」²という。

しかし現實的な衆生の姿を見れば衆生は嚴然と佛とは異なっている。衆生は、差別的な心の作用が實際には般若の作用であるから實在しない、ということがわからない。このために衆生は、この差別的な心の作用、縁慮心を自身の眞實の心であると錯覺し、自身の中にある般若を知ることができない。これが衆生の現實的な姿である。したがって「身心の行跡から見

れば聖人と凡夫とは異なっているようである（以身心之迹而觀之、則聖凡似異）」³と述べる。

このように衆生は原理的には佛と同一であるが現実的には佛と異なっている。現実的に衆生は解脱したのではなく、無くさねばならない妄想の中に埋もれているのである。このように、本性的には佛であるが現実的に佛ではないという衆生の實存的な様相が、妄想を捨てて般若を現す修行（捨妄歸眞之路）が必要となる理由である。

このように修行の必要性を提示したことに続く問題は、それならば衆生はどのような方法でこの般若を現すことができるかということである。これに對して己和は修行者の機根にしたがい二つに分けて説明している。

方便漸次の教えは佛のやむを得ないところから出たものである。もし最初の幻を離れた處で再び情が生じなければ、これはすなわち〔現象が〕幻であることを知ることがまさに〔幻を〕離れることであり、幻を離れることがまさに悟りであるためさらに方便は必要でない。これが菩薩の正しい道であり修行の捷徑である。ただ衆生は知見の垢のために、このような境界を踏むことができないために、佛にやむを得ない方便漸次の教えを出すようにさせるのである。⁴

ここで己和は、菩薩の修行と衆生の修行とを分けて説明している。菩薩は、現象界がすべて空であり幻のようなものであると知れば、すぐにここから離れる。そして再び差別妄想を起こさない。それゆえ菩薩は特別な段階を経ず、すぐに悟りを成就する。これが菩薩の修行である。しかし衆生は知見に捉えられ、ここから容易に離れることができないために、一度に悟りを證得することができない。したがって漸次的な修行の段階が必要となる。このように修行者の能力にしたがって頓漸の差別が発生するのであり、このために「機根が優れた者は頓に依って修行し、機根が低い者は漸に依って修行する。（利根之輩、依頓而修、鈍根之輩、依漸而修）」⁵と述

べるのである。ここで言う頓漸の具体的な内容は次の如くである。

幻を離れる修行の中に頓と漸との違いがある。漸とは、火が木から出るが、木が火により滅し、ついに木と火とが盡きて畢竟空をなすのと同じである。これは鈍根の人々が、たとえ幻を離れることができるとしても、再び情が生じないようにすることはできないために繼續して情が生じるのであるから、必ず繼續して幻を離れてこそ初めて圓覺に歸することができることを喻えたものである。本當に幻を離れ再び情が生じないようにすることができれば、心を用いることもなく圓覺が自ずから現前する。…これは喻えるならば、一握りの糸を切る時、一度にすべて断ってしまうのと同じである。したがって頓という。これは利根に該当する。⁶

このように頓と漸との違いは、それが一度になされるか、あるいは漸次的な修行にしたがってなされるかにある。しかし窮極的に到達する境地が異なるのではない。なぜなら、どちらも情を無くし、圓覺／般若を現すことだからである。ここからわかるのは、窮極の悟りに入るためには必ずしも段階を経る必要はないということである。そこから「一念をめぐらすことだけで、まさに佛の境地に登ることができる」⁷と述べる。しかし衆生の現實という側面から見ると、これはほとんど不可能である。それ故に方便として段階的に修していく教えが設けられたのである。

そうであれば漸次的な修行の具体的な過程はどのようなものであるか？ 己和はこれに對して様々に述べる。

まず己和は信解行證の段階を述べる。

因地の法行はいわゆる信解である。まず必ず信解した後にはじめて修行を起し證悟に進むことができる。⁸

これによれば、證悟は修行を通して可能であり、證悟を可能とする修行

は信解に基づいてのみ可能である。したがって信解は證悟の必要條件であるといえる。

他方では理に對する頓悟と、これに基づいた漸修により語ることもある。

理は、すでに一度に悟った（頓悟）といっても、事は一度に除くことは難しい。もし修行を起さなければ、ついに證悟に進むことができない。⁹

ここでは理と事の觀點から頓悟と漸修とを述べている。これにしたがうと、理に對する悟りは一度に可能である。ところが事は一度に變化しないために必ず修行が必要なのである。したがって、この時の修行は必ず漸修であるしかない。それゆえ己和は、理に對する頓悟とこれに基づいた漸修、そして修行の結果としての證悟を述べていると見る事が出来る。これを信解行證の段階と比較してみると、信解はすなわち頓悟であることがわかる。そのために信解を悟りという。¹⁰

以上の議論を通して、修行の全體的な過程が、理に對する頓悟／信解と、これに基づいた漸修、そして漸修を通した證悟の構造をなしていることがわかる。¹¹それは「信解は門であり果位を證得するのは部屋であり、中間の修行階位は堂である」¹²という言葉にもよく表れている。

3. 頓悟/信解

前に述べたように頓悟は理に對する悟りである。ところで理は般若である。そうであれば頓悟は般若に對する悟りであるといえる。ところで、この般若は全ての衆生の中に内在している。したがって頓悟は自身の中に般若が内在しているという事實に對する自覺である。それはすなわち、自身が佛と異ならないという自覺でもある。己和はこれを發心と呼ぶこともある。

本来持った悟りは佛と異ならないが、ただ妄想によりそれを證得できないだけである。すでにこのように知り、また次のように考えなければならない。「私が佛と異なるのは、ただ妄想の垢のためである。必ず習氣に背き穢れたものを治めることにより、古いものを變えて新しいものに従い、清淨な根源に歸る」と。このように考えることを、清淨な心を發すると名づけるのである。¹³

ここで己和は、修行が自身の本性が佛であるという事實に對する自覺から出發すると述べており、これを發心であると述べている。そうであれば發心は頓悟／信解と異ならない。このように頓悟は自身の本質に對する自覺である。それは衆生と佛が結局は異ならないということに對する認識である。これはすなわち煩惱妄念が實際には存在せず、ただ般若だけが存在するという悟りでもある。

ところで己和によれば、頓悟は單純に自身の本性が佛であると認識するのにとどまるのではなく、信解の「信」という言葉から分かるように、これを固く信じることである。それは衆生と佛とは、悟れない者と悟った者という現象的な差別性にもかかわらず本質的に同等であるからである。そして、このような信があつてこそ、これを現實的に具現するための修行が可能であると見る。

眞性を覆つて暗くし無明を増長させるのが五つの蓋である。五つの蓋はみな妄なる汚染の根本であり觀行の障礙になる。疑心は五つの蓋の一つで、觀行の障礙になるものの中の一番ひどいものである。そして信は行を起こす根本であるが、疑心があると信が生じることができずに行を起こすことがなくなる。¹⁴

衆生が認識するしないに關係なく、般若が衆生の中にあるということは、悟った者たちの教えを通してすでに明らかにされた。したがっていまや衆

生に必要なのは、般若が自身の中にあるということを受け取ることであり、これに基づいて修行することである。

すべての變化するものは、各自窮極がなく盡きることがない心を持たないものはない。これは父が伝えることができないものであり、師匠が與えることができないものであるから、それぞれ自分で自ら肯定し自ら悟らなければならぬものである。¹⁵

以上の議論を通して、衆生が佛と本性として異なることは十分に明らかにされた。しかし、このような認識がすぐに衆生を佛に變化させるのではない。たとえ理論的にはそうであるとしても、現實的に衆生は佛ではないためである。それ故に己和は、衆生が佛と本質的に異なるという見解も警戒するが、衆生がそのまま佛であるという見解に對しても警戒を緩めない。

法身は常住で無生無滅であり、色身は無常で生滅があるからといって、法身と色身とを二つに分けて見るな。……いま私の色身が常住の法身であるとするな。もし常住の法身であれば、天は覆うことができず、地は載せることができず、劫火は崩すことができず、大虚は容れることができないが、私がいまこれを見ると（遺骨を入れるために）石で作っておいた穴は一尺にならず、（遺骨を安置する）鐘は一切にすぎないのに、廣大で受容が難しい法身をこの中に収めることができようか？もしこの中に収めることができなければ、どこに安着していると、また言うことができようか？¹⁶

このように頓悟はどこまでも理の側面から自身の本性が佛と同一であるということを目覚めただけであり、事の側面ではいまだ佛となっていないためである。それ故、頓悟は修行の始めであり終わりではない。頓悟にはその後に従う修行、すなわち「悟後修」が必ず必要なのである。

たとえ正遍知覺がもともと備わっていることを頓悟したとしても、修行して證得したのではないから、愛欲恚癡の初めもわからない長い習氣が意地に絡まり、潜伏して再び起こる。もしこれを對治する方法を知らず、練磨する功が無ければ、この上ない果の海には遂に證得して入ることは難しい。それゆえ悟りに依拠して修行を起こす門を建てるのである。¹⁷

衆生の現象的な意識と煩惱は、長い歳月に亘って形成され持續してきたものであるから相當に強い力を持っている。もちろん理として見れば、これらはみな般若の用であり、その實體は無いために實在はしていない。しかし事として見れば、衆生にとって、これは依然として強い拘束力をもって衆生を縛り付ける作用をする。それ故に、その原理的な悟りは佛と異ならないが、現實的に佛と同じではない。

このように頓悟が般若に對する自覺であるという點で、窮極的な悟りとその内容が異なるのではないが、現實的なあり方は異なるしかない。ここで頓悟と證悟の違いが現れる。

初心の菩薩が照らしてみた覺は、體用をみな備えてはいない。ただ體は情で量る作用を脱しており、用は凡夫の心の中に隠れているので、初心の識が暗いので、照らすことが體に及ばず、用を盡くすことはできない。ただ佛だけがその體を徹底して證得し、その用をすべて展開することができる。それゆえ初心の人が照らしてみた覺は、いまだ煩惱に縛られた覺性の清淨なる姿だけである。¹⁸

ここで已和は、證悟と頓悟との違いを、般若の體と用とが完全に現れることとそうでないこととして述べている。頓悟の段階にいる修行者に、般若の體と用とが完全に現れないのは煩惱に縛られているからである。したがって頓悟には煩惱を無くするための修行が必ず必要となる。

頓悟は修行を必要とするだけでなく、正しい修行のために必ず求められ

るものでもある。頓悟がない修行は正しい修行ではないためである。

ただ正しい見解を持ち、高い境地に遊ぶ人だけが、邪な習氣に染まらないので正しい道と互いに契うことができる。もし見解が衆生を超えられず、行爲が世俗を超えられない人であれば、たとえ物静かなところにおいて世俗のことを捨て、生涯を盡くして修行しても、觸れるものごとみな障礙をなし、対象にしたがって執着を起し、邪な習氣に汚されることを免れることができず、終に正しい道と契うことは難しい。それゆえ、まず先に彼らに廣く問うて是非を選び、正しい知見を得た後にこそ、初めて高い境地に留まり高く登り、愚かな考えを静かに無くして衆生を脱することができ、また凡夫たちに順應して聖人とともにし、その光を調和させ、世俗と交じりあうことができる。¹⁹

ここで已和は、正しい修行のために正しい知見が必ず必要であることを述べている。この正しい知見とは、まさに自身の本性が佛と異ならないという自覺である。この自覺はまた、すべての煩惱妄想が実際には存在しないという認識でもある。理の側面から見ると、すべての現象的なものはみな般若に還源されるからである。したがって、このような認識の上になされる修行は、高麗時代の禪僧・知訥（1158-1210）が述べた「修するといつても修することが無く（無修之修）、斷ずるといっても斷ずることが無い（無斷之斷）」修行であるといえる。

このような修行を通して、ついにすべての煩惱が消え、無明が消えると、自身の中にある佛が現れるようになる。

三身佛が人の性の中に本来存在する。ただ無明が覆っているので現れない。いま智慧のくちばしで無明の殻を割って破ると、三身佛がその場に現前する。²⁰

したがって衆生が佛になるということは、新たな存在として生まれるということではない。それは認識の轉換を意味するだけである。そのような認識の轉換は修行を通して行われ、その修行の出発点は、まさに自身の中にそのような佛性が宿っているという事実に対する自己確信なのである。

4. 漸修

頓悟に対する議論で現れたように、修行には必ず頓悟が必要である。己和はこれを「悟りによって修行を起こす（依悟起修）」と言い、その関係を次のように説明している。

そもそも油と明りは互いに依存し、目と足は互いに助け合うが、明りがもし油を得られなければその明りには必ず窮まりがあるであろうし、足が目を得られなければ進むのに必ず制限があるであろう。明りは油によってさらに明るくなり、その明りが窮まることなく、足は目によってさらに進むので、その進むのに制限がない。信解に対する修行の関係は、明りに対する油の関係と同じである。修行に対する信解の関係は、足に対する目の関係と同じである。信解が修行を得られなければ、その信解は必ず虚妄なものであり、修行が信解を得られなければ、その修行は必ず限定されるであろう。それゆえ修行しようとするは、必ずまず悟解しなければならず、もし悟解したならば、必ず修行を起こさなければならない。²¹

ところでいま、頓悟はまさに自身の本性が佛と異ならないという自己確信から現れた。そうならば、このような自己確信を基盤とした修行は具体的にどのようなものであるか。

己和の著作を通して見ると、具体的な修行に対する議論は、戒定慧の三學と天台三觀および『圓覺經』の三觀に求めることができる。ところで天台三觀と『圓覺經』の三觀は三學の中の定に包攝される。したがって修行

の基本構造は戒定慧の三學であるといえる。それ故に己和は「戒定慧の法は佛教を學ぶことの始まりであり、終わりになるものである。(夫戒定慧法、學佛者之所以成始而成終者也)」²²と述べている。²³

ところで般若に對する議論の中で、智慧はすでに般若と異ならないということが説かれていた。したがって智慧は戒と定の修行を通して現れるものと言うことができる。それは三學に對する次の説明によくあらわれている。

そもそも修行とは三學を出るものではない。戒によって禪定が生じ、禪定によって智慧が生じる。これが學びの順序である。禪定は戒でなければ成せず、智慧は禪定でなければあらわれない。²⁴

そうであれば具體的な修行とは結局、戒と定であるといえる。そして定の内容として天台と『圓覺經』の三觀を述べていると見られる。

1) 持戒

己和によれば、戒は定の必須條件である。

禪定が無いままで觀に入るのは眞の智慧ではない。戒が無いままで禪定に入るのは眞の禪定ではない。もし正念により觀察しようとするれば、まず必ず禪定に入らなければならない。もし禪定に入ろうとするならば、まず戒を守らなければならない。²⁵

戒を守ることは正しい禪定のための必要條件であり、禪定は正しい智慧のための必要條件である。智慧を成ずるためには禪定が必ず必要であり、禪定を成ずるためには持戒が必ず必要である。したがって、窮極的な悟りである智慧の證得のためには持戒が必ず必要となる。このように戒を守るように求めるのは、己和の修行論が持つ大きな特徴の中の一つである。そ

れは彼が禪宗の傳統に屬しているという點を考慮する時、特に顯著である。なぜなら禪宗では既存の全ての修行方式を拒否し、戒律さえも拒否する態度を見せているためである。²⁶したがって禪定のために必ず戒律が必要であるという己和の修行論は、持戒を徹底していなかった當時の禪僧たちに對する批判の意味を含意したものと考えられる。

一方で己和は、五戒が佛教の様々な教えの中で最も低い段階である「人間として生まれるための教え（人乗）」と述べていることから、²⁷戒律に絶對的な意味を付與していないのではないかと考えられる。加えて、戒律よりはどのような水準の教えを選択するのがより重要であるとみられるような發言があるために、よりそのように考えることができる。

そもそも、死んだ人が生前に乗は急であったが戒は緩やかであったならば、苦しい道に陥ることは免れないが、解脱する期約はある。戒は急であったが乗は緩やかであったならば、しばらく天上に登るであろうが、究竟の果報は得られない。乗と戒とをみな急にしたらば、一度ですぐに如來の境地に入り、佛と祖師たちと手を握り共に行く。乗と戒とがみな緩かったならば、長い間、苦しみの海に沈み、永劫にわたり脱する期約がない。²⁸

ここで己和は、戒律を守ることよりは、正しい學びの道を選択することがより重要であると述べているものと見られる。解脱が、窮極的に眞理に對する認識を通して成ずるという點から、戒律を守るなどの實踐修行は必ずしも必要ではないとみることもできよう。しかし己和は、ここでも戒律を守ることが不必要であると述べているのではない。たとえ正しい學びの道を選び、存在の實相を認識した（頓悟）としても、戒律を含む修行が伴わなければ、解脱が現實的に成ずることはないためである。そのために乗は急であっても戒を緩めれば、これは解脱のための正しい修行の根柢である正しい知見を成就したから解脱を期約することはできるが、現實的に輪廻を免れることはできない、と述べるのである。したがって正しい學びの

道を選び、正しい知見を得た後に、これに基づいて戒律を守るなどの修行をしてこそ、はじめて解脱が現実化するのである。それは前に述べたように、眞理に対する認識は一度に成ずることはできるが、現象的な心の變化まで一度に成ずるのではないからである。

己和はここでまた、正しい知見を前提としない持戒は、窮極の境地に到達する修行ではないことを述べている。それは正しい修行とは必ず正しい知見が前提とならなければならないという頓悟漸修の修行原則に照らせば當然のことであるといえよう。これを通して見ると、己和は、正しい知見を前提とした持戒と、正しい知見が無い持戒とを分けて見ている。そしてこれに照らすと、前に言及した人乗としての五戒とは、正しい知見が無い持戒を指すものであることがわかる。

己和の修行論では、このように頓悟に基づいて成ずる修行として持戒を強調しているが、そのような姿は知訥の修行論からも見出される。これは知訥自身が直接、『誠初心學人文』を作り、修行する人々が守らなければならないことを述べているところからよくわかるが、ここで彼はいまだに證悟することのできない初心の修行者たちは必ず戒律を守るべきことを述べている。²⁹これを歴史的な観点から見ると、知訥や己和はみな佛教教團が墮落し、修行の氣風が乱れた時代を生きたという共通点をもっている。したがって彼らが修行の必須要件として持戒を強調するのは、基本的にそれが修行に必ず必要だからであるが、同時に現實的に墮落した佛教教團に対する反省と健全なる修行氣風を振作しようという努力が反映したものであると見られる。

2) 禪定と智慧

持戒の次に来る修行は禪定であり、これを通して智慧を得る。これに關聯して己和は『圓覺經』の三觀修行と天台宗の一心三觀について述べている。

『圓覺經』で説かれる三觀は、奢摩他觀と三摩鉢提觀、そして禪那觀で

ある。己和は、修行には様々なものがあるがそれらは本質的に異ならず、多様な修行の方法がこの三つの観法に包攝されるという。

そもそも悟りとは十方に徧く佛法を出すものであるから、全ての佛法はその體が平等である。したがって修行に様々な門があるが、その本質は異ならない。本質は異ならないといっても方便には限りが無い。方便には限りが無いといっても、すべて三種類の観法に包攝される。³⁰

すべての修行が本質的に異ならないのは、それらが窮極の悟りに基づいているからである。窮極的な悟りは普遍的な眞理に對する悟りである。したがってこれに基づいて導かれた修行の方法も本質的に異ならない。しかし解脱へと引き上げる衆生の機根がみな異なっているために、修行の具体的な方法は多様にならなければならない。しかし、その要諦は『圓覺經』が示す三つの観法に統一することができるというのである。

三つの観法の中、最初は奢摩他觀である。

すでに圓覺が本來清淨で多くの散漫な動きが無いことを悟るならば、散漫さを攝取して靜かなることを取るものとして修行しなければならない。そうでなければ、全ての心が妄念であるために、妄識が乱れて動くことを照らすことができない。散漫さを攝取して靜かなることに歸り、眞の心がひとりであらわれることにより、妄識の亂れた動きを明らかに認識することができるになれば、識心が動かず靜かな智慧が発生し、身心の客塵がここから永遠に滅し、寂靜輕安がこれに現前する。塵が盡き光が生じ、動きが息まり靜けさが現われるために、佛の心がこの中に顯現する。³¹

奢摩他觀は、心の中に宿る般若に對する認識に基づき、虚妄な心、現象的な心の作用を止める修行である。このような修行を通して亂れて持續していた現象的な心の作用が止まり、本來の靜かな般若が現れる。これは本

來清らかであった鏡が、塵により覆われて光を出せなかったが、塵が消える中で本来の清らかな光を出すのと同じである。³²

第二の観法は三摩鉢提観である。

すでに圓覺が、眞實で清らかであり妙なる明るさが本来顛倒したものではないことを悟ると、すなわち幻智を起し迷って顛倒したものを無くし、幻方を變化させ迷った者たちに開き示す。すでに幻智により自身から迷い顛倒したものを除き、また幻方により迷える人々を開き悟らせると、大悲輕安がここに現前する。このように行爲を起し漸次に増進させる。³³

奢摩他観が自身の中にある般若を現すものであるのに對して、三摩鉢提観はこれに基づいて他者の般若を現す修行である。これは慈悲心により衆生を濟度しようと、様々な方便を起す菩薩行を意味する。それ故、菩薩行とは悟りと無關係ではなく、悟りの一部分になる。³⁴

最後は禪那観である。

覺性が本来、臨時的なものではないことを悟ったので、幻化に止まらずに靜觀を成じ、覺性が本来空でないことを悟ったので、靜觀に滞らず幻觀を成ずる。また覺性は空であるが、すなわち臨時的なものであることを悟るので、靜觀に滞らず、また幻化と同ずる。…覺性は臨時的なものであるが、すなわち空であることを悟ったので幻觀に滞らず、また靜相と同じくなる。…靜觀に滞らず幻化と再び同じくなるので、煩惱に礙げられず、幻觀に滞らず再び靜相と同じくなるために涅槃に礙げられない。煩惱と涅槃とが互いに留まり礙げにならないので寂滅輕安がここに現前する。³⁵

奢摩他観は現象の差別相を超える普遍的な存在に對する確認である。そのため、全ての現象的な存在は眞實ではないものとして否定される。三摩鉢提観は、衆生の現實的な姿を認めるものであるため、否定されていた

現象を、窮極的な存在としてではなく臨時的な存在として再び肯定することである。ここでは依然として現象と本體との分別が残っている。しかし最後の禪那觀では普遍と現象、涅槃と煩惱などのすべての分別が滅する。これが最後の修行である。これが完成して、はじめてすべての修行が完成されるのであり、佛の境地に至る。禪那觀が最後の境地というのは、三觀の包攝關係を通して確認できる。

この三つの觀法は、前のものは後のものを包攝できず、後のものは前のものを必ず包攝する。³⁶

それゆえ奢摩他觀の境地では三摩鉢提觀や禪那觀の境地を體驗できず、三摩鉢提觀では禪那觀の境地を體驗することができない。また奢摩他觀を経ずして三摩鉢提觀に至ることはできず、奢摩他觀と三摩鉢提觀を経ずして禪那觀に至ることはできない。三觀の修行は必ず奢摩他觀、三摩鉢提觀、禪那觀の順序で成ずるのである。

天台の一心三觀は、一つの心により存在の空性、假性、中道性を洞察することである。これはまず現象的な存在の空性に對する洞察から出發する。ここで全ての現象的存在は空であるということが現れる。

内には根身、外には器界が正に依拠して淨穢がある。上には諸佛、下にはオケラに至るまで、凡夫と聖人因果などの法はすべて因緣により存在するものであるから、みな有爲法に屬し、心により現れたものであるから、みな自らの實體がない。あたかも夢が思いによって存在するので自らの實體が無く、幻想が事物によって存在するので自らの實體が無ければ、泡が水によって存在するので自らの實體が無く、影が形體に依りて存在するので自らの實體が無いのと同じである。ゆえにすべての存在は空でないことがない。³⁷

これは天台の三諦の中、眞諦である空諦に對する認識である。このような空に對する認識を可能にするのは如理智の作用である。³⁸

しかし現象が、たとえ本質的に空であるとしても、それらの存在自體が否定されるのではない。

自らの實體が無いといっても、正に依拠して淨穢があり、姿ごと明らかなので凡夫と聖人因果が無いということはできない。あたかも彼の草の露が常住ではないが、暫く住まるのと同じである。ゆえに、すべての存在は臨時的なものでないものは無い。³⁹

これは天台の三諦の中、俗諦である假諦に對する認識である。現象的な存在は、本質的な觀點から見ると空であっても、これらの存在を全面的に否定することはできない。なぜならそれらは實體を持たないまま、變化する姿として存在しているためである。したがって、これらが臨時的な姿として存在することまで否定することはできない。このような假の認識を可能にするのは如量智である。⁴⁰

このように現象的なすべての存在は、本質的に實體がない存在ということと、現象的に臨時的な存在であるという二つで把握される。この點でこれらは有無と規定することはできない。

すでに夢と同じなので空であり、露と同じなので臨時的である。また電光と同じなので、無の中で忽ち存在し、有の中で忽ち無である。刹那的に生じ、刹那的に滅する。有といっても有ではなく、無といっても無ではない。すでに有でも無でもないために、すべての存在は中道でないものはない。⁴¹

すべての現象的な存在は有や無と規定することはできない。そのために有や無という規定を離れているという意味で中道という。これは天台の三諦の中の第一義諦である中道諦の認識である。このような認識を可能にす

るのは、第一義智または一切種智である。

このように天台の三観は三智の作用を通して三諦を認識するのである。このようにすべての現象的な存在は、空であることと、臨時的であること、そして有と無とを離れた中道という、三つの姿として現れる。この三つの姿は、互に排斥する関係ではなく、一つの現象的な存在に同時に具現されている。

三つの姿は一つの境界を離れず、一つの境界は三つの姿を圓滿に包含している。三つの姿を言おうとすれば、宛然として一つの境界であり、一つの境界を言おうとすれば宛然として三つの姿である。三つの姿と一つの境界、一つの境界と三つの姿は圓融し互に照らすが、これがありのままの大總相法門である。⁴²

三諦が一つの現象に同時に具現されているのに反して、三智は一つの心に包攝されている。

心とは虚でありながらも靈であり、寂でありながら妙である。虚であるゆえに、上に眞理に静かに合し、靈であるが故に、下に現象的な事態と事物に應ずる。これがいわゆる如理智と如量智の二つの智慧である。如理智により眞理を照らし、如量智により世俗を照らす。如理智と如量智は同體であり、これがいわゆる第一義智である。また一切種智ともいう。これは中道を照らす智慧である。一つの心にこの三つの意味がすべて含まれている。それゆえ三つの智慧が一つの心であるという。⁴³

そうならば、三諦とは一つの心が認識することであり、三観もまた一つの心によりなされる作用であるといえる。これを一心三観という。ところで己和によれば、天台の一心三観ははまだ窮極の境地ではない。それはいまだに差別と普遍の二分法的な觀念が残っているためである。したがって

窮極の境地を證得するためには、このような觀念さえも離れなければならない。

有と取ることができるのか？空と取ることができるのか？中道と取ることができるのか？三種の姿で取ることができるのか？一つの姿で取ることができるのか？三に即する一を觀じて三觀一心の門に契い、一に即する三を觀じて一心三觀の門に契い、加えて三と一ということを一度に超えて、ありのままの妙なる境地に安住しなければならない。⁴⁴

三に即する一を觀ずるのは現象的な存在の差別性を一心という本體の觀點から統一することである。したがってこれは差別性の背後に存在する普遍性を確認することである。一に即する三を觀ずることは、確認された普遍性に基づいて現象の差別性を復權させることである。最後に三と一を一度に離れるというのは、本體と現象の二分法的な觀念から離れることを意味する。これが窮極の境地である。したがって己和は、天台宗の一心三觀を借りて禪定修行の過程を説明するが、それが最後ではないと見、それさえも越える修行を求めている。

5. 證悟—窮極的な悟りの境地

禪定修行の窮極的な境地で見たように、最後の悟りの境地では、本體と現象とを二分法的に區別する心が滅する。したがって證悟はすべての分別する心の作用が消えることにより可能であることがわかる。このような觀點から己和は、これを無心とも言う。

思惟は輪廻する心であり、測度は輪廻の見解である。圓覺の境界は無心無見の大寂滅海である。ゆえに、このような心見で、このような境界に入ろうとしてそれは可能であろうか。それゆえ圓覺を證得しようとすれば、ま

ず無心を學ばなければならない。無心であってこそ道に合するのであり、有心では合するのが難しい。⁴⁵

これを通して見ると、無心という時の心は、般若である真心ではなく衆生の差別妄想である縁慮心を指すことがわかる。したがって無心は、縁慮心がこれ以上、生じないこととすることができる。そして、このような無心を通してのみ、はじめて圓覺を證悟できるというのが己和の説明である。また己和はこの無心の境地は全ての言語を離れた境地であると述べている。

道は本來無念であるが、念が生ずると眞に乖く。… 念さえも眞に乖くのに、言語がどうして眞に契合することができようか？もし圓覺を證悟しようとするれば、まず心を知らねばならず、心には本來、心が無いので無心として道に合する。⁴⁶

すべての差別的な思考の發生は、無明の作用により一つの思考が生まれることによる。したがって「想という一つの文字が三界萬法をすべて持っているから、妄想が無ければ萬法はみな滅する。」⁴⁷といえる。そして妄想が滅した境地を無心という。

ところで己和によれば、無心とはただ煩惱妄想が滅するだけでなく、煩惱妄想を統御するという考えや、煩惱妄想を無くして悟りを得たという考えさえも脱した境地をいう。なぜなら「窮極的な悟りの境地から見れば、煩惱妄想や煩惱妄想を離れたという考えも、みな幻と同じ」⁴⁸ためである。

そうならば、無心の境地は何ものも無い虚無の境地であるか。そうではない。なぜなら本有の眞性／般若が如如として存在するからである。

眞源に契合するといって、どうして知が無いことがあろうか？もし知が無いというならば、逆に斷滅の見解と同じものである。妙なる本有の眞性

は今日生じた對治覺とは異なるためである。對治覺が盡れば、本明が常に存在する。これを名づけて覺性に隨順するという。⁴⁹

このように全ての分別妄想と、その分別妄想を離れるという考えさえも離れた場で、初めて妄想に覆われていた本性／般若が現れる。⁵⁰このように證悟の境地は理の側面からだけでなく、事の側面からも煩惱妄想から完全に自由であるために、いまだに煩惱妄想の拘束を受けている頓悟の境地とは異なる。

ところで己和によれば、この般若は現象的な姿を離れないという。

現象的な姿がすなわち眞なるものであり、現象的な姿の外に別に眞なるものは無い。⁵¹

現象を離れて別に眞理の世界が存在するのではないとは、般若と現象に對する議論の中にすでに含まれていたものである。般若は本體であり、現象的なすべての存在を成就させる原因として作用する。

それでも衆生は、現象的な存在が自性をもって實在しているという過った見解を持っているために、それが般若の作用ということがわからない。しかしそのような過った見解を離れた窮極の境地から見れば、現象は般若が現れたものである。したがって現象と般若とは異なる存在ではない。

ところで衆生の現實に對する議論で、現象界の差別的な姿は根本的に無明によるものであると述べた。そうならば無明と般若との關係はどのようなものか。悟りに至る前の段階で般若と無明とは互いに矛盾的な關係であると説明された。それは無明により般若が現れることができないと述べているためである。しかし、いまや窮極の境地に至り再び見てみると、無明はこれ以上、般若と矛盾的な存在ではない。無明は自らの存在基盤を持っておらず、般若の作用により存在する。そのために己和は事物の本性としての般若と無明が異ならないという。

どのようなものが無明であるか？法性がそのまま無明である。法性の外に別に無明が無い。…どのようなものが法性であるか？無明がそのまま法性である。無明の外に別に法性が無い。⁵²

無明が般若と異ならず、現象が眞理と異ならなければ、現象はこれ以上、自身の外に存在の根拠を求めない。それゆえ現象がまさしく實相である。そのために「すべての存在は實相でないものはない（諸法無非實相）」⁵³という。

ところで、これは眞理の普遍性であり、現象の差別性を否定するのではない。むしろ差別的なものそのまがまさに眞理であるという。

平等というものが、どうして山岳を崩し池を埋め、鶴の脚を切り、カモの脚を繋いだ後に、そのようなものであるといえようか？長いものは長いままに、短いものは短いままに、高いものは高いままに、低いものは低いままに、あることである。⁵⁴

すべての存在は自性を持たないので實體といえるものはない。これは差別的などのような本質も認めないことである。しかしながらあらゆる差別的な本質もない代わりに差別的なものを統一させる原理がある。その原理は現象を離れず、まさに差別的なものとして具現されている。そのためにこれらは自性がないそのまま眞理の姿である差別相なのである。これは、すべての存在は佛性の現れという性起説に立脚した事事無礙の世界であるといえる。

前に實體が無いと言ったが、法にみな自性がないので、内には根身と外には器界がその姿ごとにみな虚妄なものであるので、指し陳べることができない。ここで虚無が無いと言ったが、法ごと位置に留まり、鶴の脚は長くカモの脚は短く、松はまっすぐでナツメの木は曲がっているが、姿形ごと

に元から眞であるので實相でないものはない。牛佛、馬佛、男佛、女佛が、互に借りず、各自法樂を享受している。⁵⁵

このように證悟の境地では差別的な現象界をそのまま眞理の姿と認識するが、その差別相に執着しない状態、その差別相について能所主客の分別を起こさない状態であるといえる。そして、これこそが「眞體を完全に現して、その作用を自在に發現する（全眞體以運用）」⁵⁶大自由の境地といえる。

差別的な現象界がそのまま眞理ということは、脱しなければならない輪廻の世界がこれ以上、存在しないことを意味する。そうならば、全ての衆生はすでに輪廻を脱しているのであり、解脱しているのである。それゆえ衆生の體がまさに眞理そのままの佛の體である。

いま私の色身がまさに常在する體である法身である。色身を離れて別に常住の體である法身を求めることはできない。もし色身を離れて別に常住の體である法身を求めれば、これは彌勒の宮殿の中で兜率天に生まれることを願うことであり、⁵⁷含元殿の中で更に長安を探すことである。⁵⁸…もし常住の體である法身を見ようとすれば、まさに行住坐臥のところで見る事が出来る。日用を離れて別に常住の體である法身を求めれば、すなわち幽靈の窟で生きて行く計劃を立てることである。⁵⁹

窮極的な悟りの境地では衆生と佛の分別が減るので、悟りと悟れないという分別もない。そうであれば、悟りのための修行もそれ以上存在しない。

迷った心が一度変われば二度と迷うことはない。迷いが減すれば身心と生死もまた滅し、相待する迷いがまた無くなり、相待する幻妄もまた無くなる。⁶⁰

このように證悟の境地は、無明が完全に除去され、再び輪廻に陥らない完全な解脱の境地なのである。

6. 結語

以上、検討したように、己和の修行論は、全ての衆生の中に内在している完全な悟りである般若（理）を一つの軸とし、般若が自身に内在しているという事実を知らないまま妄念から脱することのできないでいる衆生の現実（事）をもう一つの軸とする二重的な構造に基づいている。そして己和は、自身が佛と異ならないという自覺と確信（頓悟）とを通して、般若に對する無知を除き、これに基づいて妄念の習氣を除く悟後の修としての漸修によりなされた修行論を提示している。このような修行を通して、ついにすべての分別意識が減した絶対無差別の境地に到達することにより修行が完成し、衆生は解脱するようになる。

ところで己和が提示しているこのような修行體系は、知訥が確立した頓悟漸修の修行體系に忠實に従っている。そして知訥が確立した頓悟漸修の修行論が、こんにちの韓國佛教に至るまで正統の修行法として位置を占めている點で、己和の修行論が持つ韓國佛教史的な意義は決して小さいものではない。己和は、儒教を支配理念とする朝鮮王朝の厳しい佛教弾圧の中でも韓國佛教が作り上げてきた輝かしい傳統を強く守ることにより、後代の佛教がこの傳統を繼承していく足場を準備し、その結果、こんにちの韓國佛教にまで綿々と繼承されてきたものと見るのできるのである。

【注】

- 1 『金剛經五家解說註』「沙界衆生差別心行、卽是如來妙圓眞心、與佛無殊也。…然此但依會安歸眞之義論之而已。若但伊麼商量、恐妨捨妄歸眞之路。若以捨妄歸眞之義論之、…沙界衆生、若干種心、卽非常住眞心、皆爲虛妄浮心。」（『韓佛全』卷7・82下-83上）

- 2 『圓覺經說誼』（『韓佛全』卷7・127上）
- 3 『圓覺經說誼』（『韓佛全』卷7・127上）
- 4 『圓覺經說誼』 「方便漸次之訓、出於佛之不得已也。若於最初離幻之處、更不生情、則知幻即離、離幻即覺、更無方便、亦無漸次矣。此乃菩薩之正路、修行之捷徑也。衆生但爲知見之垢、未能踏著如是境界、致令如來不得已方便漸次之訓也。」（『韓佛全』卷7・134上）
- 5 『圓覺經說誼』（『韓佛全』卷7・134上）
- 6 『圓覺經說誼』 「離幻之中、頓漸有異。漸則、如火因木出、木因火滅、木火俱盡、成畢竟空。此鈍根之人、雖能離幻、未能更不生情、轉轉情生故、須轉轉離幻、方歸圓覺之比也。苟能離幻、更不生情、則不勞心力、覺自現前…此則如斬一握絲、一斬一切斷、所以謂之頓也。此當利根者也。」（『韓佛全』卷7・134中）
- 7 「爲奉寧君仙駕下語」 『語錄』 「若也一念回機、不歷階梯、徑登佛地。」（『韓佛全』卷7・229上）
- 8 『圓覺經說誼』 「因地法行、即所謂信解也。先須信解、然後、方能起修、趣證也。」（『韓佛全』卷7・127中）
- 9 『金剛經五家解說誼』 「理既頓悟、事難頓除。若不起修、終難趣證。」（『韓佛全』卷7・117上）
- 10 『永嘉集說誼』 「いわゆる信解を悟りという（所謂信解名之爲悟）」（『韓佛全』卷7・172上）
- 11 韓國佛教思想史の觀點から見ると、頓悟漸修の修行體系を建てたのは知訥に始まる。知訥は宗密の頓悟漸修論と李通玄の華嚴學とを基礎として獨自な頓悟漸修の修行體系を立てた。
- 12 『永嘉集說誼』 「信解爲門、證果爲室、中間行位爲堂。」（『韓佛全』卷7・172上）
- 13 『圓覺經說誼』 「本有之覺、與佛無殊。但以妄想、而不證得。既知如是、亦當作念、我所以異於佛者、但以妄想之垢也。必須背習治染、革故從新、以復清淨之源也。如是作念、名發清淨心也。」（『韓佛全』卷7・127下）
- 14 『圓覺經說誼』 「暗覆眞性、增長無明者、五蓋也。五蓋、皆是妄染之本、觀行之障也。疑是五蓋之一、而於觀行、爲障最深也。又信爲起行之本。有疑、則信不得生、無由起行。」（『韓佛全』卷7・143中）
- 15 『金剛經五家解說誼』 「凡有消長盈虛者、莫不各有無窮無盡之意存焉。此父不得、而傳師不得而授、各自當人、自肯自悟、始得。」（『韓佛全』卷7・30中）

- 16 「安鍾垂語」『語錄』「切忌道、法身是常、無生無滅、色身無常、有生有滅、而於法身色身作兩般見。… 不見道吾今色身、卽是常身法身。若是常身法身、天不能蓋、地不能載、劫火不能壞、大虛不能容、我今觀此、頑石穴不滿尺餘、鐘不過一仞、還收得廣大難容底法身麼。若收此中、不得向甚、麼處安着、還有道得者麼。」(『韓佛全』卷7・233上)
- 17 『金剛經五家解說誼』「雖然、頓悟正遍知覺元自具足、不因修證、而得愛欲悲痴、無始習氣、纏綿意地、暫伏還起。若不知對治之方、不知鍊磨之功焉、則無上果海、終難證入。故有依悟起修門也。」(『韓佛全』卷7・121中)
- 18 『圓覺經說誼』「初心所照之覺、非不具體用也。但體出情量、用隱凡心、初心識昧、照不及體、用不得盡。唯佛、徹證其體、展盡其用。故初心之人、所照之覺、唯是在纏覺性清淨之相而已。」(『韓佛全』卷7・129上)
- 19 『永嘉集說誼』「唯有正見高蹈之人、能不爲邪習所染、而與正道相契也。若見不超群行不逾俗者、則雖幽居抱拙、盡一生而修習、觸途成滯、隨塵取著、未免爲邪習所染、終難契於正道也。由是先應博問先知、決擇是非、得正知見、然後、始可高棲遐舉、寂慮絕群、亦可順凡同聖、和光混俗者矣。」(『韓佛全』卷7・210中)
- 20 『金剛經五家解說誼』「又三身之佛、人性中固有。但以無明所覆、不能顯現。今以智慧鶻啄、破無明殼、三身之佛、當處現前。」(『韓佛全』卷7・46中)
- 21 『圓覺經說誼』「夫膏明相賴、目足更資、明不得膏、其明必窮、足不得目、其進必局。明因膏而益明、其明不窮、足因目而益進、其進不局。行之於解、猶膏之於明也。解之於行猶目之於足也。解不得行其解必虛行、不得解其行必局。由是若欲修行、須先悟解、若已悟解、須復起行。」(『韓佛全』卷7・131上-中)
- 22 『圓覺經說誼』(『韓佛全』卷7・157上)
- 23 この點でも己和は知訥と一致する。知訥は「三學の門に歸らない法は一つもなく、三學に依らず成道した佛は誰もいない(無有一法不歸三學之門、無有一佛不藉三學而成道也。)」(知訥『勸修定慧結社文』『韓佛全』卷4・707上)と述べることにより、すべての修行が三學に歸ることを述べている。
- 24 『圓覺經說誼』「大凡修行、不出三學。因戒生定、因定生慧。此爲學之序也。定非戒而不成、慧非定而不發。」(『韓佛全』卷7・135中)
- 25 『圓覺經說誼』「無定而入觀、非眞慧也。無戒而入定、非眞定也。若欲<下>正念、觀察先須入定。若欲入定、先持禁戒。」(『韓佛全』卷7・135中)
- 26 中國禪宗の南宗の禪師である南泉普願が猫を殺したのは、禪修行者たちの

戒律に對する態度を克明に示す。不殺生は佛教で最重要視される戒律であるが、南泉は猫を殺すことにより、これを破壊している。

- 27 『顯正論』（『韓佛全』卷7・217上）
- 28 『語錄』「大凡亡人在生之日、乘急戒緩者、雖未免沈淪苦趣、亦有超脫之期。戒急乘緩者、暫得超升、未得究竟之果。乘戒俱急者、一超直入如來地、得與佛祖、把手共行。乘戒俱緩者、長沈苦海、永無出期。」（『韓佛全』卷7・231中-下）
- 29 『誠初心學人文』（『韓佛全』4:738上）
- 30 『圓覺經說誼』「夫覺、徧十方出生佛法、所有佛法、當體平等。所以修有多門、其實無二也。實雖無二、方乃無量。方雖無量、攝在於三。」（『韓佛全』卷7・151下-152上）
- 31 『圓覺經說誼』「既悟圓覺、本自清淨、無諸散動、亦當攝散取靜而以爲行。不然、則全心、是妄故、不能照了妄識煩動也。以攝散歸靜、真心獨露故、妄識煩動、分明覺知、則識心不動、靜慧發生、身心客塵、從此永滅、寂靜輕安遂乃現前也。以塵盡光生、動息靜現故、得佛心於中顯現。」（『韓佛全』卷7・152上）
- 32 『圓覺經說誼』（『韓佛全』卷7・152上）
- 33 『圓覺經說誼』「既悟圓覺、眞淨妙明、本非顛倒、卽起幻智、以除迷倒、變化幻方、開示迷徒。既以幻智自除迷倒、又以幻方、開覺群迷、則大悲輕安、遂乃現前。如是起行、漸次增進也。」（『韓佛全』卷7・152中）
- 34 このような觀點から己和は『圓覺經』でいう修行の過程を「頓悟と漸修、證悟そして衆生教化（悟修證化）」の段階と語ってもいる。
- 35 『圓覺經說誼』「了悟覺性本不是假故、不滯幻化、而得成靜、觀了悟覺性本不是空故、不滯靜觀、而得成幻觀也。又了悟覺性雖空、而卽假故、不滯靜觀、而還同於幻化也…了悟覺性雖假而卽空故不滯幻觀而還同於靜相也…不滯靜觀、而還同幻化故、不礙煩惱、不滯幻觀、而還同靜相故、不礙涅槃。煩惱涅槃、不相留礙、寂滅輕安、遂乃現前也。」（『韓佛全』卷7・153中-下）
- 36 『圓覺經說誼』「此三觀、前前不攝後後、後後必攝前前。」（『韓佛全』卷7・154上）
- 37 『金剛經五家解說誼』「内而根身、外而器界、依正淨穢。上至諸佛、下至螻蟻、凡聖因果等法、皆從緣有、盡屬有爲、因心所現、皆無自體。如夢因想有、無自體、幻因物有、無自體、泡因水有、無自體、影因形有、無自體。所以諸法、無不是空。」（『韓佛全』卷7・103中）

- 38 『永嘉集說誼』（『韓佛全』卷7・195中）
- 39 『金剛經五家解說誼』「雖無自體、依正淨穢、相相宛然、凡聖因果、不可云無。如彼草露、雖非常住、暫焉得住。所以諸法、無不是假。」（『韓佛全』卷7・103中）
- 40 『永嘉集說誼』（『韓佛全』卷7・195中）
- 41 『金剛經五家解說誼』「既如夢即空、如露即假。亦如電光、無中忽有、有中忽無。剎那即生剎那即滅。有即非有、無即非無。既非有無、所以諸法、無非中道。」（『韓佛全』卷7・103中）
- 42 『金剛經五家解說誼』「三相不離一境、一境圓含三相。欲<下>言三相、宛是一境、欲言一境、宛是三相。三一三、圓融互照。此是如如、大摠相法門也。」（『韓佛全』卷7・103中）
- 43 『永嘉集說誼』「心也者、虛而靈、寂而妙。虛故上冥於理、靈故下應機緣。此所謂理量二智。如理智、以照真、如量智、以照俗。理量同體、此所謂第一義智。亦名一切種智。此則照中道之智也。一心上具此三義。故云三智一心。」（『韓佛全』卷7・195中）
- 44 『金剛經五家解說誼』「取於有得麼、取於空得麼、取於中得麼、取三相得麼、取一相得麼、應觀即三之一契乎三觀一心之門、觀即一之三、契乎一心三觀之門、頓超三一之外、安住如如妙境。」（『韓佛全』卷7・103下）
- 45 『圓覺經說誼』「思惟是輪迴心也、測度是輪迴見也。圓覺境界、是無心無見、大寂滅海也。以如是心見、入如是境界、豈可得乎。由是、欲證圓覺、先學無心、無心合道、有心難契。」（『韓佛全』卷7・143上）
- 46 『圓覺經說誼』「道本無念、念即乖真、… 念猶乖真、語何能契。欲證圓覺、先當了心、心本無心、無心合道。」（『韓佛全』卷7・143下）
- 47 『圓覺經說誼』「只一想字、摠持三界萬法。若無妄想、萬法俱沈。」（『韓佛全』卷7・160下）
- 48 『圓覺經說誼』「所有身心、不論染淨、皆於圓覺而爲幻垢。」（『韓佛全』卷7・136上-中）
- 49 『圓覺經說誼』「得契真源、豈全無知。若謂無知、還同斷滅之見也。妙明本有之眞性、不同今日對治之覺故也。對治覺盡、則本明常存。是則名爲隨順覺性。」（『韓佛全』卷7・130上）
- 50 「根塵という相對的な意識を放下すれば、遺すことなく清淨であり圓滿であり、空寂な體が豁然とここに現れる。」（放下根塵識、清淨至無餘、圓滿空寂體、豁爾於焉現。）『金剛經五家解說誼』（『韓佛全』卷7・52中）

- 51 『金剛經五家解說誼』「即相即眞、相外無眞。」(『韓佛全』卷7・92中)
- 52 『永嘉集說誼』「何者無明、法性全是無明。法性外無別無明。…何者、法性無明、全是法性。無明外別無法性。」(『韓佛全』卷7・208下)
- 53 『金剛經五家解說誼』(『韓佛全』卷7・103中)
- 54 『金剛經五家解說誼』「所謂平等、豈是夷岳實淵、截鶴續鳧、然後然哉。長者任其長、短者任其短、高處任其高、低處任其低。」(『韓佛全』卷7・88中)
- 55 『金剛經五家解說誼』「前言無實、則法法無、自性內而、根身外而、器界相相、皆爲虛妄、無可指陳。此言無虛、則法法依位住、鶴長鳧短、松直棘曲、相相元眞、無非實相。牛佛馬佛、男佛女佛、不相借借、各受法樂。」(『韓佛全』卷7・78上)
- 56 「正郎李恭全爲母河氏仙駕請六道普說」『語錄』(『韓佛全』卷7・229中)
- 57 彌勒の宮殿は兜率天にある。
- 58 含元殿は唐の宮殿で長安にある。
- 59 『金剛經五家解說誼』「吾今色身、即是常身法身。不得離却色身別求常身法身。若也離却色身、別求常身法身、慈氏宮中、願生兜率、含元殿裏、更覓長安…要見常身法身、直須向行住坐臥處、覷破始得離却日用別求常身法身、便是鬼窟裏作活計。」(『韓佛全』卷7・37中-下)
- 60 『圓覺經說誼』「迷心一革、更不復迷。迷旣滅矣、身心生死、亦滅更無。有迷可相待也、亦無幻妄可相待也。」(『韓佛全』卷7・142上)