

# 『頓悟真宗論』の禅思想の特質

—禅宗と攝論思想の融合—

黄 青萍\*著・志村 淳弘\*\*訳

## 概要

『頓悟真宗論』の内容は、多くの初期禅宗文献の言葉の抜粋と綴合にとどまらず、さらに唯識論が援用されており、そのためその禅思想は多様と矛盾という特色を示している。しかし、その多様と矛盾の禅思想は、実は『攝大乘論』の十勝相の思想を隠し持っているのである。この主張を明らかにするために、本稿ではまず文章構成の分析から着手し、『頓悟真宗論』の禅思想上における多様性と矛盾を説明し、さらに『攝大乘論』と十勝相について簡単な紹介を加え、そののち、心性論・功夫論・境地論の哲学的構造を通して、改めて『頓悟真宗論』の禅思想を構築し、『頓悟真宗論』の禅思想と十勝相との関連を比較したい。

キーワード：禅宗、『頓悟真宗論』、『攝大乘論』

## 一、前言

『頓悟真宗論』、正式名称『大乘開心顯性頓悟真宗論』は、敦煌の藏経洞から出土した初期禅宗文献である。全文、架空の主客問答形式であり、作者の頓悟法門についての理解を明らかにしている。この論は現時点では P.2162号、S.4286号、S.7850号、S.9211号、BD09690（坐11）等の五つの

---

\*台湾・銘伝大学応用中国文学系助理教授

\*\*東洋大学大学院文学研究科博士後期課程満期退学

写本に共有され、うちフランス所蔵のP.2162号のみが完全な鈔本であって、それ以外はすべて残巻本である<sup>1</sup>。

著者の生涯と師承の問題については、P.2162とS.4286の写本に見えるが、題目、著者名と序文とが抄写されてはいるが、序文中に描写される著者の生涯は、発見された他の文献、すなわち『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（以下『頓悟真宗要決』と略）の「劉無得叙録」からの抜粋であり、したがって信頼度は低い。それゆえ本稿ではこの問題、すなわち著者が唐代の禪師たる慧光、法名は大照、荷沢神会の弟子であるとわずかに知られることについては検討しない。

成書年代の上限についてはすでに推定がなされている。この論には唐・玄宗『御注金剛般若経』中の三則の注釈からの抜粋が含まれていることが知られ、しかもその『御注金剛般若経』が唐の開元23（735）年に完成したので、ここから『頓悟真宗論』は確実に西暦735年以降に撰述されたものであると分かる<sup>2</sup>。

『大正新脩大蔵経』第八十五卷古逸部（1932年出版）に『頓悟真宗論』が載せられて以来、これまでに多くの研究成果が残されている。その研究テーマは、著者と序文とについての論争をはじめとして<sup>3</sup>、文献の由来の比較照合<sup>4</sup>、そして帰属宗派の研究にまで至る<sup>5</sup>。後の二つのテーマについて、筆者は2018年11月10日から11日にかけて成都の四川大学で行われた「第五回 仏教文献与文学国際学術研討論」にて、「『頓悟真宗論』における他文献綴合の問題」として私見を発表したことがある。

『頓悟真宗論』が他文献を綴合したという現象と問題は、研究者たちの重要な研究成果の上に築かれたものである。まず、『頓悟真宗論』の内容は、その半分近くが他の文献、例えば『頓悟真宗要決』『楞伽師資記』『大乘起世論』『御注金剛般若経』『大乘無生方便門』『観心論』『修心要論』などの他の敦煌禅籍からの抜粋によるものである。次に、これらの文献は初期禅宗、北宗<sup>6</sup>、南宗など異なる宗派に属しているために、宗派帰属問題は注目される焦点となっている。

著者についての資料が欠けているという前提のもと、筆者は禅思想による分析によって、この論の宗派帰属問題を探求できるのではないかと期待している。研究発表の際、心性論と修行方法との二点に分けて『頓悟真宗論』の禅思想の内容を整理し、この論が牛頭宗、東山法門、南宗、北宗の思想が混淆されたものであって、それゆえその禅思想が多様と衝突という特質を示していることを明らかにした。学会において、コメンテーターの李幸玲氏の指摘を通して、筆者が論文中にまとめた禅思想は、『撰大乘論』に述べられる「十勝相」に近い、という貴重な観点を得た。

この方向に沿って考察するなら、そもそも矛盾し衝突し、不明なまま残されていた幾つかの問題もすべて答えが見つかるかのようである。この問題をはっきりと示すべく、本稿では以下の検討手法をとる。はじめに、『頓悟真宗論』の文章構成を整理し、序文、本文、後記の構成に基づいて各部分の禅思想の内容を析出し、それによってこの論の示す多様と矛盾の禅思想の特質を説明する。次いで、『頓悟真宗論』の攝論思想との融合について明らかにするために、まず『撰大乘論』の内容と、真心と妄心の二つの宗派的立場の簡単な紹介を行い、その後改めて『撰大乘論』の十勝相の解説をする。最後に、この論の内容である、抜粋文献と自己撰写部分の区別を取り払い、一篇の完全な文章として見て、心性論・功夫論・境地論という哲学的構造によって、改めて『頓悟真宗論』の禅思想を詳細に検討し、それによって『頓悟真宗論』に隠された撰論の思想を探求することとする。

## 二、『頓悟真宗論』の文章構造とその内容

『頓悟真宗論』の内容は、多くの異なる文献の綴合にとどまらず、作者自身による撰述部分も含まれており、この論における禅思想を明快に整理するために、本稿ではまず文章構成を整理し、序文、本文、後記の三つの部分に区分し、さらにその各々についてまとめ、分析し、禅思想の内容探求の重要な研究の基礎としたい。

## (一) 序文と後記

### 1. 文章構成

『頓悟真宗論』の著述様式は「辞賦」に淵源し、中国の戦国時代に創られ<sup>7</sup>、漢代に隆盛をみた。辞賦の後に発展した様々な形式のうちに、「対問体」があるが、これは人の問答を通じて、漸次哲理を展開し、主を強調し賓を抑える著述様式である<sup>8</sup>。敦煌出土の初期禅宗文献の中には、この種の対問体が広く用いられているが、それは『頓悟真宗論』に限っていえば比較的複雑である。

この論は一見、「序文」と「本文」（問答）の二つの部分のみのようであるが、子細に読み、比較してみると、『頓悟真宗論』の最初の間答は序文に入れるべきであり、最後の質問の言葉は文章末尾の「後記」であることが明らかになる。

いわゆる「序文」とは、「本文」の前に書かれ、作品の主旨を述べ、著述過程の説明としての働きをもつ。『頓悟真宗論』の「序文」は、実は三つの部分から成っており、一つ目の部分は巻首の「夫大道融心、顕実一理、前後賢聖、唯趣此門（夫れ大道は心に融じて、実なる一理を顕わす、前後の賢聖は、唯だ此の門に趣くのみ）」から、「一切学者、但求其解、不求自証、若欲修習大乘者、不解安心、定知悟矣（一切の学者は、但だ其の解を求むるのみにして、其の證を求めず。若し大乘を修習せんと欲する者は、安心を解せざれば、定んで知る、悟らんことを）」までの一段落で、約228文字である。この部分が著者の撰写にかかり、この論の法門における重要性を説明し、あわせて「妄を撰めて真に帰す」修行方法と三昧の境地とを取り上げており、この論の禅思想の重要な根拠を理解できることから、筆者は仮に「序文一」とする。

二つ目の部分は「時<sup>(姓)</sup>有居士、俗性李、名惠光、是雍州長安人也。法名大照、不顧榮利、志求菩提（時に居士有り、俗性は李、名は惠光、是れ雍州長安の人なり。法名は大照、榮利を顧みず、菩提を志求す）」から、「庶將

未悟者願令得悟、未安者願令得安、未解脫者願令解脫（庶わくは、未だ悟らざる者をして願いて悟りを得せしめんとし、未だ安んぜざる者をして願いて安きを得せしめんとし、未だ解脫せざる者をして願いて解脫せしめんとす）」までの一段落で、約133文字である。この段落はP.2799号の『頓悟真宗要決』の「劉無得叙録」からの抜粋であり、著者慧光の生涯、師承、著述の経緯を記すが、ただこれは「劉無得叙録」を書き改めたものであるため、信頼度は決して高いものではない。筆者は仮に「序文二」とする。

三つ目の部分はまさにテキストの最初の間答であるが、筆者は序文としてとらえており、内容は、「居士問曰、佛法幽玄、凡人不惻。文字浩汗、意義難知。請問禪師法要、暫辞方便、直往直言、不棄俗流、幸無秘密(測)（居士問うて曰く、仏法は幽玄にして、凡人は惻れず。文字は浩汗にして、意義は知り難し。請うらくは禪師に法要を問わんことを、暫く方便を辞して、直ちに往き直ちに言い、俗流を棄てずして、幸わくは秘密無からんことを）」と、「大照禪師答、善哉、善哉。觀汝所問、菩薩根基、似欲純熟。吾長身四十有五、入道以來二十有餘、未曾有人問斯意義。汝有何事。復決何疑。直問直說、不仮煩言（大照禪師答う、善い哉、善い哉。汝の問う所を觀るに、菩薩の根基は、純熟せんと欲するが似し。吾、身の長ずること四十有五、道に入りてより以來二十有餘なるも、未だ曾て人の斯の意義を問うもの有らず。汝何の事か有らんや。復た何の疑いを決せんや。直ちに問わば直ちに説かん、煩言を仮らざれ）」という問答で、約102文字である。

この問答も『頓悟真宗要決』からの抜粋、書き改めであるが、『頓悟真宗要決』写本の伝鈔には、ある特別な事情があった。それは『頓悟真宗要決』の六つの写本中、P.2799号とP.3922号のみが巻首を残しており、両者の中で「榮主簿本」とよばれるP.2799号にのみ「劉無得叙録」があり、P.3922号には全くない、というものである。

「劉無得叙録」は単独で成立した序文であり、著者智達禪師の生涯と撰述の動機が簡潔に記され、文末の題目のところには劉無得の落款がある。この叙録は、P.2799号にのみ見られ、かつ『頓悟真宗論』の作者によって

書き改められたのち、その文章中に抜粋されたものであり、すなわち筆者が「序文二」の部分としたものである。

「劉無得叙録」がないP.3922号の写本のなかの『頓悟真宗要決』の最初の間答は、実際には「序文」なのである。「琰、智達禪師に問う」という質問から、「智達禪師答えて曰く」までの回答にこと寄せて、この文章の著述の経緯と趣旨を述べているからである。辞賦の対問体にあっては、これは説明の言葉であって、「序文」に相当する。そこで筆者も『頓悟真宗論』の「居士問うて曰く」「大照禪師答う」の段落を序文と見なして、仮に「序文三」とする。

「後記」は文章の終わりに書かれ、著述の趣旨、経緯、内容を補足する説明を述べる働きをもつ。程正氏の説明によると、最後の質問は『頓悟真宗要決』に由来するが、残念ながら漢文伝本は文の終わりが欠落して見ることができないので、P.tib.116号のチベット文伝本と対照して、はじめて知ることができる、と言う<sup>9</sup>。

しかし最後の質問はそれに相応する回答がないので、あるいはこれも補足説明の言葉であるかもしれない。最後の質問の内容は、本論の「正真にして無上の菩提」の法は「頓かに世縁を断ず」と伝えることに意を用いており、それゆえ「大解脱論」と称される。もしたまたま「聖意に合」う「福重き人」に出会ったなら、この法を伝えることができ、「同じく此の福に霑」うのであり、もし出会った人が「聖意」に合しない「人に非ざるもの」であれば、「之を伝う可からず、將に仏法の慧を傍毀せんことを恐る」となる。そこで、筆者は最後の質問を「後記」とすべきであると考える。

以上、筆者は「序文一」「序文二」「序文三」「後記」の四つの部分に区分してみたが、そのうち「序文一」のみは作者自撰であり、さらに禅理論と禅思想が述べられているが、「序文二」「序文三」「後記」はすべて『頓悟真宗要決』からの抜粋であり、内容も単に著者の生涯の叙述と、説法の経緯、伝法の護持の説明があるばかりである。これによって、『頓悟真宗論』には『頓悟真宗要決』の言葉の抜粋が多いが、まったく禅思想に言及しな

い内容が主であり、ある種意識的な選択であった、ということが分かる。

## 2. 重要思想

「序文」と「後記」の中で、禅思想の部分に論及しているのは、著者自身が撰写した「序文一」だけである。「序文一」の内容について、筆者は三つのポイントに分ち、あわせてそこに達磨禅、牛頭宗、東山法門、南宗の思想が混淆し、多様で矛盾した禅思想の特質が現れていることを明らかにする。

### (1) 大乘安心

作者は「大道は心に融じて、実なる一理を顕わす」と全文を書き出しているが、『絶観論』の「大道は沖しく虚なり」の説の影響を受けているかに思える。しかし『絶観論』は老莊思想を融合したもので、その要旨は「道」の本体は「沖しく虚」で「幽微寂寞」であり、「心会」も「言詮」も不可であると説明することにより、本体論に区分される内容である。それ以外に『絶観論』は「心を立つるを須もちいず」「強いて安んずるを須もちいず」といった立場も強調するが、これらは達磨の禅思想とはまったく異なる。

しかし『頓悟真宗論』は「序文一」と「後記」で、繰り返し「大乘安心」の立場を強調する。まず、「序文一」の最後の一語は、『楞伽師資記]「宋朝求那跋陀羅三蔵伝」の「大乘を求める者有りて、若し先に安心を学ばざれば、定んで知る、誤らんことを」という言葉を、「若し大乘を修習せんと欲する者は、安心を解せざれば、定んで知る、誤らんことを」と書き改めたものである。

次に、「後記」の最後の一句である「心を黙して自ら知れば、妄念は生ぜず、我が心とする所は滅するなり」は、『修心要論』の「了然として真心を守れば、妄念は生ぜず、我所心は滅せり」という説と同じであり、『頓悟真宗論』の禅思想はやはり達磨から弘忍に至る法統を主としていることが分かる。

## (2) 妄を摂めて、真に帰す

「妄を摂めて、真に帰す」は「序文一」の中でも深く考えさせられる言葉である。一見すると、「二入四行論」の「妄を捨て、真に帰す」と同じであるかに見える<sup>10</sup>。しかし詳しく調べると、両者に違いがあることが分かる。

達磨禪に言う「妄を捨て、真に帰す」は『楞伽經』を典拠とし<sup>11</sup>、自心の本性清浄を主張するが、惜しくも無明の妄想に覆われているので、無法がその光明を発揮して「妄を摂めて、真に帰」し、「凝住して壁観」しさえすれば、「自無く他無く、凡聖等しく一」となる境地を証悟できる。このように「妄を捨て、真に帰す」とは真心をよりどころとするのであって、「妄」とは真如心を蔽う無明の煩惱に他ならず、これを捨て、払いのければよいのである。

しかし、『頓悟真宗論』とはといえば、「摂」字を使っており、「摂」には「取り入れる」「保つ」の意味があり、「捨」字の、解き放つ・消し去るという意味とは異なる。つまり、「妄を摂めて、真に帰す」の「妄を摂める」とは、決して妄想を消し去るということではなくて、「安心」を保ち、それを「真心」に転ずることなのである。それゆえ、「妄を摂めて、真に帰す」という語は、ちょうど達磨の「妄を捨て、真に帰す」に似ているが、むしろ唯識思想の観点なのである。

## (3) 禅定もて心を観る

『頓悟真宗論』の修行方法においては、なお禅定の工夫を堅持しており、道を修めんとする者は「意を注ぎて心を観」、「常に甚深なる禅定に入り」、「久しく習して已まず」を経て後、自然に「任運三昧」「無辺三昧」「無寂三昧」「不思議三昧」「法性三昧」の境地に達することができる。

ここから分かるのは、『頓悟真宗論』の著者は神会の弟子を自認していたが、その禅思想はなお達磨から東山法門に至る初期禅宗を主とし、安心の法を重視し、常に禅定による観心を修めたようである。「妄を摂めて、



真に帰す」の語だけが、明らかに達磨禅とは異なり、唯識思想の傾向があり、これが「序文一」で最も重要な問題である。

## (二) 本文の四つの主要な部分

### 1. 構成

『頓悟真宗論』の序文と後記を除いた本文の問答は74番ある。この74番の問答は、「問うて曰く、夫れ道に入らんと欲する者は、当に何の法を修し、何の法を看、何の法を証し、何の法を求め、何の法を悟り、何の法を得て、菩提に趣くべき」に始まり、「問うて曰く、『楞伽經』に云く、覚と所覚とを遠離す、此の義如何。答えて曰く、覚念生ぜざれば、其の心は安泰なり」で終わる。

74番の問答のなかには、他文献からの抜粋や著者自身による撰述部分が混淆している。混乱しているかにも見えるが、しかしさらに四つに区分することが可能であり、区分すれば、

- 一、最初の7番の問答（『大乘起世論』からの1番と、『楞伽師資記』からの引用を含む）。
- 二、『大乘起世論』からの抜粋部分。第8から第49問答まで（全42番の問答）。
- 三、著者自撰の唯識思想に関する部分。第50から第65問答まで（全16番の問答）。
- 四、その他の文献を綴合した部分。第66から第74問答まで（全9番の問答）。

内容による分類から、『大乘起世論』からの抜粋部分が半分以上を占め、「著者自撰の唯識思想に関する部分」がこれに次ぎ、「その他の文献を綴合した部分」は決して多くないということを明らかにすることができる。

筆者がこの資料をまとめ、分析する際、当初は単に、『頓悟真宗論』は抜粋された文献をいかに綴合したのか、それらの文章中の分量はどのくら

いか、禅宗のうちではどの宗派の影響を最も多く受けたのか、を整理しようと思っていたに過ぎなかった。しかし詳細に読解して明らかになったのは、『頓悟真宗論』の内容は、多くの初期禅宗文献の混淆であって、とりわけ敦煌から発見されたものについては、各宗派、たとえば達磨禅、牛頭宗、東山法門、南宗、北宗等の禅思想の特色を融合したものであって、その比重に違いはあるが、そのすべてを含有していたということである。

しかし、これらの宗派の禅思想は理論と修行方法の点ではむしろ対立するものであり、このような多様で矛盾する禅思想に、著者はさらに唯識説を融合した。結局著者はどのように考えていたのだろうか。この文章を選択し、抜粋し、綴合する際に、これらの矛盾し対立する仏法をどのように融合したのか。これが筆者が探求を試みんとしている問題であり、以下、まず本文の四つの主要な部分について、簡単に紹介し分析をしてゆく。

## 2. 重要思想

### (1) 最初の7組の問答について

『大乘起世論』と『頓悟真宗論』を比較したとき、筆者は一つの小さな問題を発見したが、むしろそれは重要な意義を持つものであった。『頓悟真宗論』の『大乘起世論』からの抜粋は、『大乘起世論』の第3問答から始まり、第49問答まで漏れなく続く。内容の一部は幾分か異なるが、問答の順序は一致していて、第4・5・6問答だけがひとまとめにされ、書き改められ、順序を調整されて前に置かれている。

この、ひとまとめにされ、書き改められ、順序を調整された問答こそ、『頓悟真宗論』の第7問答であり、その問答の内容と『大乘起世論』とは大きな違いがあるので、そこで筆者はそれを「最初の7番の問答」の中に組み入れた。ここに見える禅思想も相互に矛盾し、論の筋道が不明瞭であるが、全文の展開にしたがって、次第に明らかになるだろう。以下、筆者は三つのポイントを示し、大まかに説明したい。

a. 道の修むる可き無し

『頓悟真宗論』の第1問答は、「一法も看ざれば、亦た求むる所無し。一法も証せざれば、亦た得ること有る無し。一法も悟らざれば、亦た道の修むるべき無し、即ち是れ菩提なり」という主張の宣言である。一見すると、この「道の修むるべき無し」という禅思想は、『絶観論』の、「一法も断ぜず、一法も得ざれば、即ち聖と為るなり」という説と似ているように感じられる。ただ「序文一」に提示した「妄を摂めて、真に帰す」と、禅定によって観心する方法とは相容れない。

詳細に『絶観論』の「道の修むる可き無し」の禅思想を探求すると、両文献の違いを明らかにできる。『絶観論』は「無心」を前提とし、衆生が「無心」に心を立てれば、そこではじめて妄想が起こる、と考える。もし心を立てたなら、「安心」が不可欠であり、それはつまり「有心」であり、これは「道に乖く」ものであり、道の本質に背くものであり、したがって「一法も断ぜず、一法も得ず」と主張する。

しかし翻って『頓悟真宗論』を見ると、「安心」を前提とした上で、「真性」と言ったかと思えば、「妄心」と言い、あわせて「心を起こさず」という実践方法が強調される。したがって、『頓悟真宗論』の第1問答で「道の修むるべき無し」とは言うものの、『絶観論』の禅思想とは決して同じではない。

b. 万法各おの自性有り、心起こさざれば即ち離る

『頓悟真宗論』の第3から第6問答においては、連続して「云何が真性なるや」「云何が自性なるや」「自性は何従り生ずるや」「云何が自性を離るるや」等の問題を討論している。

「真性」とはつまり真心の性であり、「心を起こさざれば、常に無相にして清浄」なるものである。そして「自性」とは「見聞知覚、四大及び一切法等」の「各おの自性有り」ということである。これは万法の自性であり、「妄心従り生」じ、「心を起こさざ」らんとしさえすれば、直ちに万法の自

性を離れることができる。

「心を起こさざる」ことは初期禅宗文献、例えば『修心要論』、『頓悟真宗要訣』、『大乘無生方便門』等で唱えられた修行方法である。初期禅宗では克服の方法が比較的重んじられたに過ぎず、決して妄心や妄念の発生原因が議論されたわけではなかった。しかも万法の「自性」は「妄」である、という問題は、唯識思想に属しており、したがって、「妄心」の問題については、『頓悟真宗論』の著者は明らかに唯識学の影響を受けており、この部分と著者が引用した唯識思想の部分が噛み合っている。

### C. 心は是れ道なり、心は是れ理なり

『頓悟真宗論』の第7問答は『大乘起世論』の第4・5・6問答を合して一つにしたものであり、また『楞伽師資記』「宋朝求那跋陀羅三藏伝」中の「理心」を論述した部分を援用し、「心」「理」「道」の意義とその関係について深く議論したものである。第7問答の内容は以下のごとくであるが、引用文中に引いた下線部は『楞伽師資記』の内容である。

問曰。云何是道。云何是理。云何是心。

答曰。心是道、心是理、則是心。心外無理、理外無心。心能平等、名之為理。理照能明、名之為心。心理平等、名之為仏心。得此理者、不見生死、凡聖無異、境智無二。理事俱融、染淨一如。如理真照、無非是道。自他俱離、一切行、一時行、亦無前後、亦無中間。縛解自在、稱之為道。

問うて曰く。云何が是れ道なるや。云何が是れ理なるや。云何が是れ心なるや。

答えて曰く。心は是れ道なり。心は是れ理なり。則ち是れ心なり。心の外に理無く、理の外に心無し。心の能く平等なる、之を名づけて理と為す。理の照らすこと能く明らかなる、之を名づけて心と為す。心と理と平等なる、之を名づけて仏心と為す。此の理を得る者は、生死を見ず、凡と聖と異なること無く、境と智と二無し。理と事と俱に

融じ、染と浄と一如なり。理の如く真に照らせば、是れ道に非ざること無し。自と他と俱に離れ、一切の行も、一時の行も、亦た前後無く、亦た中間無し。縛むるも解くも自在なる、之を称して道と為す。

「心の能く平等なる、之を名づけて理と為す」とは心の本体について言ったものであり、「理」は真如の本性に他ならず、平等清浄なものである。「理の照らすこと能く明らかなる、之を名づけて心と為す」とは心の働きについて言ったものであり、「心」は衆生の自心に他ならず、照らし悟ることができる。「心と理と平等なる、之を名づけて仏心と為す」とは体用不二であり、すなわちこの自心は本来清浄、円融明照なるものである。自心が本来清浄であることを悟った者は、「生死を見ず」、「凡と聖と異なること無し」「境と智と二無」きことを了解し、「理と事と俱に融じ」「染と浄と一如」なる解脱の境地に達する。これがすなわち「道」である。

第7問答の内容は、「序文一」の第一句「大道は心に融じて、実なる一理を顕わす」という語を解釈しているようであり、さらに達磨禪の伝統を強調し、牛頭宗とは明確に一線を画している。

## (2) 『大乘起世論』からの抜粋部分

『頓悟真宗論』の中で、『大乘起世論』からの抜粋部分は第8から第49までの問答である。その内容は修行方法の伝授ということに重きを置いており、この二つの文献の内容は幾分か違ってはいるが、本稿では『頓悟真宗論』の禅思想の分析を中心とするために、二つの文献の内容を比較することはしない。

この42番の問答においても、やはり多様と矛盾の禅思想という特質が見いだされる。すなわち、南宗を主としつつも牛頭宗や北宗の禅法も混淆しているのである。筆者は問答の順序にしたがい、六つのポイントにまとめて簡単に紹介し説明したい。

- a. 心起こさざるは是れ正理に順うなり、直心の二辺に著せざるは是れ道に順うなり

第8・9問答は前文の「心・理・道」についての叙述に続くものであり、さらに一步を進めて、「心起こさざる」ことはつまり理に順うことであり、「直心の二辺に著せざる」ことはつまり道に順うことであると説明する。ただ、「心起こさざる」ことと「直心」との分別は北宗と南宗の禅思想の特色であり、『六祖壇経』では北宗の「坐して浄心を看」「動かず起らず」に反対し、さらに「一切時中に於て、行住坐臥、常に直心を行う」ことはつまり「一行三昧」となると主張し、その意味はつまり本性の清浄な真如心にしたいが、念においても念ぜず、これが三昧であり、不起心に執着してはじめて「障道因縁」になる、というものである。

しかし改めてこの禅思想の源を遡れば、「心起こさざる」と「直心」とは、ともに『大乘起信論』に典拠を持つものであることが分かる。論には、衆生心には真如・生滅の二門があり、生滅心を「不覺」によって「覺」させんとする方法が立てられる、つまり「此の妄心を離れ」ることであり、もし「心性起こらざれば、即ち是れ大智慧光明」となれば、ただちに真如心を見、かくて衆生はこの真如そのものに依って発心しさえすれば、それこそが「直心」なのである<sup>12</sup>。

- b. 分別を行うは是れ妄心なり、分別せざるは是れ自心なり

『頓悟真宗論』がようやく「直心」に言及するのは、第10から第12問答においてであり、「妄心」から道に入る方法を述べて、「分別を行うは是れ妄心なり、分別せざるは是れ自心なり」と言う。『頓悟真宗論』によれば、「妄」とは、衆生が自心を認識せず、自心は分別を起こさないものであることを知らないので、分別心を起こし、しかも種々の境界や顛倒を生み出してしまふということである。ただ「自心を識」り、分別を起こさないことこそ、「正智」なのである。

「自らの本心を識る」「見性成仏」は『六祖壇経』の禅思想ではあるが、

慧能は決して妄心を克服することを手段として「自らの本心を識る」という目的に達するとはしなかった。慧能のそれは直指人心であり、世人が本来菩提般若の智を有しており、人の本性はもともと念念不住であり、無理に不起念を求めてはならず、一切の外の境界に執着しさえしなければ、念においても念ぜず、これが真如本性であると直指した<sup>13</sup>。

神会の『壇語』になると、こちらも「妄心を起こさず」とは言うが、むしろ定慧等学の理論に接近し、彼の言う「妄」の強調は、「細妄」であり、「心は菩提を聞説すれば、心を起こして菩提を取る」、「浄を聞説すれば、心を起こして浄を取る」という「法縛」「法見」である<sup>14</sup>。このように『頓悟真宗論』の禅思想と南宗にはなお相違があり、それは決して直指人心ではなく、妄心の克服を通じて真心を悟る方法であった。

#### c. 道の求むべき無く、正智と妄想とは俱に得べからず

第13から第24問答では、問答の焦点は妄心と自心とを二分することに始まり、衆生は「本来実には妄想無く」、「妄想」は世尊が「衆生の意に随いて説く」ので、「仮に妄想の法を立」てるが、衆生は「若し正智を識れば、即ち妄想無し」というところで終わる。「本来は即ち無妄」なので、「一物も断ぜず、亦た道の求む可き無し」となる。

これは順序立てて漸進する論法であり、「妄心」が「分別を行う」ことに始まり、「自心を識り」「正智を識る」ことに終わり、そして第23問答で、妄想と正智とは「俱に得べからず」との主張を掲げる。こうしてみると、『頓悟真宗論』と『大乘起世論』とは、牛頭宗の「一法も断ぜず、一法も得ず」という禅思想を引用しているかに見えて、実はまず正確に自心を観察したのち、はじめて本来無妄想の道理を漸次明らかにしてゆき、最後には正智という執着すら除去しなければならず、このようにして「道の求むべき無」きことを説く。それゆえ、『頓悟真宗論』の「道の修めるべき無し」という論点については、『絶観論』とは全く異なる。

d. 無分別智を得れば、即ち動きて寂を起こす

続く「二つ俱に得可からず」の説は、第25から第27問答で「無分別智を得れば、動に即して寂を起こす」という主張を掲げる。この段の内容は、まず聖人の「分別せず」の説を取り上げ、その後「無分別智を得」という論点を導き出している。続いて、第27問答では、「無分別智」に至る方法を説明しており、この方法は驚くべきことに北宗の「看処に浄心を看る」、すなわち修道者は「心の起こる処」を看るためには、「心の本より以来清浄にして、外縁に染められざる」ことを知り、さらに因縁も「亦た空」「亦た空に非ず」ということを見るに他ならない。かくて、衆生は必ずや「世間法を壊せずして涅槃に入」らねばならず、「分別の中」に在って、「無分別智」を得る、これが「動に即して寂を起こす」なのである。

「動に即して寂を起こす」とは『頓悟真宗論』の作者が新たに付け加えた内容であり、その意図は自心が心を起こし念を動かす際に、本性の寂照の働きを発揮し、縁起と性空の理を体悟することにある、これこそ「世間法を壊せずして涅槃に入」る境地であり、紛れもなく南宗の明心見性という思想的特質なのである。

e. 衆生を引導して、一乗の心に入らしむ

涅槃の境地についての検討を終えたのち、第28から第33までの問答では「衆生を引導して、一乗の心に入らしむ」という主張を掲げる。仏教には様々な「出世間法」があるが、それはすべて「無量の善巧方便」であり、その目的は衆生を導いて小乗を離れ、大乘に入らせることにある。そして十方仏土のうち、「心」という大乘の法だけが「一乗の法」なのである。

三界唯心、「心」を道に入るための門とすることは、唯識学と如来蔵説の共通の思想であるが、その違いは唯識学では妄心を主とし、如来蔵説では真心を主とすることにある。そして『頓悟真宗論』の作者は第50問答の後、唯識思想の内容を援用してはいるが、終始真心の立場を貫いている。



f. 心は染無しと知る、一心も得べらず

最後の第34から第49までの問答は、「心知」は自性の「無染」であることを頓悟の基礎とし、あわせて「一心も得べからず」という超越を強調する。初めに、この心は「本従り以来、染無く著無し」なので、「心は空にして無所有と了見」することこそが、「心は是れ一乗」という方法なのである。次に、「心は染無しと知る」ので、「心は空にして無所有」であることを見ることができて、「心を悟る」。第三に、衆生が「心を悟」った後、「朝は凡なるも暮には聖」となり、頓悟成仏し、六道の苦しみを離れることができる。第四に、この心は「形体無き」ものなので、「畢竟得べからず」、かくて聖人の心は「一念も起こさず」、「一物も見ず」、果ては「一心」さえも「得べからず」となる。

心に「知」を立てるのは、神会の思想の重要な特色である。『檀語』において、神会は「意を作して心を撰める」という看心の法に反対し、心は「無住処」なものなので、「心を凝らして住するを得ざれ」と主張するのである。いわゆる「無住」とは、「寂靜」の本体に他ならず、これが「定」である。この寂靜の本体には「自然智」があり、「能く本と寂靜の体を知る、これが慧であり、それゆえ「心の無住を知る」、「心の空寂を知る」と説くのである<sup>15</sup>。

以上が『大乘起世論』からの抜粋内容であるが、その禅思想の特色は多様にして矛盾という傾向を示しており、南宗を主とはしているが、その他の初期禅宗と北宗の禅思想も混濁しており、これらの宗派の修行方法が異なることから、その議論はあちこちで矛盾を見せているようである。

(3) 自撰唯識思想の部分

『頓悟真宗論』第50問答は、「理」は「一物にも属せず」ということを明らかにしたもので、第7問答の議論である「心・理・道」の説と呼応している。続く第51から第64までの問答は、作者自身による撰述であり、唯識思想の部分を援用し、三つの大きなテーマ、すなわち、一、八識心を惑わ

し、心を了すれば空を知る、二、識を転じて智を成し、速やかに三身を成す、三、三種三宝の解釈、を共有する。

a. 八識心を惑わし、心を了すれば空を知る

第51問答では、「八識心を惑わし、心を了すれば空を知る」という主張を明らかにする。「一切の衆生は八識を以て転ぜられ、自在なるを得ず」なので、八識を略述し、それによって「心を了する」。「識」とは「了別」であり、五根と五塵が相応ずるときに、第六意識によって分別が起り、第七末那識に薰ぜられ、執着し、転じて第八頼耶識中に蓄積した「諸もろの業の種子」に薰ぜられる、これがつまり「蔵」である。

「八識に惑乱せられ」ることに直面したなら、「心を了す」べきなのだろうか。もし「識蔵」を転じて淨因と成さんとするならば、必ずや「正しく観る」ことを通じて、諸識は「何に従りて得」たのかを考えなくてはならず、もし「眼は色を見、眼は因縁の空」であれば、「眼は因縁の空、即ち是れ色も空なり」となる。六識の、外の世界に関わるはたらきを了解して、縁起と性空の理を明白にし、さらに「空は即ち無分別」と体悟する。その後、第六意識は「分別して無分別」し、第七識もやはり「執えんと欲して執わるる所無く」、第八識はもはや「雑染の種子に薰習」されることなく、「生死を愛せず」、「湛然として常住」し、妄を撰めて、真に帰するのである。

b. 識を転じて智を成し、速やかに三身を成す

第52から第57までの問答では、「識を転じて智と成し、速やかに三身を成す」という主張を明らかにしている。まず、この一連の問題の始まりは、「仏に三身有り、何に従りて得んや」とその答え「八識に従いて得」である。簡単に八識と四智との関係について説明したのち、識を転じて智を成すということの解釈について、北宗の『大乘無生方便門』の「五根は是れ恵の門」、「意根は是れ智の門」という主張を援用して、淨に転ずる前の六識の根拠としている。

五識とは即ち五根であるが、「五根は即ち恵の門」であり、「照らして前境に触るる」が、「妄染無し」というところにまで達するので、「妙観察智」と称される。第六意識もまた意根と称され、それはつまり「智門」であり、覺察に勤めさえすれば、「識は分別すること無」きことを照見し、「智慧を成就」することができる。ゆえに、「成所作智」という。「意」を転じて「恵」と成すとき、「恵の能く照らして明らかに」することによって、第七末那識は「更に執取すること無く」、「自然にして憎無く愛無く、一切法は悉く皆な平等」になり、ゆえに「平等正智」と称される。これにより、第八阿頼耶識の中の種子は「悉く皆な清浄」、「蔵中にて即ち空」、「猶お明鏡の空中に懸かりて、一切万象悉く皆な中に現わるるが如し」となり、ゆえに「大円鏡智」という。

「識を転じて智を成す」を解釈し了えて後、転じて四智三身を説明し、あわせて「仏を求めしめん」と欲すならば「先ず法身を修める」べきことを強調する。いわゆる「法身」とは、つまり第八識が転成した「大円鏡智」であり、阿頼耶識がすでに「一切の無漏の功德、円満の義足る」、「猶お世間の明鏡の如し」を成就しているので、法と相が現われても無分別である。そして「報身」とは第七識を転成した「平等正智」であり、「妄心既に尽き」ているので、「平等の性成り」、「万行」を成就することができる。「化身」の段階では、前出の六識を転成した「成所作智」と「妙観察智」が、「六根無染」なので、「広く衆生を度し」、「自ら離れ他を離れる」ことができ、衆生に「解を同じくして因を修め」させる。

三身のうち、「法身」から「報身」が流出し、次いで「報身」から「化身」と「三蔵等の教えと十二部経」が流出し、それゆえ「先に法身を修め」るべきであり、それにより「妙有にして妙無、中道にして正観」の道理を悟る。「法身」を見た以上、自心は「無始従り以来、常に法に違<sup>そむ</sup>くが故」なるを知るべきであり、ゆえに懇ろに意を用いて、妄心を清浄にするべきであり、これが「報身」である。「法身は本より報身有り」なので、真心は三蔵等の教えと十二部経に他ならず、ゆえに種々の身を現出する、これを

「化身」と名付ける。

c. 三種三宝を積す

第58から第63までの問答では、「三種三宝」という概念を解釈する。この部分は唯識思想ではないが、「先に法身を修める」という主張の続きであり、続けて三種三宝を説いて、その焦点を「真心体」の確立に当てる。このことから、『頓悟真宗論』に含まれた唯識思想は、真心の立場に重きを置くものと推測される。

いわゆる「宝」とは、つまり「内外にも在らず、亦た中間にも無し」という「第一義」であり、それはまた「真心体」でもある。それは「秤量有ること無く、直も無く価も無<sup>(値)</sup>」いので、「如意にして無価なる宝珠」と称される。三種三宝とは、この真心の体、相、用なのである。

「一体三宝」とは、「真心体」について言われる。すなわち、覚性の清浄を「仏宝」と名付け、円満具足を「法宝」と名付け、一体にして一味なることを「僧宝」と名付ける。「別相三宝」とは、「自身」について言われる。すなわち、この自身を「仏宝」と名付け、自ら修行せんとすることを「法宝」と名付け、四大・五蘊の和合を「僧宝」と名付ける。「住持三宝」とは、衆生を広く救済することについて言われる。上を扶け下に接することを、「仏宝」と名付け、自在に説法することを「法宝」と名付け、衆と諍いを起こさず、善巧方便することを「僧宝」と名付ける。

#### (4) 綴合されたその他の文献

最後の第69から第74までの問答では、多種の文献を綴合しており、その典拠と内容の違いについては、四つのポイントに区分できる。一、『老子』と、書き改められた『御注金剛経』からの援用部分、二、北宗の思想を援用した部分、三、『観心論』、『楞伽師資記』からの抜粋部分、四、『頓悟真宗要決』の抜粋と『楞伽経』からの引用部分、である。

a. 『老子』と『御注金剛般若経』の書き改め部分からの援用

第65から第68問答には、ある共通点があって、それは唐王朝の皇室である李氏と関係がある。まず、唐王朝は正統性を宣揚するために老子の末裔を自称し、そのために道教を尊崇した。第65問答の中で、『老子』の語に附会して「仏道は為すこと無くして而も為さざること無し」と言うが、『頓悟真宗論』ではやはり三界唯心の立場を堅守し、決して道を根本とするとはしていない。

続く第66から第68問答は、唐・玄宗の注釈書『御注金剛般若経』からの書き改めであり、その禅思想と『大乘起世論』の抜粋部分とが一致する。まず経について「一切法は皆な此の経に従りて出づ」とし、「心」は「経」に他ならないと論ずる。自心が「円照無礙」であるので、「自ら修める」ことができ、「物を化す」ことができる。このいわゆる「物を化す」とは、「広く人の為に説く」般若の法に他ならず、ゆえに経に「如来を荷担する」という。しかし、「衆生」の自性は「本来清浄」であり、もし「生は本より空なりと観」ることができれば、「何の度すべきこと有らん」ということになり、もし度すということ言えば、それはそのまま度の相への執着となる。

b. 北宗の思想を援用した部分

第69と第70問答には、北宗の思想が隠されている。まず、引き続き『金剛般若経』の解釈が行われ、第69問答は『大乘無生方便門』の、経に通ずる方法を模倣して、「金剛とは、是れ色心なり。般若とは、清浄なり。波羅とは、彼岸に達するなり。密とは、到るなり」と言い、「金剛般若密」とはつまり色心が清浄で、彼岸に到達するという思想であるとする。これに続けて、改めて強調される「心を起こさず」、「如如にして動かす」とは、つまり「来無く去無」き「無為の法」であり、前文の「仏道は為すこと無くして而も為さざること無し」と呼応する。

c. 『観心論』、『楞伽師資記』からの抜粋部分

第71と第72問答は修行方法を主とするもので、『観心論』、『楞伽師資記』等の文献からの抜粋を分別している。まず、第71問答では『観心論』中の『温室経』の七物洗浴の功德について議論している箇所を引用しているが、より簡潔な方法で新しい解釈を施しており、「身心清浄にして、貪瞋を起こさざる」ことを求めることが、すなわち七物を洗うことだ、としている。

次に、第72問答は『観心論』と『楞伽師資記』の二つの文献を援用し、三毒を制し、五心を発し、六度を攝る方法を説明する。貪瞋痴の三毒に対して、誓って一切の悪を断ち、誓って一切の善を修め、誓って一切衆生（を度すること）を求める。五蔭に対しては、五種の下心を発し、一切の衆生を尊敬して、聖賢の想、国王の想、師僧の想、父母の想、主人の想を起こし、自分自身については、凡夫の想、民衆の想、弟子の想、息子・娘の想、奴婢の想を起こすことを求める。

六度の修行については、著者は改めて『楞伽師資記』「宋朝求那跋陀羅三蔵伝」の内容を引用し、真如心の体用の説によって、広く六度を摂めると、例えば「大寂にして不動、万行の自然」は精進波羅蜜であり、「繁興にして妙寂、法身自ずから現る」は禅定波羅蜜である。しかもここでの援用は、ちょうど第7問答と呼応している。

d. 『頓悟真宗要決』の抜粋と『楞伽経』の引用部分

最後に、第73と第74問答で、『頓悟真宗要決』の、禅師が「循循として善く誘う」ことに対する感謝の部分からの抜粋と、作者の『楞伽経』の「覺と所覺とを遠離す」という経文に対する解釈についてが分けられている。

『頓悟真宗論』は多く『頓悟真宗要決』の言葉を抜粋しているが、禅の修行方法には全く言及しない。第73問答も全文を締めくくる前置きの対話であり、質問者が「俗流なれば向來の問答」はすべて「心に悩乱を生じ」、禅師が「歡喜を布施」したことに感謝する。しかし禅師はもし疑問が無ければ、「強いて法を問うを須いざれ」と勸戒を加える。もしつとめて「広

く見解を求める」ならば、かえって本道を失う。「実際に凝滞」しない限り、「勤ろに問う」べきである。

最後に、『楞伽經』の「覚と所覚とを遠離す」の一句によって、再び「覚と念とを生ぜず、其の心は安泰なり」という「安心」「心を起こさず」の禪思想を強調するのは、達磨の「楞伽印心」の伝統を暗示させる。

### 三、『撰大乘論』の十勝相と『頓悟真宗論』の禪思想

文献の綴合と文章構成の問題から分析を進めてきて、『頓悟真宗論』の禪思想の研究については、多様で矛盾するものとの結論に達した。しかし、もし心性論・工夫論・境地論という哲学的方法でもって研究すれば、『頓悟真宗論』の禪思想は独立した体系をもち、『撰大乘論』の「十勝相」（十相殊勝殊勝語とも称）という主張と似ているのみならず、真諦の流れを汲む真心説の傾向があることも明らかになる。以下、『撰大乘論』の十勝相と『頓悟真宗論』の禪思想について、簡単な説明と分析を行いたい。

#### （一）『撰大乘論』及びその十勝相

##### 1. 『撰大乘論』と撰論宗の真心説

無著菩薩の作である『撰大乘論』は大乗仏教の瑜伽行派（唯識学派とも称）の初期の著作である。中国には三つの漢訳本があって、北魏の仏陀扇多、陳朝の真諦、唐代の玄奘という三人の翻訳に分けられる。印順氏の分析によれば、この三種の訳本は巻数に違いがあるが、内容は概ね同じであり、違いが比較的大きいのは『撰大乘論釈』の訳文である<sup>16</sup>。

『撰大乘論』の著述の経緯と全文の要旨は、第一品（第一分）に明快に説明されている。すなわちこの論は「善く大乘の句義に入る」「菩薩摩訶薩」が、「大乘の勝れたる功德有ることを顕わさんと欲し」て、「大乗教説に依りて是の如く言えり」ということである<sup>17</sup>。全論、「十勝相」による

大乘仏法の総合であり、先に阿頼耶識（阿黎耶識とも称す）を立てて一切法の依止（所依止とも称す）とし、その後この識によって「三自性」を説くが、これは一切法の所知相（所知相とも称す）である。それに続けて具体的な修行方法、すなわち有観唯識性を分別して、六波羅蜜を修し、十地差別に入り、三学などを勤修することを説明する。衆生は不断の修行を経て、一步一步悟りに向かわねばならず、無分別智に達した時、無住涅槃と仏の三身とを証することができるのである。

真諦と『摂大乘論』を中心として、中国の陳朝と隋代には、摂論宗と称される仏教教派が現れた。真諦の学の思想的特色は、如来蔵と瑜伽学を融合し、如来蔵説を阿頼耶説と結合させ、また別に、第九識たる「阿摩羅識」を立てて、転依する無垢識としたことにある<sup>18</sup>。したがって、印順氏は真諦の唯識学は真心と妄心とを融合する傾向をもつと認め、真心派の立場に立った<sup>19</sup>。しかし、唐の玄奘が創めた法相宗とはといえば、「八識は別体、頼耶は唯だ妄」という主張であり、つまりは唯識学の妄心派の立場なのである<sup>20</sup>。

唯識思想を援用した『頓悟真宗論』は、阿頼耶識を雑染種子を蓄積した蔵識とするが、真心体の覚性円満を言い、その論は、衆生の自心は紛れもなく真妄和合の思想であり、禅宗の『楞伽經』の「如来蔵蔵識」説の伝統と、『大乘起信論』の「一心、二門を開く」の立場と一致する。ただ理論の構築と修行方法において、『頓悟真宗論』の内容は比較的『摂大乘論』の「十勝相」説に近づくに過ぎない。

## 2. 『摂大乘論』の十勝相

「十勝相」の内容は、印順氏の分析によれば、境・行・果と三分類できる。まず、第一と第二の勝相は、「境の殊勝」であり、阿頼耶識を立てて、万法唯識を妄を転じて浄と為すことの根拠とする。次に、第三から第八勝相までは、「行の殊勝」であり、各種の修行方法を説明して十地の段階にまで及ぶ。最後に、第九と第十勝相は、「果の殊勝」であり、大乘仏法の悟



りの境地を明らかにする<sup>21</sup>。

この境・行・果の三分類は本稿が依拠する哲学的方法論、すなわち心性論・工夫論・境地論とは同工異曲の妙がある。以下、「十勝相」の内容に従って解説したい。

まず始めに、『撰大乘論』の第一勝相と第二勝相では、万法唯識の道理を重ねて説明している。第一の応知依止相（所依止とも称）では一切の所知法の依拠、すなわち一切の種子を蓄積する阿頼耶識を説明する。第二の応知相（所知相とも称）では一切の所知法である三種相、すなわち、「依他起性」、「遍計所執性」と「円成実性」の三種自性を説明する。

第三の「応知入相」（入所知相とも称）は、衆生が「多く薫習を聞」いた後には、一切法は得られないことをまず観ずべきであるが、唯識性を悟れば、万法自性が全て仮構であり、妄有であることが明らかになる。その後一步観察を進めて、外境が虚妄であるばかりでなく、この識もまた得られるものではなく、心・境をすべて滅ぼしてはじめて円成実性を悟り、無分別智を得る。

第四の「入因果相」（彼入因果とも称す）は、唯識性を悟る実践方法である。六波羅蜜を修して唯識性を悟るのが、因である。唯識性を悟って後、継続して清浄なる六波羅蜜を修行することが、果である。悟って後も、なお菩薩の十地の別があるが、これが第五の「入因果修差別相」（彼因果修差別とも称す）である。

第六から第八勝相までは、諸地菩薩の修める戒・定・慧の三学についてである。「増上戒」は「菩薩戒」であり、身・語・心の三戒を含み、基本的な律儀戒では、さらに善法を摂り、有情・衆生を利益する必要がある。しかも「増上心」には四種三摩地という違いがあるのみならず、静慮のなかに住して、さらに神通を引発し、十種の難しい実践を完成する修行なのである。最後の「増上慧」はつまり「無分別智」であり、一切法は「本性無分別」なのであるが、衆生こそが妄想に執着しているのである。

第九の「学果寂滅相」（彼果断とも称す）は無住涅槃である。生死と涅槃

槃について、生死に対しては非捨不非捨し、涅槃に対しては非得不非得するところの平等智を起す。法空無我に通じて、雑染を断ち切っても生死を捨てない。

第十の「無分別智果相」（彼果智とも称す）は、無分別智に通じた後に到達する清浄三身、すなわち自性心・受用心・変化身である。「自性身」はすなわち「法身」であり、一切法が自在に所依止を転ずる根拠である。「受用身」はすなわち「報身」であり、法身によって生じ、種々の清浄仏土と大乘仏法とを顕わす。「変化身」はすなわち「応身」であり、これも法身によって生じ、仏陀の一生における八相成道の過程を顕わす。ゆえに三身の中では法身が最初に悟られ、さらにこの識蘊を転じることによって、「円鏡」・「平等」・「観察」・「成所做」の四智自在を得る。

## （二）『頓悟真宗論』の禪思想理論

『頓悟真宗論』には多くの文献が綴合されているが、単に禪宗各派の思想の特質を総合しているだけではなく、唯識学の思想と修行方法をも援用している。このような豊かで、多様で、矛盾する内容について、もし心性論・工夫論・境地論の理論を用いて新しい解釈を構築したなら、『頓悟真宗論』の禪思想の完全な整合性と、そこに隠された撰論思想とを認めることができるであろう。

### 1. 心性論

#### （1）真心——本来清浄、能く知り能く照らす

『頓悟真宗論』には「如来蔵」の一言こそないが、心性論の内容を探求しており、紛れもなく真妄和合の立場である。まず、第61問答の中で直截に「真心体は、覚性の清浄なり」と述べ、さらに第68・27・40問答では、「衆生の正性は本来清浄」、「心は本従り以来清浄、外縁に染せられず」、「染無く著無し」と主張している。

次に、本性清浄なる自心は、さらに能知・能照の機能を具備している。「心は染無きことを知る」という主張は、第34から第43までの問答の中の、「心は何が是れ一乗の法を知るや」をめぐって導出された論点である。いわゆる「頓悟」は「悟心」にあり、「心」は「性の清浄を了見し、本従り以来、染無く著無し」であるので、「心は形体無く、畢竟得べからず」ということを知り、「心は空にして無所有なるを見る」ことができ、これがつまり「心は是れ一乗」の法である。そしてこれは心において「知」の立場を確立することであり、これは神会の『壇語』に由来する重要な思想である。

この、心の能く照らすという働きについては、第7問答に「心は能く平等たり、之を名づけて理と為す。理は能く照明す、之を名づけて心と為す」とある。これは『楞伽師資記』「宋朝求那跋陀羅三藏伝」に「理心」について論じたものを援用している。いわゆる「理」はすなわち清浄なる本性であり、衆生は心中にこの理を具備しており、本来染も浄も平等なものである。そしてこの「理」は衆生の心中に存在するからこそ、「能照」という働きが具わっているのであり、それはさながら「意は価無き宝珠の如し」であるかのようなものである。

## (2) 妄心——万物の自性は、妄心従り生ず

自心の本性が清浄であるとの立場から、『頓悟真宗論』では「妄心」の問題の議論に最も多くの紙幅を割いている。まず、この「妄心」とは阿頼耶識のことである。第51・52問答の中には「一切衆生は皆な八識を以て転じ、自在なるを得ず」という問題に沿って、諸識という手掛かりによって、「意識は中に於いて分別し」、さらに「第七識末那の識に薰ぜられ」、それにより「転じて第八の已に積聚する所の諸業の種子を薰じ」、衆生はこれによって「終には六道に還り、生死の苦しみを受くる」ことを明らかにする。しかし「八識蔵中、更に雑染の種子を薰習すること無か」らしめさえすれば、「雑染の種子は悉く皆な清浄」にすることができ、この識ははじめて「湛然として常住」し、また「速やかに三身を成す」ことができ

る。

次に、万物は「妄心」によって「各おの自性を有す」る。『頓悟真宗論』第4・5問答は、第3問答の「真性」についての議論の延長線上にある。いわゆる「真性」とは、「無相清浄」なものであり、「自性」は「見聞知覚、四大及び一切法等には、各おの自性有り」という意味である。このような、万物には「各おの自性有り」という現象は、「妄心従り生ず」ることであり、このような万物各おの自性有りという執着を消し去るためには、必ずや「心を起こさざ」らしめなければならない。

「心を起こさず」とはつまり「妄心」が分別を行わないことである。第51問答の中で主張しているのは、「識」とはつまり「了別」という意味であって、八識の「分別」と「執取」とによって、衆生は「未だ能く心を了せず」となり、ゆえに必ず因縁の和合をきっぱりと除去して自心に分別を起こさせない、ということである。

## 2. 工夫論

### (1) 妄を摂めて真に帰し、禪定もて心を観る

『頓悟真宗論』は心を道に入る法門とし、速やかに三身を成すことを強調し、十地に言及せず、禪宗の、一悟にして仏の境地に至るという思想的特色をもってはいるが、具体的な修行の工夫においては依然として仏教の禪定の伝統を維持している。妄を摂めて真に帰し、禪定により心を観るという主張は「序文一」に見え、このような「妄を摂めて真に帰し、染と浄と平等」に達せんとする人は、必ず「意を注いで心を観」て、「本覚自ずから現れる」ようにし、もしこの時「意もて観るに力有るも、仍お意念を出ださずして彼岸に到」れば「常に甚だ深く禪定に入り」、「久しく習いて已まざれば、自然に事是皆な畢く」ようになる。

しかしどのように観心すべきなのか。第27問答の中には、北宗の看心法が援用されている。すなわち無分別智を習得せんとする人に対して、要は「看処に浄心を看」ることにあり、「心の起こる処」を看るとき、必ず「心

は本従り以来清浄、外縁に染せられず」ということを理解し、そうして根・識・塵の働きを観察して、「因縁性は得べらず」、「因縁も亦た空、亦た非空」であることが分かる。かくして「序文一」も同様に、もし「漸漸として真に向かい、身心を縦放すれば、其の懐を虚豁ならしむ」ことができれば、任運三昧して、「法身を成すを資け、反りて心源を悟」り、「体は虚空の若」くなる、と述べる。

「妄を摂めて、真に帰す」では、「妄心」を保持してそれを「真心」に転帰するという意味であり、『二入四行論』の「妄を捨て、真に帰す」とはたった一字の違いながら、「捨」と「摂」の二字については、片や捨てるという意味、片や保持という意味であって、意味は正反対である。『壇経』に説く北宗の「心を摂めて内に証す」は、直接に清浄なる「真心」に対して工夫することであり、決して妄心を転じて真心とするという意味ではない。かくて、「妄を摂めて、真に帰す」の工夫は第51問答の唯識思想の部分との結合に違いなく、雑染の種子を蓄える阿頼耶識に対しては、これをさらに薰習と雑染の無い種子にし、識を転じて智と成し、湛然として常住する。

## (2) 妄心起らず、自ら本心を識る

「(2)『大乘起世論』からの抜粋部分」において、「心を起こさず」、「自心を識る」ことを了心悟道の方法とし、北宗と南宗の禅法を結合したかのように見えても、もし『頓悟真宗論』の作者自撰部分とつなげるなら、『頓悟真宗論』の修行方法と北宗とが比較的接近しているということが分かる。

正しく、前にも述べたように、第4・5問答から分かるのは、『頓悟真宗論』に説く「妄心」は、「見聞知覚、四大及び一切法等、各おの自性有」らしめる阿頼耶識である。したがって、「心を起こさず」ということで、妄心の、自性に対する分別と執着から離れることができる。

しかも、『大乘無生方便門』の「心起こさざるを護持すれば即ち仏性に順う」という主張は、やはり『大乘起信論』の「念を離れる」ことを主としており、「看心すること浄なるが若し」という工夫を経て、「仏心の清浄、

有を離れ無を離れ、身心を起こさず、常に真如を守」らせるのである。

しかし北宗の修行方法は神会の批判を受け、『壇語』にも「妄心を起こさざるを名づけて戒と為す」、「妄心無きを名づけて定と為す」、「心に妄無きを知るを名づけて慧と為す」という説法があるにもかかわらず、この「妄心」は決して貪愛・財色・男女などの諸法相の「粗妄」ではなくて、「心を起こして菩提を取る」、「心を起こして涅槃を取る」、「心を起こして浄を取る」という「法縛」なのである。定慧等学という妄心を起こさずとは、この種の細妄心に住しないことを求めるものである<sup>22</sup>。

『頓悟真宗論』の「自心を識る」という修行方法は、第10から第15問答に見える。自心は真妄和合のものであるが、「不分別」な真心こそ本性清浄なる「自心」なのであり、「分別を行う」妄心は種々の境界や妄想を引き起こし、「自心を識」り得ない本来清浄こそ「妄」であり、ただ「自心を識」ることこそが「正智」なのである。

「自らの本心を識る」、「見性成仏」はもともと『六祖壇経』の禅思想であるが、慧能は決して妄心の克服によって自心を認識したのではなく、世人の心にはもともと菩提般若の智があることを直指したのである。したがって、『頓悟真宗論』の「自心を識る」という修行方法は北宗の息妄の説に接近し、南宗とは全く異なるものである。

### (3) 正しく体の空なるを觀、識を転じて智と成す

『頓悟真宗論』と南宗との最大の違いは、妄心を抑える点にある。したがって、第51から第57問答の中で、「八識の惑乱」によって衆生が「心を了すること能わ」ざることを言うことと、「序文一」の「妄を攝り真に帰す」、「意を注いで心を觀る」こととが互いに呼応している。

八識を克服する働きには二通りある。一つは正しく觀ること、もう一つは識を転ずることである。第51問答の正しく觀る法は、まず眼識が「何従り得」られたものかを觀じ、もし心によって得られたのであれば、どうして盲人に心があるのに、眼識はないのか。もし眼から得たのであれば、ど

うして死者に目があるのに、色を見分けられないのか。もし色から得たのであれば、どうして多くの縁は「頑礙無知」の色だけを捨てられないのか。

このように「心を了」して後に明らかになるのは、「眼が色を見る」時には、「現在縁」によって起こり、「因縁相合を造作する」のが空であり、それゆえ「眼の因縁は空」であると知ることである。しかし「眼の縁は空」とはすなわち「色空」である。これによって心を観れば、第六意識の「分別して分別無し」、第七末那識の「執せんと欲して執する所無し」、第八阿頼耶識の「更に雑染の種子を薫習すること無し」というところまで達することができる。

しかし、第52から第54問答にある識を転じて智を成ずる法は、五根を「恵の門」とし、「恵の能く照明すること」によって、「照らして前境に触るる」時も、「妄染」を起こすことはなく、五識を転じて「妙観察智」とする。第六識は「智門」であり、覚と察とに努めれば、「智慧を成就し、意を転じて恵を成」し、転じて「成所作智」となる。転ずる前の第六識を「妙観察智」と「成所作智」として後、第七識は自然と「更に執取すること無く」、「憎無く愛無く」、「一切法悉く皆な平等」に視、転じて「平等性智」とする。この時第八識はそのまま空であり、「雑染の種子は悉く皆な清浄」となり、さながら「明鏡」が空中に懸かっているようであり、「一切万法」が明鏡に映じようとも、明鏡自身は「我れ能く現像す」とは思わず、また「我れ鏡従り生ず」とも言わず、「能くすること無く所も無し」の空理を体悟する、これが「大円鏡智」である。

#### (4) 三毒を制し、五心を発し、六度を攝る

禪定もて心を観る、妄を摂めて真に帰す、識を転じて智を成すという修行以外で、『頓悟真宗論』第72問答では、三毒を制し、五心を発し、六波羅蜜を成就する、という克服法や持守の法が強調されている。

三毒を制すという部分は『頓悟真宗論』が『観心論』の言葉から抜粋したものであり、またおおむね調整がなされており、三毒の心を克服せんと

すれば、必ず勇猛精進して、三誓願すなわち「誓いて一切の悪を断ち、瞋毒に対す。誓いて一切の善を修め、痴毒に対す。誓いて一切衆生（を度し）、貪毒に対す」を起こさねばならず、これにより三聚浄戒を成就できる。

しかし、『観心論』のこの段の内容には、実は三学の修持、すなわち「三（貪）毒に対して、誓いて一切の悪を断ち、常に戒を修む。瞋毒に対し、誓いて一切の善を修め、常に定を修む。痴毒に対し、誓いて一切衆生を度し、常に恵を修む」が含まれている。『頓悟真宗論』の作者が三学の説を省略したのは、あるいは南宗の定慧等学の主張と関連があるのかもしれない。

『頓悟真宗論』の「五心を発す」では、「五蔭に対して五種の下心を発す」とは言うものの、文中では「色・受・想・行・識」の五蔭には全く言及せず、五種の謙遜自卑の発心と衆生を尊敬する態度、すなわち、誓って衆生が聖賢となる想と自身が凡夫になる想を觀、誓って衆生が国王になる想と自身が民衆になる想を觀、誓って衆生が師僧となる想と自身が弟子になる想を觀、誓って衆生が父母となる想と自身が息子・娘となる想を觀、誓って衆生が主人になる想と自身が奴婢になる想を觀ること以外にないのである。

そして六波羅蜜の修習については、『楞伽師資記』「宋朝求那跋陀羅三蔵伝」の記載と第7問答とが呼応しているのが参考になる。まず、布施で最も重要なのが「六根清浄」であって、六塵に対して六識が全く汚れていない。次に、「善悪は平等にして」二者「俱に得べらず」ということを持戒とする。忍辱は「境智和会」にまで至らんとすれば、正智によって外境に面対し融合して、分別を起こさなければ、自然と危害を免れる。精進に至る鍵は、「大寂不動」であり、「不動」にして分別を起こさない自心によって、自然にそのようになる力行善法である。最後に、禪定と般若とは、一方は「繁興妙寂」であり、もう一方は「妙寂にして開明」である。「繁興して妙寂」なる禪波羅蜜は、見心の作用であり、三昧を修習する時に、「返りて心源を悟り」、「法身自ら現わる」。「妙寂にして開明」なる般若波羅蜜



は、見心の本体であり、この心の「究竟常住、一切に著せざる」ことを知る。

### 3. 境地論

#### (1) 無分別智を得れば、妄想と正智と俱に得可らず

『頓悟真宗論』の「妄を摂めて、真に帰す」という禅思想は、妄心の克服を手掛かりとする。まず、妄心が分別を起こすことを知って、自らの本心を識る必要がある。次に、八識の執着を理解して、識を転じて智を成す必要がある。しかし、もし「自心を識り」、「四智を成ずるを得」たなら、この「了悟する者」も「衆生は実に妄想無く、亦た正智無」く、妄想と正智とは「俱に得可らず」ということを明らかにできよう。

これは第23から第27問答の論述のポイントであって、どのようにして妄想と正智をとともに得られないことを明らかにできるのか。それは無分別智を得たからである。無分別智は衆生を「常に分別を行いて而かも分別せざ」らしめるが、その意味は無分別智を悟った人は、たとえ世間の森羅万象に接することがあっても分別心を起こさず、「世間因縁の法」や方法は「縁を仮りて和合し、体性皆な空にして、畢竟得べらざる」ものに過ぎないと了解する、ということである。

#### (2) 道の求める可き無く、一心の得可き無し

『頓悟真宗論』の「道の修める可き無し」と牛頭宗の禅思想とは決して同じではない。『絶観論』は「無心」を基本とし、「若し空理を解すれば、実に亦た道を修むるを假らず」と主張しており、したがって「一法も断ぜず、一法も得ず」は工夫論の主張に属する。

しかし『頓悟真宗論』にあって、「道の修めるべき無し」とは無分別智を得た後、自心は「本従り以来清浄」、「実に妄想無し」と悟ることであり、さらに「妄想と正智と俱に得可らず」という道理を知ることである。「本来即ち妄無し」であるから、「一物も断ぜず、亦た道の求むべき無し」と

なる。このように、『頓悟真宗論』の「道の修めるべき無し」は悟りの境地なのである。

悟りの境地は単に「道の修める可き無し」、「物の断ずるべき無し」というのみならず、果ては「一心」さえも「得べらず」となる。第44から第49問答では、次のように明快に論じている。すなわち、「心」は道に入るための一乗の法ではあるが、悟心、了心の後もなお、心相を取れば、「凡聖」、「涅槃」、「菩薩」……等の種種心を言っても「相を取る」ことになってしまう。したがって聖人の境地は「一念も起こさず」、「一物も見ず」、「一心も得可らず」である。これこそ『般若心経』にいう「智も無く、亦た得も無し、得る所無きを以て…」ということであり、つまりは菩提なのである。

### (3) 動に即して寂を起し、世法を壊さずして涅槃に入る

道を修める者は看心を通じて、自心の本来清浄を悟り、さらに万法の因縁性を見、世間法は「縁を仮りて和合し、体性皆な空にして、畢竟得べから」ざると知って、この理を見ることができ、これが「見性」である。しかし空理を体悟してさらに世間法を壊さず、さらに「分別の中」に「無分別智」に依って、「常に行って分別して分別せず」としようとするれば、この世間の森羅万象の中でも「世間法を壊せずして涅槃に入る」。これが第27問答の別のポイントである。

悟った人は、世間法に接する時、「諸法相を分別する」ことをよくするが、分別している中でも分別を起こさなければ、ここにおいて自心は「第一義に入りて動かず」、外的環境に動揺させられず、あらゆる境地に執着せず常に自在であり、この理を知る者は、つまり「動に即して寂を起し」、世間にあっては清浄円満な自心に依拠し、寂照の働きを起し、任運自在、自ら修して人を教化するのである。

### (4) 速やかに三身を成し、広く衆生を度す

唯識思想を援用した第52から第57までの問答では、主なねらいは「仏に

三身有り、何従り得んや」という問題の明示であり、その方法は八識によって得る、ということである。まず、八識を転じて四智を成じなければならず、その後、この四智によって速やかに三身を成す。その三身のうち、先に法身を修めなくてはならない。

八識を転じて成就した四智のうち、第八識によって転ぜられた「大円鏡智」すなわち「法身」は、円満具足、妙有妙無、中観正道の真如心である。第七識によって転ぜられた「平等性智」は「報身」であり、これは妄心が滅びた後、平等の性が成ずる「万行成就」である。六識が転じた「成所作智」と「妙観察智」はすなわち「化身」であり、これは六根清浄したのち、広く衆生を救済し、自ら離れ他を離れる「種種身」である。

三身の関係性は、法身から報身が流出し、報身から化身が流出し、さらに「三蔵等の教え、十二部経」が流出し、さらに「法身は本と報身有り」が加えられ、かくて、三身のうちでは「先に法身を修め」るべきであり、それは先に心を修めることでもある。

三身についての問答が終わった後に、続く三宝を解釈する問答と『御注金剛般若経』の抜粋部分とは、どちらも広く衆生を救済するという観念を宣揚することを主題とする。まず、「一体三宝」とは真心体の清浄円満である。「別相三宝」は自らが悟りを開いた後、相手の状況に応じて適切な指導をし、自らも修行せんとする任運自在である。「住持三宝」は、衆生に面对したとき、上を扶け下に接し、心のままに語り、諍論しないという善巧方便である。

最後に、『御注金剛般若経』から抜粋され書き改められた部分は、第65から第68までの問答において、「心」を一切法の来源とし、「本来清浄」、「円照無礙」であり、単に「自修」できるばかりでなく、「物を化す」こともでき、ゆえに「如来を荷担す」こと、つまり広く人のために般若の法を説き、その他の衆生をして「功德を成就させる」という意味である。

## 四、結論

『頓悟真宗論』の文献が綴合された部分では、南北の二宗を主としているが、そこに現われた禅思想はといえば、達磨禅・東山法門・牛頭宗の特色を兼ね備えたものであって、大乘安心と言ったかと思えば、道の修める可き無し、と説き、すべからく心を起こさざるべし、と言ったかと思えば、別のところでは直心と言う。道の求むる可き無し、と述べたかと思えば、観心・看心が必要だと言う。しかしこのように多様で矛盾する禅思想にも見えるが、もし『撰大乘論』の十勝相および真諦の真心の立場を参照するならば、むしろ心性論・工夫論・境地論の構造において、一まとまりの完備された理論が打ち立てられているのである。

まず、自心は真妄和合で本性清浄なものである。『頓悟真宗論』の作者は禅宗の自性清浄という基本的立場に立って、さらに唯識学の思想を援用し、阿頼耶識に蓄えられた種子、ということから、妄心の雑染、および諸法が各おの自性を有していることまでを説く。『頓悟真宗論』では依他起、遍計所執、円成実などの三自性を提起はしていないものの、阿頼耶識説と自性説とは紛れもなく『撰大乘論』の第一、第二勝相の論述のポイントなのである。

次に、自心は真妄和合、という前提のもと、『頓悟真宗論』の修行方法は妄を摂めて真に帰すことを主とし、妄心を克服するために、様々な方向から同時に努力する。禅定によって観心できれば、妄心を起こさせず、自らその本心を識る。また唯識を正観できれば、体は空にして真を証し、識を転じて智となす。この他にさらに三毒を制し、五種の下心を発し、六波羅蜜を實踐せねばならない。工夫論の中では、十地説以外では、『撰大乘論』の第三から第八勝相の修行方法と全く同じで、唯識を觀じ、六波羅蜜と三学とを修めなければならない。

最後に、了心頓悟の境地においては、妄想と正智とが俱に得べからざることは明らかなので、十分に分別を働かせつつも、無分別智に達すること

ができ、さらに道の修めるべき無きことと、物の断ずるべきの理の無いこととを理解すれば、一心も得べからずという透徹した悟りに達する。しかし、体は空にして真を証することとは決して世間法を破壊しないばかりか、「世法を壊せずして涅槃に入」り、「動に即して寂を起こ」し、速やかに三身を成し、広く衆生を救済する大乘の教えなのである。このように、『頓悟真宗論』の境地論では、「世法を壊せずして涅槃に入る」と、「速やかに三身を成す」などの主張は、まさに『撰大乘論』の第九、第十勝相での「無住涅槃」と「三種仏身」とを得る、ことなのである。

この他に、『撰大乘論』第八勝相の慧学は、無分別智に達することを主とし、第十勝相の三種の仏身のうち、やはり法身を「最初に証し得」るものとしているが<sup>23</sup>、これらは全て『頓悟真宗論』の強調する思想である。このことから、『頓悟真宗論』の禅思想は単に禅宗内部の各宗派の思想を兼ね備えているばかりではなく、さらに『撰大乘論』の十勝相の主張を融合し、攝論宗の真妄和合の真心派の立場に重点を置いていることが分かる。

#### 【注】

- 1 程正氏の研究によれば、早くに『頓悟真宗論』とされた上海図書館蔵敦煌吐魯番文献138Vは、『大乘起世論』の異本に違いないという。一方、以前から『大乘起世論』の異本とされてきたS.7850写本は『頓悟真宗論』の写本に相当する(程正「『大乘開心顕性頓悟真宗論』の依拠文献について—特に『大乘起世論』との関連を中心に」『駒澤大学佛教学部研究紀要』第六十九号、2011年、121～141頁)。そして新しく発見されたS.9211号は、程正「英蔵敦煌文献から発見された禅籍について—S.6980以降を中心に—(3)」(『駒澤大学佛教学部論集』第四十九号、2018年、297頁)に公表されている。
- 2 衣川賢次「唐玄宗『御注金剛般若経』的復原与研究」(『新世紀敦煌学論集』成都：巴蜀書社、2003年、114～125頁)
- 3 例えば、柳田聖山「北宗禅の一資料」(『印度学佛教学研究』第十九卷第二号、1971年、127～135頁)。
- 4 例えば、伊吹敦「『頓悟真宗金剛般若脩行達彼岸法門要決』について」(『宗教研究』第291号、1992年3月、148～149頁)、程正「『大乘開心顕性頓悟真

- 宗論』の依拠文献について一特に『大乘起世論』との関連を中心に』『駒澤大学佛教学部研究紀要』第六十九号、2011年、121～141頁)。
- 5 例えば、饒宗頤「神会門下摩訶衍之入藏兼論南北宗之調和問題」(『饒宗頤二十世紀学書論文集』2003年、86～101頁)。
  - 6 本稿における「北宗」とは、もっぱら神秀の系統を指している。
  - 7 荀子の「短賦」と屈原の『楚辞』が辞賦の始まりである。
  - 8 林素美『漢賦題材之研究』(中国文化大学中国文学研究所博士論文、2010年、127～136頁)。
  - 9 程正「『大乘開心顯性頓悟真宗論』の依拠文献について一特に『大乘起世論』との関連を中心に」(『駒澤大学佛教学部研究紀要』第六十九号、2011年、121～141頁)。
  - 10 唐・道宣『統高僧伝』卷十六「齊鄴下南天竺僧菩提達磨伝」に、「深信含生同一真性、客塵障故。令捨偽歸真、疑住壁觀。無自無他、凡聖等一。」(『大正藏』第五十卷、551頁)とある。
  - 11 劉宋・求那跋陀羅訳『楞伽阿跋陀羅宝經』卷二「一切仏語心品」に「如来蔵自性清浄、転三十二相、入於一切衆生身中、如大伽宝、垢衣所纏。如来之蔵常住不変、亦復如是、而陰・界・入垢衣所纏、貪欲恚癡不実妄想塵勞所汚。」(『大正藏』第十六卷、489頁)。
  - 12 馬鳴菩薩著、真諦訳『大乘起信論』(『大正藏』第三十二卷、579、580頁)。
  - 13 楊曾文校写『新版 敦煌新本六祖壇經』(北京、宗教文化出版社、2005年、19頁)。
  - 14 楊曾文編校『神会和尚禪話録』(北京、中華書局、2004年、8頁)。
  - 15 楊曾文編校『神会和尚禪話録』(北京、中華書局、2004年、9頁)。
  - 16 『撰大乘論』には世親と無性の二つの釈論がある。世親は無著の兄弟で、弟子でもあるので、そのため世親の解釈は比較的広く尊重された。『撰大乘論釈』は中国にも三種の漢訳本があり、一つは陳朝の真諦本、二つ目は隋代の達磨笈多本、三つ目は唐代の玄奘本である。うち、真諦の訳本は原著に最も忠実でないといわれるが、印順氏はその原因を推測して、おそらく真諦の参照した無性の釈論が、その他の釈論の総合であることによるのであろうという(印順『撰大乘論講記』台北、正聞出版社、1988年、4頁)。
  - 17 無著菩薩著・真諦訳『撰大乘論』卷一、依止勝相品(『大正藏』第三十一卷、113頁)。
  - 18 印順『如来蔵之研究』(台北、正聞出版社、2003年、207～231頁)。

- 19 印順『攝大乘論講記』19～20頁、35頁。
- 20 曹志成「『護法—玄奘』一系与真諦一系唯識学的「聞薰習」理論的思想意涵之探討」（『法光学壇』第一期（1997年）、法光仏教文化研究所、119～129頁）。
- 21 印順『攝大乘論講記』3頁。
- 22 楊曾文編校『神会和尚禪話錄』6、9頁。
- 23 無著菩薩著、玄奘訳『攝大乘論本』卷三（『大正藏』第三十一卷、149頁）。

