

『歴代法宝記』に見るプラマーナや 瑜伽行派の専門用語の修辭法的使用

ウエンディ・アダメック*著・伊吹 敦**訳

序

本稿では、仏教のプラマーナ（有効な認知を確立するための分析方法〔訳者注：漢訳は「量』〕）や瑜伽行派の実践方法に由来する専門用語が、初期禅宗においてどのように使用されたかについて考察する。『歴代法宝記』から引用を行うことで、引用や参照の仕方の修辭法的な意味について論ずる。別に論じたように、『歴代法宝記』は敦煌文書のみで伝えられ、8世紀後半と推定されるその成立以降、大きな改編を経ていないので、初期禅宗の展開を示す最適の文献と言える。『歴代法宝記』の後半部分は、無住禅師（714-774）による一連の法話となっている。他師との対論の記録において、無住は、禅の方法が優れていることを示すために、時としてサンスクリット語に由来する専門的な用語を用いている。ここでは、そのような用語が用いられている対論を取り上げ、そのような認識論的展開に潜んでいる問題を「頓悟」の文脈で探究しようと思う。

私は、『歴代法宝記』の中の諸問題について再考したいと考えている。なぜなら、それらには仏教の教説や宗派間の論争を救済論的、更には現象学的に重要な意味を持つものとして擁護しようとする人々にとって十分な現代的意義があると考えられるからである。仏教研究の主潮流においては、瑜伽行派を古くさい学問主義に還元したり、禅を宗派争いとエリートによる

*カナダ・カルガリー大学教授（Wendi Adamek, Professor, Department of Classics and Religion, University of Calgary）

**東洋大学文学部教授

言葉遊びに還元したりといったことがしばしば行われている。意図的であろうとなかろうと、この種の反現象学的な還元主義は、コンテキストから切り離された瞑想の実践を、自然主義者のパラダイムと両立し、様々な形の科学研究にも用いるものとして叙述しようとする方向性に沿ったものである。歴史的な仏教徒の対論が生の実践や体験に関するものであるという可能性を取って覆し、あるいは暗に傷つけることによって、今日、主流となっている「臨床研究」というプロトコルでは用いることのできない実践や体験の側面の価値は見落とされてしまう。

いずれにせよ、私は、こうしたことが動機の根柢にあることを認識してはいるが、以下において、これについて明確な形で追求することはない。本稿の内容は次の通りである。

- I. 修道論に基づく地論宗のプラマーナ
- II. 文献以外の言説と窺基 (632-682) によるプラマーナの用法
- III. 『定是非論』と『歴代法宝記』におけるプラマーナの用法
- IV. 無住の批判者に『起信論』を用いて答える
- V. 『歴代法宝記』の問答に見る直接知覚
- VI. 結論

I. 修道論に基づく地論宗のプラマーナ

この節では、林鎮国 (Chen-kuo Lin) の論文「6世紀の中国における仏教認識論」(Buddhist Epistemology in Sixth Century China)¹に基づいて、彼がスタイン4303号、スタイン613号という二つの敦煌文書に見出した修道過程の区分を要約しつつ考察を行う。これら二つのテキストは地論宗の僧侶によって作られた綱要書と見做されてきたものである。林は、これらを最初期の「ディグナーガ以前の認識論に関する中国独自の著作」として位置づけた²。そして、彼は、中国におけるインドのプラマーナの受

容が玄奘による瑜伽行派（いわゆる「唯識学派」³）の改革と同時に始まったとする従来の通説に異議を唱えている。これら敦煌文書に対する林の分析は、これまで注目されていなかった、地論宗の修道におけるプラマーナと如来蔵の中国的結合に光を当てたものである。

林は、正当な認知を確立するための方法であるプラマーナに対する地論宗の関心は、修道における階位を素描する文脈で理解されねばならないと主張している。別の彼の論文の言葉を借りれば、これは認識の変化という「悟りの現象学」（phenomenology of awakening）⁴なのである。それは主観的知覚という固定的枠組みを確立しようとする現象学ではない。スタイン4303号（『広四量義』）は、

1. 知覚（現量）
2. 推論（比量）
3. 証言（信言量）
4. 教説（教量）

という、標準的な四つのプラマーナに対する地論宗独自の理解を今日に伝えるものである。それぞれの「量」は修道における各階位に対応し、修道と達成の双方を特徴づける認知機能とも見られている。こうして直接知覚は修道の最初から一つの方法であるとともにブッダの知覚を特徴づけるものでもある。林は、これを「悟り」という視点から見た「認知的展開の過程」（process of cognitive development）と呼んだ。そして更に、認知における現象学的な転換と関連するこれらの認識論的な階位は、中国的如来蔵思想の影響を示す用語で論じられているのである⁵。林は、地論師たちが、玄奘による後世の正統的な瑜伽行派でのプラマーナ解釈とは対照的な、彼らの救済論を補完するような独自の「土着的」存在論を打ち立てたと論じている。

スタイン4303号での修道の階位は、ダイナミックに対応する機能と考え

られている「心」（認知する主体）と「法」（認知される客体）という点から構造化され、各階位の進展は、「不二」の智に到達する能力の深まりとして理解されている。林は、そのことを次のように纏めている。

心と客体のダイナミックな相互関係に関連して、「法」は、心から独立した存在ではなく、現象学的な意味での志向性の対象と理解されている。……その一方で、心の能力も客体に依存している。例えば、実践に関する教説が観相の対象となる場合、その教説の様々な特性も心の状態を形づくるであろう⁷。

林が「現象学的存在論」（phenomenological ontology）と呼ぶシステムの土台として、スタイン4303号は、インドの原典には見られない認識対象の四つの分類、即ち、名称（「名」）、特徴（「相」）、働き（「用」）、実体（「体」）を用いている。これらはプラマーナの対象、あるいは教説・証言・推論・（「二」や「不二」の）知覚等の「心の働き」と考えられている。言い換えれば、そうした側面は、理解の様式と相互関係的なのである。言語と「法」（ダルマ）の相互出現という点から、状況への本具の自由な応対（「方便」）において、「名称」と教えとの対応が意味を持つということをここに付け加えてもよいかもしれない。ブッダの三身の相い関連する特徴づけ、すなわち、実体（「体」）＝「法身／真如」、特徴（「相」）＝「報身」、働き（「用」）＝「応身、変化、教え」の三つもスタイン4303号の他の部分に見える。注目すべきは、スタイン4303号とスタイン613号の成立は、恐らく、『大乘起信論』（6世紀半ば、以下、『起信論』と称す）¹⁰とほぼ同じ時期であるということである。よく知られているように、これにも「体」「相」「用」という分類が用いられているのである。

林は、プラマーナの実践とその対象との対応について修道の道程を詳しく述べている。

上に示した認識対象は修行の進展に従って順番に並べられている。つまり、人が最初にその実践を行う時、言葉で伝えられてきた教えを学ぶ「信」の階位から始める。そして教えを学んだら、第二の理解の段階、つまり、「解」という階位に入り、客体の特徴（「相」、lakṣaṣa）を理解する。第三段階、つまり、「行」という実践の階位において、人は推論を通して原理（「理」=真如）の働き（「用」）を理解するようになる。修行の最終段階、つまり、実体験（「証」）の階位において、人は、真理（つまり、「真如」）と同一視される実体（「体」）を直接的に認識できるようになる。「名」は、最初の段階における教えを通して認識されるものとして信仰の対象と見做され、「相」は、第二段階における証言を通して知られるものとして理解の対象と見做され、「用」は、第三段階における推論を通して知られるものとして実践の対象と見做され、「体」は、最後の段階における即時的知覚を通して知られるものとして実体験の対象と見做されている⁹。

林は、地論宗の図式はアビダルマにおける対象物（「法」）の階層的分類と基本的な性格を共有していると論じている。即ち、それらは禅定の習熟度と対応関係にあるものとしてのみ理解できるというのである。言い換えれば、対象は「心中に」存在することもないし、定まった形を持ってもないのである。林は、この点について、スタイン4303号と『法界図』として知られる敦煌文書に類似が認められることに注目している¹⁰。その図式は異なっているが、いずれも、ある種、救済論的で不明確な理論を展開しており、認知形式や現われる環境には相互補完的なものがあるとされる。淨影寺慧遠（523-592）が『大乘義章』で述べるように、「ブツダたちが住する場所は彼らの状況によって一定ではない（「不定境故」）。それはつまり、もし[何かしらの]身体があれば、それに伴って[何かしらの]国土がある、ということなのである」¹¹。

地論宗の注釈家においては、プラマーナに根ざした修道は、林が「全体的」（holistic）と呼んだ方法（それはまた「頓悟的」（subitist, sudden）

とも呼んでもいいであろう)によって補完されていた。彼らは、如来蔵の「本性の空」への注目と、妨げるもののない縁起(「縁起無礙」)とを一本化したのである。相互に異なる種類と段階のプラマーナの修行、ならびにそれに対応する認知形式は、それらに共通する「融通無碍の無自性」へと解消されている。これは確かに後世の中国華嚴と禪における発展を予期させるものである¹²。

林は、原因と結果、あるいは「縁照」(二元的啓発)と「体照」(自己啓発)に基づく分析的構造を論じる中で、敦煌地論文献に見られるもう一つの思想的革新に光を当てている。これら二つも「漸」と「頓」に対応するものである。原因の視点からは、二元論方法を用いての真理の実現は、修行の階梯とともに前進する。しかしながら、これは同時に、全ての衆生の本性あるいは実体(「体」)としての「法身／如来蔵」の自己実現(「体証」)でもある。

林は、これらのテキストで採用されている特異な変容、つまり、「真如」がもつ、原因として働くという属性を強調している。

この統合においては、働くこと(「用」)のできる実体(「体」)としての真理(「真如」)概念に特別な注意を払わなければならない。大乘仏教哲学によれば、真理(「真如」)は絶対的なもの(「無為」、*asamskṛta*)と見做されており、それは取りも直さず、影響力を行使して原因となることができないということを意味する。しかしながら、スタイン4303号においては、真如そのものが生み出す力である(「自体顕用」)かのように述べられている。このような思想はインド仏教には認められないので、この理論的な動向は、中国的思考の実例であると言える。更に重要なことは、この動向が、スタイン613号や4303号と同時期の成立と見られる『起信論』というシナリオで描かれた「中国的仏教」という物語の全体を予告しているということである¹³。

林は、「縁照」と「体照」という二分法は、6世紀後半の地論宗の著作に共通すると断じ、慧遠の『大乘義章』の中から、瑜伽行派の説が変化した例を挙げている。更に彼は、慧遠の『起信論疏』の中のこの二分法について、「絶対的観念論」、あるいは真理の自覚の一形態であり、衆生が自己啓発を行う「先験的／存在論的」な基礎としての真心、法身、如来蔵と同義であると理解している¹⁴。

ここでは明らかにヘーゲルとの類似が示唆されているが、林はまた、地論宗に特有の原則として、真如が原因存在で媒介となると主張しながらも、地論宗の「体照」を単純に（そして伝統に沿って）概念化されない認識と理解すべきか、それとも、スタイン4303号の記述を「体」が「用」として現われる（つまり、原因的な存在であると主張する）という意味に解すべきかは決定できないと述べている。しかし、彼はどちらかといえば後者に傾いている。というのは、彼は次のように述べているからである——「これらの説明によって我々は、真理の認知は真理の自己認知を通じて達成されると結論づけることができる。真理は「心」と区別されないけれども、真理は真理自体の自己啓発（「体照」）なのである」¹⁵。

林は、後に禅宗や他の中国仏教で洗練されることになる地論宗の思想の特徴と実践とを深い洞察のもとで論じている。しかし、地論宗の注釈家たちが試みていた、複雑でダイナミックな融合に対して、彼のように「絶対的観念論」というレッテルを貼るのは適切ではない。ヘーゲルが精神の根本的な合理性を求めたのとは異なり、林が述べているのは、暫定的なものである修道を秩序づける基準として使える有効な知識の方法についてである。プラマーナは基本的な「方便」(upāya)の一つである。しかし、それは「心」の根本的機能、あるいは突出した存在論的な特徴であると大書されるようなものではない。むしろ、原因としての自己啓発的な「実体」の働きは、依然として「空」であり、二元性を欠いた認識「それ自体」である。

また、スタイン4303号の結論部分では、修行者たちが必要とする体験を

正しく評価する基準を提示することがプラマーナの実用的な機能として強調されている。プラマーナと認知形式と教義を関連づけることで、その媒介となる禅定の状態を通して、修行では容易には避けがたい主観的な思い込みを除くことができた。林が述べるように、「これらは、今も昔も多くの宗教的な修行者に関連する問題である。なぜなら、よく知られているように、虚偽の「悟り」という宗教的スキャンダルがしばしば起こるからである」¹⁶。

林は、地論宗におけるプラマーナの特徴を二つに纏める形で結論を述べている。その第一は、教義論争において、「量」という用語を使うことに関心があったようには見えないということである。彼らの関心は、彼らが追求していたブッダへの道における認識論と認知経験の形式を関連づけることにあったのである。第二は、認識論と如来蔵は、自己啓発（「体照」）としての「頓悟」において、法身の働きとして統合されるということである¹⁷。林による地論宗の認識論の特徴づけは、かくして後世の禅や華嚴における展開との関連をよく示している。

Ⅱ. 文献以外の言説と窺基（632-682）によるプラマーナの用法

この節では、桂紹隆の簡潔で啓発的な論文「窺基の『成唯識論述記』のアポーハ論」（“The Theory of Apoha in Kuiji's Cheng weishi lun Shuji.”）について論ずる。桂は、ディグナーガ（480-530頃）のプラマーナの改革における「アポーハ」（排除／否定）理論と玄奘の弟子の窺基（632-682）の『成唯識論述記』におけるその用い方の関係を明らかにしている。

桂は、窺基の論点には依拠したと考える文献がないことから、恐らく、玄奘がディグナーガの理論を講義したのであろうと説く。我々の目的にとって、これは重要である。なぜなら、それは「雪についた足跡」のようなもので、地論や唯識の言説がそれを通して華嚴や禅といった新しい潮流

に影響を与えたかも知れないコンテキスト上の儂い文献外文化の痕跡だからである。この論文の次の節において、私は、神会がプラマーナの「現量」と「比量」を相対主義的な方法で用いようとするのを取り上げる。その動きは、認識論的テキストの何らかの形式的伝承、あるいは研究よりも、展開しつつある言説共同体に由来したものであったかも知れないのである。

桂は、最初に、ディグナーガの初期と後期の著作を比較しながら、対論と認識論という二つのインドの伝統を彼が統合したことを明らかにしている。ディグナーガの後期の著作、『プラマーナ・サムッチャヤ』(Pramāṇasamuccaya、『集量論』)とその自注¹⁸におけるディグナーガ独自の革新は、知覚 (pratyakṣa、「現量」) と推論 (anumāna、「比量」) の二つだけを有効な認知を成り立たせるものだとしたところにある。文献的な、あるいは人づたえの証言は、以前は、当然の権利として一つのプラマーナと認められていたが、推論の補助的な形となってしまったのである¹⁹。

桂の関心の中心は、『プラマーナ・サムッチャヤ』第五章の「アポーハ」(排除／否定)理論にある。この理論は、それらに共通する相対主義的で他者依存的な機能を強調することによって、多様な認識の二元的意味を統合する上で重要な働きをする。アポーハは、暫定的に確かな知識を確立するという働きである——「他者の「排除／否定」(anyāpoha / anyavyāvṛtti)、それは実際のところ、一般的な概念的認識 (Vikalpa、分別) と同様、推論と言葉による証言に共通する特徴である。換言すれば、言葉による証言と他のプラマーナは推論のカテゴリーに含まれるのである。なぜなら、それら全ては「他者を排除する」という同じ機能を共有しているからである」²⁰。

桂は、初めは、中国語版の『プラマーナ・サムッチャヤ』とその自注が存在しないので、アポーハは、中世の中国の学僧たちには知られていなかったと推測していたが、他の資料の記述を研究する中で、ディグナーガの理論の痕跡を窺基の著作の中に発見したと述べている。彼によれば、これは、

「玄奘はP S やP S V を中国語に訳さなかったが、窺基が師の著作を解釈する際に、その理論が使えるように、講義の中で、アポーハ理論を含むディグナーガの重要な理論のいくつかについて説明したことがあった」²¹ということを示すものなのである。

アポーハは、「言語による指示」に対する探究を示すものであり、従って、それは推論である。そして、そのことが、他者の排除に依存するあらゆる指示物に光を当てる——つまり、どんな「これ」も、「それ以外」との関係で精神的に構築されるのである。彼の先輩たちとは対照的に、ディグナーガは、「普遍性」(jātidharma) の本質は、真実存在に属するのではなく、他の虚仮なる存在を排除することで得られる、虚仮なる存在の一般的特徴を示すものだという主張を行った。直接知覚(「現量」)は唯一のものを知るが、一方、一般、あるいは普遍は推論(「比量」)で知られる。ディグナーガは、「言語的／概念的」な認識は全て、この差別的なやり方で機能し、「これ」を「ほかのものではない」という関係で捉えると考えている²²。

桂は、その後、窺基の『成唯識論述記』中から、ディグナーガの理論を知っていたことを示すいくつかの文章について概観している。彼は、次のような要約によって、アポーハ認識論にそのまま合致する点、変形させられている点の双方を示しつつ、この論文を終えている。

1. 窺基は有効な認識の方法(「量」として、知覚(「現量」)と推論(「比量」)の二つがあり、前者が「特別な特徴」(「自相」)をその対象とし、後者が「一般的な特徴」(「共相」)を対象とすることを知っていた。
2. 窺基は、「共相」を「他者の排除」(遮餘)と定義し、推論、ならびに言語による認知の両者は、他者を排除するがゆえに共相をその対象とするが、他者の排除は、推論と言語的認識も含めて、概念的認識が持つ一般的な性格であり機能であるとしている。
3. ある物体の自相、あるいは物それ自体というものは概念的認識の及ぶ範囲を超えているから、どのような言語的な指示(「言説」)によって

も表現できず、共相だけが言葉で表現できるとした。

4. しかしながら、究極的な見地から言えば、共相ですらどのような言説によっても表現されえないとするが、この思想は、恐らく、ディグナーガやその他のインドの佛教論理學者たちには認められなかったであろう。
5. 窺基は特殊と普遍の違いを、あたかもヴァイシェーシカ学派のカテゴリーのヒエラルキーにおけるがごとくに、互いに関係するものとして理解していたようである。この理解もまた、ディグナーガには認められなかったであろう。というのは、彼にとって普遍的な特徴のみが互いに関係を持ち、また、ヒエラルキーを成すからである。いずれにせよ、窺基が、言語的、概念的認識について論ずる時に、仏教的な「法」（ダルマ）のヒエラルキー的構造に言及しているという点は重要である²³。

桂による窺基の著作の要約は、一つのコンテキスト、つまり、玄奘が異世界から来たテキストと対論に対して仲介者兼解釈者の役割を果たすというコンテキストにおける個々の言説の鳥瞰を与えてくれる。そのインパクトと玄奘の弟子たちの活動の跡を辿ることは私の研究範囲を超えてしまうが、初期禅における重要な実践的探究に照らすと、この一つの素敵な事例が刺激に富むものであることに気づく。

「他者の排除」への注目は、或る意味では、全ての「対象／意味」が意識下の二分法的プロセスの産物であることを理解することであり、そのプロセスとは、無住や他の初期禅宗の唱道者たちが聴衆たちにそれを「見抜け、直接に」と教えた「差別的意識」（「分別」、あるいは「心意」）のことに外ならない。プラマーナの表現で言えば、これは「現量」という方法で「見性」ということであつたであろう²⁴。『歴代法宝記』において無住は、常に「無念」は「定義的／排他的」な相反物の全てを超越する、あるいは潰すものだと称えており、それは「直接知覚」でなければ無意味

であるという。こうして、我々は『歴代法宝記』の中に、例えば、「生じもしないし、滅じもしない」のような、相互排他的な否定表現の組合せを見ることになるのである。

もちろん、これはそれに追隨するもの全てが共有する般若の言説の重要な特徴である。しかし、地論宗の修道の見取り図としてのプラマーナの用法のように、「アポーハ」と「無念」は、特定の当為的で救済論的な文脈で用いられている。それは、行為の中で捉え、従って、差別的「唯識」を消滅させようとする着実な試みなのである。禪が「不生」に重点を置くのは——次の節で我々はそれを辿ろうとするのであるが——心が絶えず作り出す、推断的に仮構された幻想的普遍（物象化）を「行わず、私物化しない」という永遠の能力を別の形で表明したものと見える。

Ⅲ. 『定是非論』と『歴代法宝記』におけるプラマーナの用法

A. 神会の修辭法

神会は「北宗」の実践を二元的で客塵煩惱を除去しようとする無意味な努力であると公然と非難したことで知られている。この主張を説くために、神会は、瑜伽行派、天台、如来蔵の教義から引用と要約を行っている。彼は、いわゆる「清浄禪」は、それが智慧と妄想の相違に着目する限りにおいて逆効果であって、その区別そのものが迷いにほかならないと主張している。神秀とその後継者たちがそのような修行観を主張しているという神会の告発は、実際には疑問が持たれている²⁵。

神会の説く「頓悟」と「仏性の実現」という教義は新しいものではなかったが、彼はこれらを「法」の歴史的命運と「聴衆の個人的な悟り」とが直面する危機という文脈の中で捉えた。北宗を犠牲にすることで、切迫感を高めたのである。神会の対論の記録には、人格攻撃を交えた教義論争を見ることができる。神会の戦闘的な論法は、仏教的救済論における一種

の「文化的革命」を引き起こした。ベルナール・フォール (Bernard Faure) は、これを「即時性という修辞法」(rhetoric of immediacy) と呼び²⁶、ジョン・マクレイ (John McRae) は、その効果を、暗黙の「修辞法的浄化のルール」(rule of rhetorical purity) に沿った二項対立を避けるための目くらしだと説明した²⁷。

これらの修辞法的戦略は、禅文献において、「言葉で行う」、いよいよ複雑なゲームを構築し、そこでは、あらゆる機会を利用して維摩詰を演じるようになった。禅の正統が辿ったこうした行方を調査しつつ、フォールは、「即時性という修辞法」の進展に伴い、従来の方法の否定、あるいは転換などのさまざまな影響が見られたことを明らかにした。彼は、この修辞法が持つパラドックスの脱構築を行ったが、それは、禅に特徴的な慣用句が、中間的な段階と実践が持つ全ての媒介的機能を否定するためのものだったという理解に基づいている。

言い換えるならば、本具の仏性を直ちに実現できるという禅の論法は、あらゆる修道論を含む、暫定的な真理と段階的な実践とを排除しようとする試みなのである。フォールは、この結果、ブツダや菩薩よりも禅師の方が、時として奇妙な形の帰依・描写・贖罪の対象となるという「抑圧されたものの再帰」(return of the repressed) が様々な形で現れたと主張している。彼によれば、即時性という修辞法は、古くから仏教徒の文章に特徴的であった階層性や多数性に対する否定願望を更に拡張したものであったのである²⁸。

B. 『歴代法宝記』

『歴代法宝記』は、神会以降に書かれた最初の著作の一つで、強い宗派性を示しつつ、この修辞法を各所で用いている。『歴代法宝記』は780年頃に保唐宗の祖である無住(714-774)の弟子たちによって四川省で編集された。無住の反道徳的な説法は、辛辣な批判や否定神学的な表現によって、因襲的な宗教実践を打倒しようとしている。無住は、繰り返し「無念」の

即時性を説くが、一方で世俗的な心に由来する苦しみを生き生きと描き、暫定的なものとして瞑想の実践を勧め、即時性という修辞法がそれを最終的に浄化するとしている。無住は、意味ありげに、自分を「頼れる友人」（「大良縁」）であると述べている。

同時に、『歴代法宝記』の著者は、無住の教えに対して、仏性の即時性への媒介の道が失われたことによる矛盾への憂慮を顕現させるという、歴史的な背景を作り出した。彼らは、神会の修辞法によって生じた、「誰にも内在する真理を、なぜ、また、どのように聴衆に説くのか」というジレンマについて神会自身に語らせようとしている。後の禅宗文献では、ほとんど全ての禅師たちがこのパラドックス（なぜ菩提達摩は西方から来たか）を拈提することによって実力を示さなくてはならなくなったが、8世紀後半においては、これはまだかなり新鮮なものであった。

『歴代法宝記』の著者による神会の描写は、二律背反的である。神会に関する部分は、彼の有名な説法について述べることから始まっており、「二諦」的な言葉で神会に自身の究極的な真理について語らせている。彼は「自力での実現」について語るが、『歴代法宝記』の著者は、その一方で、弟子たちにどのようにすればよいかを教える責任も神会に負わせている。彼らの説明によれば、神会は、「頓」という言語表現を推奨しただけでなく、道徳的实践と瞑想とを媒介する内在的で曖昧な場をも切り開いたという。

東都〔洛陽〕の荷沢寺の神会和尚は、毎月、〔戒〕壇を設けて人々に説法を行い、「清浄禅」を打倒し、「如来禅」を打ち立てた。彼は直接体験と言語表現を強調した。つまり、戒・定・慧を尊重し、言語表現を否定したりはしなかった。彼は言った、「現に今、私が話しているのが、そのまま戒律（道徳的修行）であり、現に今、私が話しているのが、そのまま三昧（瞑想）であり、現に今、私が話しているのが般若（智慧）なのである」。彼は無念の法を講じ、見性を説いた²⁹。

この言葉は、少なくとも禅師が「不二」を語るという行為を正当化しており、神会の『壇語』の教えの影響が見てとれる³⁰。しかしながら、『歴代法宝記』の著者たちは、無住以外の禅師たちを持ち上げては貶めるということを繰り返しており、上の引用に続く一節では、神会が不利な立場にあることを示そうとする。即ち、神会は、「それを〔十分に〕説明する人が外にいるから、私は敢えて説明しない」³¹と述べて、南宗における華やかな地位を無住に譲ろうとするのである²⁵。

『歴代法宝記』の著者たちは、『定是非論』に記録された神会の回答の一部を変形させることによって無住の出現をドラマチックに表現している。『歴代法宝記』の著者たちは、神会に帰された対論を、本来の文脈から取り出し、それを大きく変形させることによって、無住を顕彰するための土台を作りあげたのである。

C. 『定是非論』

神会の「北宗」批判で最も有名なものは、滑台の大雲寺で732年に行われた無遮大会でのものである。彼の弟子の獨孤沛が述べるように、「菩提達摩南宗定是非論」と題された作品には、滑台だけでなく、それ以前の機会に質問者に答えた内容をも含んでいる³²。

『歴代法宝記』によって取り上げられた一節は、神会と彼の質問者、崇遠法師との間で行われた有名な対論である。「自分は十地の菩薩である」とする神会の主張を崇遠が咎め立てている。崇遠は、「もし神会の言う通りなら、無数の身体を仏国土に現わすことができるはずだし、また、聴衆に神変を示すことができなくてはならないはずだ」と述べている。

そこで、神会は『涅槃経』を引用して、「自分は、ブッダに最後の食事を施した貧しい在家信者、チュンダ（純陀）と同じだ」と主張する。ブッダは、チュンダの身体は普通と変わらないが、その心は自分と同じだと認めたとされている³³。その後、神会は、自分の優越を示そうと崇遠に「仏性を見たか」と尋ね、崇遠は「見ていない」と答える。神会は「仏性を見

ることは不可欠であるから、崇遠は『涅槃経』の講義をすべきではない」と言う。崇遠が神会に「仏性を見たか」と尋ねると、当然のことながら神会は「見た」と答えている。崇遠は尋ねた。

「あなたはそれを推論（「比量」）で知るのが、それとも直接に（「現量」）で知るのが。

和尚は答えた、「私は推論（「比量」）で知る」。

「法師は」彼を問い詰めた、「類比（「比」）とは何で、判断（「量」）とは何なのか」。

和尚は答えた、「「類比」はチュンダに比較され、「判断」はチュンダに等しい」。

崇遠法師は言った、「あなたは本当にそれを知っているのか」。

和尚は答えた、「私は本当にそれを知っている」。

崇遠法師は尋ねた、「それを知るためにどうするのだ」。

和尚は答えた、「何もしない」（「無作勿生」）。

崇遠法師は黙ってしまい何も言わなかった。和尚は相手が黙ってしまい、自分が言ったことが分からず、もう何も尋ねようとしないうのを知った³⁴。

この一節では、その内容を理解するために、熟語をその要素へと分解するという、よく見られる注釈学的方法が採用されている。しかしながら、この対論が提起するプラマーナの区別についての理解は曖昧である。最初に神会は、自分が心はブッダとおなじだが、身体は普通の人間であるチュンダのようだと主張している³⁵。しかしながら、彼はその後、ブッダの直接知覚とは異なり、媒介する中間のプロセスを伴うはずの推論によって仏性を見ると主張している。しかし、方法論に関する崇遠の質問への回答においては、神会は再び「頓悟」という高い地位に立って、何らかの特定のプロセスには関わらない、つまり、推論ではなく、ブッダの「不二」の知覚であることを仄めかしている。

神会が論拠をプラマーナから『涅槃経』のチュンダへと一挙に変更したことには、ある種の歴史的な辛辣さを認めることができる。この論文が述べんとする範囲を超える問題であるが、我々がこれまで問題にしてきた「直接知覚」というものは、禅の革命とは方向性を異にするものの、重要性ではそれに匹敵するインドで起きたある思想的転換に発するものである。ディグナーガが推論と知覚の認識論的分析方法を開発し、聖典解釈学の価値を切り下げたとき、それは権威の源泉を經典に求めることを減じようとする意図をも含んでいた。有効な認識を妄想から区別する心的プロセスを論理的に分析すれば、ある種の現象学的即時性を展開することになる³⁶。聖典解釈学から認識論への転換は思想的な開放であると見做されていた。しかし、今度は、彼らの注釈学的伝統が禅宗の批評家からは単なる無駄な議論と見られるようになった。皮肉にも、ディグナーガの後継者を自認する者たちは、壮大な解釈学的欺瞞だとして初期の禅宗の弾劾の対象になったのである。ところが、初期の禅の急進派たちは、逆に聖典——そのほとんどが大乗經典や中国撰述の偽文献ではあったが——への依拠へと戻っていったのである。

D. 再び『歴代法宝記』へ

チュンダについての『定是非論』の対論を改変した『歴代法宝記』のそれに話を戻そう。そこでは、神会に全く異なる役回りを演じさせている。

[遠法師は] 更に尋ねた、「どのような方法で〔仏性を〕知覚するのか。知覚は目によるのか、耳や鼻などによるのか」。

会〔師〕は答えた、「知覚は定量化できない。知覚は単に知覚するだけである」。

[遠師が] 尋ねた、「あなたはチュンダと同じように知覚するのか」。

会〔師〕が答えた、「私は推論（「比量見」）によって知覚する。類比（「比」）は「チュンダに比較」され、「判断／知」（「量」）は「チュンダに等しい」。

私は最終的な結論を述べようとは思わない」³⁷。

この一節においても、神会は推論と直接知覚について曖昧さを示しているが、ここでは、それは「不二」の確信というよりも疑念の表現となっている。『定是非論』における神会は、その深い思想と素早い回答によって崇遠に当惑されているが、『歴代法宝記』では、神会は訊問に答えるだけで、自分が到達した境地について断定的な陳述をすることを避け、無住による真実の法と伝衣の相統を予言する言葉を述べている。この意味で、神会は、彼が慧能の袈裟を持っていないということを三回も繰り返して述べるという役回りを演じさせられている。これは明らかに『歴代法宝記』の著者にとって最も重要な点である。ここに宗派的な動機があることを細々と論ずる必要はないが、このことが精妙な救済論の問題を欠くことを意味するわけではない。

後世の禅宗では、「教外別伝」と自身を規定するが、『歴代法宝記』では、権威の根拠をどこに求めるかに関して、注釈学的技法と「頓悟」の持つ明瞭な即時性（並びに「宿命」³⁸）との間に未解決の矛盾が存在している。注釈学的な技法が持つ権威に対する『歴代法宝記』の戦いを更に詳しく説明するために、別の一節を見てみよう。そこでは、知覚方法に関する認識論的な批判を行う僧侶が挑んでいるのは、神会ではなく無住である。『定是非論』での対論と同様、特殊な技術に携わらないという意味での「しないこと」が極めて重大な問題となっている。

その時、義浄師、処黙師、唐蘊師がいた。彼らはみな恵明禅師の弟子であった³⁹。彼らは和尚と一緒に過ごそうとやって来た。

和尚は尋ねた、「阿闍梨たちよ、どのような経論を講じてこられたのか」。唐蘊師は答えた、「『百法論』⁴⁰を学び、僧侶たちにそれを講じました」。

和尚は彼にそれについて説明させた。唐蘊は答えた、「内側には五種の無為があり、外側には五つの有為があり、それらに全ての法は包摂される」。

和尚は『楞伽經』を引用しながら言った、「智慧のないものたちは、すぐに有為と無為を区別する」⁴¹。「修行者は区別を起こしてはならない」⁴²。「あらゆる聖典は欺瞞的な概念を述べているが、結局のところ、何も〔単なる〕呼称から離れられない。もし、言葉による説明を超越するなら、説明すべきものなど何もない」⁴³。

唐蘊は義浄師に言った、「阿闍梨よ、どうか次に尋ねてください」。それで、義浄は和尚に尋ねた、「禪師よ、どのように（「作没生」）⁴⁴坐禪を行うのか」。

和尚は答えた、「何もしない／生み出さない」（「不生」）こと、これこそが禪である」。

義浄は、自身それが理解できなかつたので、処黙に尋ねた、「これは、どういう意味だろうか」。処黙も理解できなかつた。返事の代わりに、彼は義浄師に別のことを尋ねるように言った。

和尚は、彼らが理解していないことを知り、義浄に尋ねた、「阿闍梨よ、どのような経論を学んでこられたのか」。

彼は答えた、「私は『菩薩戒』⁴⁵を学んできました。僧侶たちにそれを講義してきました」。

和尚は尋ねた、「戒の本質は何であり、その意味は何であるか」。

義浄には答えるべき言葉がなかつたので、急に悪口を言い始めた、「分からないのではなく、あなたを試そうとただけだ。あなたのような「禪」、つまり、「実行しないこと」（「不行」）などというものは大嫌いだ」。

処黙もそれに同調して言った、「あなたの鈍くさい「しないこと」（「不作」）など嫌いだし、[あなたの] 麻痺させるような「実行しないこと」（「不行」）など嫌いだし、[あなたの] 怠惰な「しないこと」（「不作」）など嫌いだし、[あなたの] だらしない「入らないこと」（「不入」）など嫌いだ」⁴⁶。

道徳的な努力（「工夫」）は、伝統的な中国の伝記や小説の中ではおなじみのモチーフであるが、狭量の権威者が慌てふためくこの描写は、特に致命的である。というのは、品行の問題や、研究と実践の成果が対論の核心

にあるからである。自制できない僧侶たちは律の面で尊敬に値しない者の代表であることを暴露してしまうくらいなのであるから、まして法身の理解など言うまでもないことである。回答において無住は、その僧らを次のように責めている——「あなたがた阿闍梨は、髪を剃っており、法衣を纏い、「仏弟子である」と自称しているが、沙門の法を学ぼうとはしていない。沙門という獅子ではなく、野良犬のようだ」と⁴⁷。

我々は、神会と崇遠との仕組まれた対決の中で、神会が、「現に働いている／直接的な」知覚が「何もしないこと」（「無作勿生」）であると主張するのを見てきた。同様に、この一節では、無住は、具体的にどのように（「作没生」）実践を行うかという問題と、実践と知覚の間にいかなる区別も「しない、あるいは働かさない」（「不生」）という禅の実践との間にある乖離をあからさまに示すのである。

IV. 無住の批判者に『起信論』を用いて答える

上の一節は、反道徳的で反学問的な修辞法によって従来の権威を禅が着々と奪いつつあることに対する僧侶たちの憂慮に対する公式の回答であった。よく知られているように、無住と彼の師と見られている朝鮮半島出身の無相（684-762）は、戒を拒否したとして批判されている。しかしながら、この場合は、単に「拒否」というよりもう少し複雑である。

無住の代表的な教えの一つは、「無念の時には、無念もない」であり⁴⁸、彼の戒律についての教えは、真の無念の実践において戒は完全に実現されているということであった。彼は言う——「妄念が生じないときには、塵から遠ざかって悟りと一つになるが、これこそが戒律の達成である。念が生じないとき、これこそが「究竟毘尼」であり、念が生じないとき、これこそが「決定毘尼」であり、念が生じないとき、これこそが心識を全て破壊することなのだ」と⁴⁹。

無住が行った区別は、『決定毘尼経』によるものである⁵⁰。「決定毘尼」

とは、犯戒を避けるための律の便宜的利用のことであり、「究竟毘尼」とは、律の究極的な見方、つまり、全ての「法」（ダルマ）の根本的な清らかさのことである。禅宗における頓悟主義的主張の高まりを受けて、無住の教えの重点は、どんな「心智学的閉塞」（psychosopic closure）⁵¹も一切存在しないということにあって、その閉塞がないからカルマ的行為（戒）を「拒否」してもよいということには置かれていない⁵²。

これは間違いなく、『涅槃経』や他の如来蔵文献の中で説かれている「反転」（inversion）という煩惱除去の方便と同種のものである。つまり、物象化こそが問題であり、唯一の純粹意識という概念に執着することが、どんな無自覚の二元論にも劣らないくらい重大な問題なのである。これは、『成唯識論』における玄奘の警告でもあった。彼は言う——「心識の外に、真実の實在（「実有」）をもつ知覚の対象（「境」、viṣaya）があるという誤った執着に反対するために、我々は、唯一の存在は識であると言う（「説唯識」）。しかし、唯識が本当に現実的なもので実在するという考えに囚われるのであれば、それは外部の知覚対象に囚われているのと同じである。……」と⁵²。

保唐宗の実践への批判を検討することで、これと同類の煩惱除去の反転が同時代人によって誤解されたことを明らかにすることができる。圭峯宗密（780-841）は保唐宗の実践をニヒリスティックな心の断滅（「滅識」）と批判したが、これは恐らく、神清（814年没）が保唐宗の実践を心の滅却（「心滅」）と批判した影響を受けたものであろう⁵³。しかし、『歴代法宝記』を注意深く読むと、関連する用語である、「心」や「念を生じる」などの用語が使われる場合、それが意味するのは、種々の「意識」とそれらが持つ一連の私物化の働きなのである。彼の言わんとする内容は唯識の枠組みの中にある。つまり、もしも現象をそのままに、あるいは、本当に唯識そのものとして、差別的に捉えることがなければ、カルマ的な重荷は存在しないし、経験もされないのである（即ち、「究竟毘尼」に当たる）。

保唐宗の方法への批判において、神清と宗密は、保唐宗が一般に承認さ

れている修行を行わないことに焦点を合わせ、それを「反修行」、即ち、執着であり、条件付けられたもの（「有為」）であると見做している。これはもっともなことである。形に囚われるべきではないとする無住の教えは、戒律の暗誦などの一般的な僧院の実践について、保唐宗の弟子たちが「無作」であることにはっきりと例示されていたのであるから。しかし、無住の説法は、この形式的実践の放棄の基盤を、「無念」の「不二」性、つまり、「すること／しないこと」、「するわけでもしないわけでもないこと」、「するとともにしないこと」に置いている。

『歴代法宝記』は、ニヒリズムであるという告発を支持するような言葉、例えば、「あらゆる心識を破壊する」（「破壊一切心識」）などを使用している。それは、上で引いた律に関する無住の主張の中で用いられており、また、『歴代法宝記』そのものの副題としても用いられている⁵⁴。「心滅」という概念は、『歴代法宝記』の中で繰り返し用いられる『起信論』からの引用である「心が生じると種々の法も生じ、心が滅すると種々の法も滅する」（「心生即種種法生。心滅種種法滅」）⁵⁵の中にも現れる。

『起信論』の文脈に注視することには十分な意味がある。というのは、この一節は非常に強い影響力を持ち続けていたことが知られているからである。中国で作られた『起信論』は、真正なインドの翻訳文献中に矛盾なく位置づけることが難しい、疑似瑜伽行派や如来蔵の専門用語や概念の典拠として広く用いられることになった。『起信論』の最も注目すべきことの一つは、アーラヤ識に二つの側面があるとする説である。『唯識三十頌』に基づけば、アーラヤ識は、通常、「蔵識」として理解され（第八識）、マナ識は、持続する主客具体化の識（第七識）とされ、意識は、概念的な対象を私物化する中で自然に生起する心の識（第六識）である。しかし、『起信論』は、アーラヤ識の真実性の側面を如来蔵と結びつけた。アーラヤ識という概念を紹介するに当たって、その二つの面について論じ、単に輪廻を引き起こす転変の「種子を蔵するもの」と定義づけているだけではない。アーラヤ識は、輪廻を引き起こす識の転変と如来蔵という二つを結びつけ

る枢軸的基盤であると説明されているのである⁵⁶。

無住が引用する『起信論』のこの一節の原文では、心はそれ自体が持つ虚妄なる自己執着の原因であると主張している。その一節が説くように、「破壊」されるのは、チッタ（「心」、ア－ラヤ識の輪廻を生み出す面）、マナ識（「意」、自意識）、意識（「意識」、心の識）という三つの機能を持つ「心」である。換言すれば、相互に連動する認識論的な習慣が除かれ、取り除きうる存在論的な基礎、あるいは最後の基盤がなくなるのである。

従って、三界は虚妄であって唯心の作ったものである。心を離れては、六つの知覚の場は存在しない。これは何を意味するのであろうか。全ての法は心から生起し、欺瞞はそれによって生じ、全ての区別は、その区別を行っている自分の心以外には存在しない。心は心を知覚することはなく、捉えう特徴はない。世界の知覚される領域は、衆生の無知と虚妄な心が基礎となって維持されているということを知らねばならない。従って、全ての存在は捉えうような実体のない、鏡の中の像のようなものであり、それらは心だけの〔それゆえ〕誤ったものである。心が生じると種々の法も生じ、心が滅すると（「心滅」）、種々の法も滅するのである⁵⁷。

これこそが無住が「心滅」を語った背景である。様々な理論化が行われた6世紀から、禅宗の「頓悟」が正統となった8世紀までの間、『起信論』は、「修辞法的な浄化」と「不二的なしないこと」との双方を注視つつ、瑜伽行的如来蔵思想の道標としての役割を果たした。複雑で専門的な瑜伽行派的な唯識的探究に対する研究と実践は衰えていった。そして、知覚の暫定的な面と究極的な面の双方が、いつのまにか「無念」へと集約されていった。

V. 『歴代法宝記』の問答に見る直接知覚

注目すべきは、『歴代法宝記』中の、パトロンであった將軍、杜鴻漸(709-769)と無住との対論を伝える一節は、悟った心が現象を知覚する方法が中心となっているという点である。杜は、無住が中庭の正面にある樹木をどのように知覚し、また、カラスが鳴くのをどのように聞くかについて尋ねる⁵⁸。この教義的問題は、神会の『壇語』において次のように取り上げられていたものである——「無念を得たものはちゃんと見聞覚知を行っているが、それと同時に空寂であることこそが、戒と定と慧の実践なのである」⁵⁹。

神会は、無念が感受や知覚や概念化といった通常的人間的要素を遮断しようとするものではないという実践的な面を強調したが、杜鴻漸への無住の回答はやや二元論的であるように見うけられる。先ず、彼は出世間智の力を強調し、その後、世俗的な見方と究極的な見方は区別されねばならないと主張する。皮肉なことに、杜鴻漸の回答は、無住のものより、後代の禪宗に近い。彼は、出世間の見方を説く機会を与えた後で、世俗的な見方について尋ねることで、形勢を逆転させており、無住と遊んでいるかのように見えるのである。無住が究極の段階へと後退し、また、彼がしばしば聖典を引くことは、後の公案的な文脈においては高く評価されなかったであろうが、彼は、真面目にも、「普通の心」(「平常心」)も「心を滅すること」(「心滅」)のいずれについても説いてはいない。

和尚は答えた、「この[今、あなたが突き止めようとしている]見聞覚知は、世俗的に見聞覚知を行っていることなのだ。『維摩経』に言う、「もし、あなたがひたすらに見聞覚知を行っているなら、それが見聞覚知を行っていることなのだ。法は見聞覚知を超えている」と⁶⁰。無念とは、見ないこと、無念とは、知らないことなのである。なぜなら、衆生が念を持っているから、暫定的に無念を説いているが、本当に無念であるときには、無念もないの

である」。彼は更に『金剛三昧経』の文を引いた、「最も素晴らしい覚者は、無念を生み出す（「生無念」）法を説いた。無念と無生の心（「無念無生心」）[については]、心は常に生み出され、決して消えることはない」⁶¹。

無住（あるいは、『歴代法宝記』の著者）がしばしば聖典の引用に頼っているということが、『景德伝灯録』⁶²や『仏祖歴代通載』⁶³などに見られる後代のヴァージョンでは、彼の対話が非常に違って見えることの原因であるのかもしれない。これらにおいては、杜鴻漸は無住の説法の単なる引き立て役に成り下がっており、その説法は、宋代の観念における典型的な禅の教説に近い。（『仏祖歴代通載』が基づいた）『景德伝灯録』のものは次のようなものである。

ちょうどその時、一羽のカラスが中庭の木で鳴いた。卿（杜鴻漸）は尋ねた、「師よ、これが聞こえますか」。「無住は」言った、「聞こえる」。カラスが飛び立ったので、卿は再び尋ねた、「これが聞こえますか」。「無住は」言った、「聞こえる」。卿は言った、「カラスはおらず、声はしないのに、どうして聞こえるなどと言うのですか」。その後、師は、聴衆に説法した、「世界に一人のブッダは逢いがたく、本当の教えは聞きがたい。あらゆる真理とともに聞きなさい。聞くことには聞くことはなく、聞くことの本質を妨げない。もともとそれは生み出されることがないのだから、それが消えるなどということがあるだろうか。音があるとき、それはひとりでに生じた汚れた音である。音がないとき、それはひとりでに消えた汚れた音である。しかし、この聞くことそのものは、音の生成に従うことはなく、また、音の消滅に従うこともない。もし、あなたがたが、この聞くことそのものに目覚めたならば、汚れた音のカルマ的な伝達から逃れられるだろう。その時、聞くことに生滅がなく、聞くことに去来がないことを知るだろう⁶⁴。

この対論は、二つの後世の資料における無住に関する情報の大半を占め

ている。このように、無住が「識を滅すること」を説いたかどうかという問題は、彼の教えの遥かなる残響のなかで繰り返し語られたのである。『景德伝灯録』の一節は、『歴代法宝記』の中の無住の教えのいくつかの面を反映し（また洗練させ）ている。『景德伝灯録』の編者、道原は、そのテキストそのものを直接引いてはいないが、杜鴻漸との対論以外のものも含んだ何らかの形の『歴代法宝記』を見ていたように思われる。ここで重要なことは、道原は神清や宗密による無住の教えに対する否定的な評価に同意していたようには見えないということである。彼は、無住が繰り返し説いた頓悟の主張、即ち、「心／感覚」の基本的な性質は消すことも汚すこともできず、その実現と共に、うわべだけのカルマ的な絡み合いは消え失せるという主張を伝えているのである。

VI. 結論

敦煌地論文献や『起信論』は、プラマーナ、如来蔵思想、瑜伽行派のテキストの要点を受け入れ、それを変容させようとした中国的営為の創造性を示す典型と言える。禅宗の「即時性という修辞法」が主張されるようになるまでに、中国の仏教徒たちは、何世紀もの間、数多くのこうしたテキストを研究し、また、膨大な量の独自の注釈を生み出した。この努力全体を生気あるものとして理解する鍵は、特定の集団では今もなお十分な意味を持つ、「媒介を持たない直接知覚とは、主観的推論プロセスによる見かけ倒しの「心智学的閉塞」の「本性」なのか」という問題であろう。

神会の語録や『歴代法宝記』には、「不二」の直接知覚を志向する新たな方法を作ろうとする取り組みを見ることができる。率直に言えば、彼らの修辞法は、しばしば、かなり下手くそで、不必要なほど好戦的に見える。それを彼らの論争的「対論」の自己優位性のせいにするのはたやすい。しかしながら、だからといって、今も昔と同様に、この下手な悪あがきが持つ重要な意味を理解しようとすることを憚ってはならないであろう。

「不二」的な修辞法のルールにとって必要となる「転換を伴う対論」は、必然的に相対主義的で力動的であり、それゆえ、戒律不要論と偶像破壊の具体化という危険を常にはらんでいる。後の禅師たちは、二義性を生かすための洗練された文学的な技法を発展させた。漸修の基礎としての頓悟の倫理学は、多かれ少なかれ制度化されていったが、一方で、禅宗の問答もまた絶えず洗練を加えていったのである。その間も、ブツダの直接知覚は、その土台を蹴散らすことが禅に特徴的な実践となったものの、依然として究極的基準であり続けた。

禅的なプラマーナとは、「信言量」（証言）と「教量」（教説）の二つは、「普通」（「平常」）の知覚であり、また「不二」の知覚（「現量」）において直ちに実現されるとする修辞法的な主張である。『歴代法宝記』において無住は、これが「魚が飛び跳ねるように生き生きとしたもの」（「活鱖鱖」）⁶⁵でありながら、「生まれない」（「不生」）ものであることを強調している。禅はあるがままの心であると同時に、「普通／ブツダ」の心でもあるという特徴的な主張がここに説かれていることを看取することができる。そして、この挑戦は、今もなお続いているのだ。

引用文献一覧

一次資料

『成唯識論』：玄奘（602-664頃）撰。世親の『唯識三十論』に対する注釈の翻訳と合採。大正31（No.1585）。

『成唯識論述記』：窺基（632-682）撰。大正43（No.1830）。

『大般涅槃經』：大正12（No.374）、四十巻本、曇無讖（385-433）訳。

『大乘大乘百法明門論』：大正16（No.31）、玄奘（602-664）訳。

『大乘起信論』：馬鳴に帰される6世紀の偽論。曇延（516-588）や真諦（499-569）などが著者として想定されている。真諦訳。大正32（No.1666）。

『大乘義章』：浄影寺慧遠（523-592）と慧休（547-646）撰。大正44（No.1851）。

『仏祖歴代通載』：1341年、念常撰。大正49（No.2036）。

- 『金剛三昧經』：大正9 (No.273)。7世紀後半に作られた偽經。
- 『景德伝灯録』：1004年道原撰。大正51 (No.2076)。
- 『決定毘尼經』：竺法護 (265-313頃)訳とされるが、恐らく5世紀初頭の成立。大正12 (No.325)。
- 『楞伽經』：大正16 (No.672)。
- 『歴代法宝記』：780年頃の成立。大正51 (No.2075)。
- 『菩薩戒經疏』：智顛 (538-597)撰。大正40 (No.1811)。
- 『菩薩瓔珞本業經』：別名『菩薩瓔珞經』。五世紀の初めに作られた中国撰述文献。大正24 (No.14785)。
- 『全唐文』：1814年、董誥ほか編。北京、中華書局、1983年。
- 『宋高僧伝』：988年、贊寧撰。大正50 (No.2061)。
- 『維摩詰所説經』：鳩摩羅什 (344-413)訳。大正14 (No.475)。
- 『瑜伽師地論』：無著撰。玄奘訳。大正30 (No.1579)。
- 『諸經要抄』：大正85 (No.2819)。

二次資料

- Adamek, Wendi L. (2007). *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*. New York: Columbia University Press.
- Aramaki Noritoshi 荒牧典俊, ed. (2013). "Jiaoli wenxian jicheng 教理文献集成 S. 613 (Doctrinal Literature Compendium S.613)." In Aoki Takashi 青木隆 et al., eds., *Changoe chinonjong munhŏn chipsŏng sokjip 藏外地論宗文献集成続集 (Continued Collection of the Extra-canonical Literature of the Dilun School)*, pp. 39-92. Seoul: Ssiaial.
- Faure, Bernard (1988). *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*. Paris: Éditions du CNRS.
- _____ (1991). *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Funayama Toru 船山徹 (2000). "Jironshū to nanchō kyōgaku 地論宗と南朝教学 (The Dilun School and Scholasticism in the Southern Dynasties)." In Aramaki Noritoshi 荒牧典俊, ed., *Hokuchō Zui Tō Chūgoku bukkyō shisōshi 北朝隋唐中国仏教思想史 (History of Chinese Buddhism in the Northern Dynasties, Sui and Tang)*, pp. 123-153. Kyoto: Hōzōkan.
- Hirata Takashi 平田高士, ed. (1973). *Mumonkan 無門関 (Gateless Barrier)*. Zen

- no goroku* 禪の語録, no. 18. Tokyo: Chikuma Shobō.
- Hu Shi 胡適 [1958] 1970. *Shenhui heshang yizhi* 神会和尚遺集 (*The Surviving Works of the Venerable Shenhui*). Taipei: Hu Shi jinian guan.
- Ikeda Masanori 池田將則, ed. (2012). “Jiaoli wenxian jicheng 教理文獻集成 S. 4303 (Doctrinal Literature Compendium S.4303).” In Aoki Takashi 青木隆 et al., eds., *Changoe chinonjong munhŏn chipsŏng* 藏外地論宗文獻集成 (*Collection of the Extra-canonical Literature of the Dilun School*), pp. 199-255. Seoul: Ssiaial.
- Jiang Lihong 蔣禮鴻 [1959] 1988. *Dunhuang bianwen ziyi tongshi* 敦煌變文字義通釈 (*Comprehensive Explanations of the Meanings of Characters in Dunhuang Bianwen*). Shanghai: Shanghai guji.
- Jorgensen, John (2005). *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an*. Leiden: Brill.
- Katsura Shōryū (2014). “The Theory of Apoha in Kuiji’s Cheng weishi lun Shuji.” In Lin Chen-kuo and Michael Radich, eds., *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. Hamburg: Hamburg University Press, pp. 101-120.
- Li Lin-ts’an (1982). *A Study of the Nan-chao and Ta-li Kingdoms in the Light of Art Materials Found in Various Museums*. Taipei: National Palace Museum.
- Lin, Chen-kuo (2015). “Buddhist Epistemology in Sixth Century China.” In Gregor Paul, ed., *Logic in Buddhist Scholasticism from Philosophical, Philological, Historical, and Comparative Perspectives*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- McRae, John (1986). *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- ____ (1987). “Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism.” In Peter N. Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, pp. 227-278. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- ____ (2002). “Shenhui as Evangelist: Re-envisioning the Identity of a Chinese Buddhist Monk.” *Journal of Chinese Religions* 30: 123-148.
- ____ (forthcoming). *Zen Evangelist: Shenhui (684-758), Sudden Enlightenment*,

and the Southern School of Chinese Chan Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Mou, Bo (2013). "Introduction to Part Two: Constructive Engagement of Analytic and Continental Approaches beyond the Western Tradition." In Bo Mou and Richard Tieszen, eds., *Constructive Engagement of Analytic and Continental Approaches in Philosophy*. Leiden: Brill.

Yanagida Seizan 柳田聖山 ed. (1976). *Shoki no Zenshi II: Rekidai hōbōki* 初期の禪史 II -- 歴代法宝記 (*Early Chan History II: Lidai fabao ji*). *Zen no goroku* 禪の語録, no. 3. Tokyo: Chikuma shobō.

【注】

- 1 Lin 2015。
- 2 Lin 2015: 187; Aoki 2010を引いている。このテキストについては、Aramaki 2013 & Ikeda 2012を参照。
- 3 「唯識」は、存在論的に「存在するものは識だけである」というように解するよりも、認識論的なプロセス、つまり、「我々が観察できるのは識だけである」という意味と解すべきである。
- 4 Lin 2011。
- 5 Lin 2015: 187; trans. 208-209。
- 6 Lin2015:189。地論の影響を蒙ったと考えられる偽文献に見られる菩薩の階位との関係についても註記されている。船山徹は、これら四つのプラマーナは『菩薩瓔珞經』（大正24、No.1485）の菩薩の階位の四つの段階と対応するものであると指摘している。これについては、Funayama2000を参照。
- 7 同上、p. 191。
- 8 同上。
- 9 同上、p. 192。
- 10 ベリオ中国語2832号第2; Lin 2015: 193-194。このテキストについてはAoki 2012を参照。
- 11 大正44 (No.1851)、837a 5-7。全文は以下の通りである。

為化差別不等。或土隨身。如弥陀仏未成仏前国土鄙穢。成仏後国界嚴淨。彼仏現居。不定境故。如是一切。或身隨土。

差別が調和しないのは変化のためである。もしも[何かしらの]国土があれば、それに伴って[何かしらの]身体が備わる。例えば、阿

弥陀がブツダとなる前、彼の国土は粗末で野暮ったかったが、彼がブツダとなった後には、彼の国土は莊嚴され清浄である。他のブツダたちが住する場所は、彼らの状況によって一定ではない。それはつまり、もし[何かしらの]身体があれば、それに伴って[何かしらの]国土があるということである。

- 12 Lin 2015: 195。
- 13 同上、p. 197。
- 14 同上、p. 198。
- 15 同上、p. 199。
- 16 同上、p. 203。一部、誤植を正した。
- 17 同上、p. 204-205。
- 18 『集量論』。テキスト上の問題は、Katsura2014:101を参照。
- 19 Katsura 2014:103-104。
- 20 同上、p.104。
- 21 同上、p.105。
- 22 同上、p.107.デリダの「差延」(différance) という概念との類似と相違については既に注目されている。例えば、Mou2013を参照。
- 23 Katsura 2014:118-119。
- 24 「分別」への顕著な注目は、法師との対論の箇所に見られる『歴代法宝記』の特徴である。拙訳 (Adamek,2007:395-397) を参照。
- 25 McRae 1986 & 1987; Faure 1988を参照。
- 26 Faure 1991。
- 27 McRae 1987: 256。
- 28 Faure 1991: 77; 53-78を参照。
- 29 『歴代法宝記』、大正51 (No.2075)、185b14-18。

東京荷沢寺神会和上毎月作壇場、為人說法、破清浄禪立如来禪。立
知見、立言說、為戒定惠不破言說。云、「正說之時即是戒、正說之時即
是定、正說之時即是惠。」說無念法、立見性*。

*立見性：行間の註記により補った。
- 30 『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』を参照。Hu Shi, ed., [1958] 1970: 229-230。
- 31 『歴代法宝記』、大正51 (No.2075) 185b19-20。
- 32 『菩提達摩南宗定是非論』は、745年頃の成立とされている。敦煌本のペリ

オ2045号(第1部分)、ペリオ3047号(第2部分)、ペリオ3488号(第1部分)が、Hu Shi, ed., [1958] 1970: 260-314に校訂・編集されている。

- 33 『菩提達摩南宗定是非論』、Hu Shi, ed., [1958] 1970: 276。これは『涅槃經』に基づくものである。大正12 (No.374) 372b26-27。
- 34 『菩提達摩南宗定是非論』、Hu Shi, ed., [1958] 1970: 277。この翻訳は、一部改めたが、近々刊行される予定のMcRaeのDefinition of the Truth (ms. pp. 285-286)のPart II, 2に基づくものである。

遠法師問、為是比量見？ 為是現量見？ 和上答、比量見。又責[問]、何者是比、何者是量？ 和上答、所言比者、比於純陀。所言量者、等純陀。遠法師言、禪師定見不？ 和上答、定見。遠法師問、作勿生見？ 和上答、無作勿生。遠法師則默然不言。和上見默然不識此言、更不徵問。

- 35 McRaeは、チュンダと神会自身、ブツダと慧能の間に暗黙の同一化があるとして、神会がチュンダをモデルとして用いるシンボリズムについて論じている。McRae 2002: 141-142と近く刊行される著書のChapters II & IIIを参照。特に注目すべきは、大理の巻物の中の伝衣の年代記的絵画表現の中に「純陀大師」が現われることである。その巻物では、彼は神会から三代目の祖師であるとされている。Li Lin-ts'an 1982: 95, panel 52&53。
- 36 この主張が無理のあるものだと見られていることは承知しているが、これこそ近刊予定のPracticescapes and the Buddhists of Baoshanにおいて私が取り組もうとしている問題に外ならない。
- 37 『歴代法宝記』大正51(2075),185b28-c8。

又問、云何為見、見為復眼見耶、耳鼻等見耶？ 会答、見無爾許多*、見只没*見。又問、見等純陀否？ 会答、比量見、比即比於純陀、[量即]*等純陀、不敢定斷。

*爾許多は口語であり、不確実な数を意味する。Yanagida 1976a: 161。

*只没は口語的複合語であり、只 (only) と同じ意味を持つ。Yanagida 1976a: 161。

*『菩提達摩南宗定是非論』の中の一節と同じ意味にするには、これら二つの文字を加える必要がある。

- 38 ここでの「宿命」(Destiny)とは、(『六祖壇經』や『歴代法宝記』などの)初期の禪宗文献が、弟子が師に出会って付嘱を受けることを、あたかも宿命づけられていたかのように述べる、その叙述方法を含意したものである。

仏性の「即時性」が示され、慧能と無住は、すぐにそれを掴んだと述べられる一方、彼らと弘忍や無相との関係は、それぞれにカルマの関係、あるいは、時として中国に固有の宿命観である「天命」という意味合いにおいて語られるのである。これについては、ジョン・ジョージェンセン (John Jorgensen) が慧能に関する本の中で指摘した通りである。

- 39 これらの弟子については外には何も知られていない。彼らの師匠は、恐らく、仏川慧明 (697-780) であって、彼のために書かれた碑銘 (『唐湖州仏川寺故大師塔銘』、『全唐文』917) と『宋高僧伝』の伝記 (大正50 (No.2061)、876a23-c5) が残っている。前者では、彼は永嘉玄覚と神会の弟子であるとされ、後者では、慧解・慧敏・如知という三人の弟子があったという。仏川寺は、湖州 (浙江省の呉興県)の北部にある。Yanagida 1976a: 237。
- 40 『百法論』とは、玄奘訳『大乘百法明門論』(Mahāyānaśatadharmaprakāśamukhaśāstra)を指す。大正31 (No.1614)。これは、『瑜伽師地論』(大正30、No.1579)において、ヴァスバンドゥがあらゆる存在を五位百法に分類したものの短縮版である。当時、多くの人が『百法論』の講義を受けており、多くの僧侶の伝記の中で言及されているのを見ることができる。Yanagida 1976a: 237。無住は第37節においてもその価値を貶めている。大正51 (No.2075)、194c16-17。
- 41 『楞伽經』からの引用である。大正16 (No.672)、631c23。また、『諸經要抄』にも見える。大正85 (No.2819)、1197a 6-7。
- 42 『楞伽經』からの引用である。大正16 (No.672)、631a 7。
- 43 四卷本『楞伽經』からの引用である。大正16 (No.670)、505b 8-9。
- 44 作没生：敦煌文書では、「没」は、口語的に後世の「廢」のように用いられる。それで、次の行の「只没」は「這麼」(zheme)と同じことになる。Jiang [1959] 1988: 515を参照。大正蔵本では「作勿生」となっており、同じ口語的な言い方が『定是非論』でも、神会の知覚の形式を尋ねるために用いられている。
- 45 この「菩薩戒」とは、恐らくは、智顛の『梵網經』に対する注釈書、『菩薩戒疏』(大正40、No.1811)を指す。Yanagida 1976a: 238。
- 46 拙訳 (Adamek:2007) 371-373。スタイン516号の原文は以下の通り。
有義浄師、処默師、唐蘊師、並是恵明禪*師弟子。来欲得共和上同住。和上問、「闍梨解何經論？」唐蘊師答、「解百法論、曾為僧講。」和上請説。唐蘊答、「内有五箇無為、外有五箇有為、惣摂一切法。」和上引楞伽經云、「无智恒分別有為及無為。若諸修行者、不応起分別。經經説妄想、終不

出於名。若離於言說、亦无有所說。」唐蘊語義淨師、「請闍梨更問。」義淨即問和上、「禪師作勿生坐禪？」和上答、「不生、是沒禪。」義淨自不会、問処黙、「此義云何？」処黙亦不会。更令義淨師別問。和上知*不会、遂問義淨、「闍梨*解何經論？」答、「解菩薩戒、曾為僧講。」和上問、「戒已何為體、以何為義？」其義淨无詞可對、便出穢言、「非我不解、直為試你。如似你禪、我嫌不行。」処黙連声、「我嫌你鈍不作、我嫌悶不行、我嬾嫌*不作、我慵嫌*不入！」

*禪：行間に加えられている。

*知：行間に加えられている。

*闍梨：行間に加えられている。

*嫌：行間に加えられている。「嬾嫌」は、それ以前の「動詞-目的語」のように、「嫌嬾」と訂正されるべきである。

*慵嫌：上と同様、「嫌慵」と訂正されるべきである。

- 47 拙訳 (Adamek:2007) 372。『歴代法宝記』大正51 (No.2075)、191a20-22。
- 48 原文は、「正無念之時。無念不自」。
- 49 拙訳 (Adamek:2007) 392-394。
- 50 竺法護 (Dharmarakṣa、約265-313) 訳とされているが、恐らく、5世紀初めの翻訳であろう。大正12 (No.325)。
- 51 これは、ダン・ルシュウス (Dan Lusthaus) による唯識についての優れた解釈であり、対応する独立した実在を持たない認識的閉塞という形態としての、識と知覚対象との相互に影響し合う円環を指したものである (Lusthaus 2002: 35-36)。「閉塞」(closure) とは、「もの」を外部に独立する実在と思ひ込むことを表現したものであり、それは常に認知的に自己照会を行おうとする態度 (あるいは、意図的な私物化の円環) のみによって支えられている。これらの閉ざされた円環はカルマ的に知覚を形づくることになる。なぜなら、人は永遠に続く私物化のプロセスを通して、習慣になった方法で知覚を行うからである。
- 52 Lusthaus, trans., 2002: 465。
- 53 Adamek 2007: 224, 280。
- 54 大正51 (No.2075)、194b13。「破壊一切心」という副題にも用いられている。大正51 (No.2075)、179a4。Adamek 2007: 280-281, 300, 393を参照。
- 55 『起信論』、大正32 (No.1666)、577b22-23。『歴代法宝記』での引用は、大正51 (No.2075)、189c15、193b15、194b24に見える。Adamek 2007: 281,

365, 387, 394を参照。

56 大正32 (No.1666)、575b 8-11。

57 大正32 (No.1666)、577b17-23。原文は以下の通り。

是故三界虚偽唯心所作、離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生、一切分別即分別自心、心不見心無相可得。当知世間一切境界、皆依衆生無明妄心而得住持、是故一切法、如鏡中像無体可得、唯心虚妄。以心生則種種法生、心滅則種種法滅故。

58 これは、当然のことながら、『無門関』第37則に出てくる趙州の「庭前の柏樹子」という有名な言葉を想起させる。Zen no goroku 18: 133。

59 『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』、Hu Shi, ed., [1958] 1970: 241。

60 『維摩経』の取意。大正14 (No.475)、546a23-24。

61 拙訳 (Adamek:2007) 358&361、『歴代法宝記』(大正51、No.2075) 189a27-b 3。引用は『金剛三昧経』(大正 9、No.273) 369a23-24からのものである。

和上答、「此見聞覚知、是世間見聞覚知。維摩経云、『若行見聞覚知、是即見聞覚知。法離見聞覚知。』無念即無見、無念即無知、為衆生有念、仮説無念、正*無念之時、無念不自。」又引金剛*三昧経云、『尊者大覚尊、説生無念法。無念無生心。心常生不滅。』」。

*正：行間の註記により補った。

*剛：原文では、左側が「岡」ではなく、「罍」になっている。

62 『歴代法宝記』、大正51 (No.2075)、189a27-b 3。『金剛三昧経』からの引用。大正 9 (No.273)、369a23-24。

63 『景德伝灯録』、大正51 (No. 2076)、220c14-23。

64 『景德伝灯録』、大正51 (No. 2076)、234c 2-9。原文は以下の通り。

于時庭樹鴉鳴。公問。師聞否。曰聞。鴉去已。又問。師聞否。曰聞。公曰。鴉去無声云何言聞。師乃普告大衆。仏世難値正法難聞。各各諦聽。聞無有聞非聞聞性。本来不生何曾有滅。有声之時是声塵自生。無聲之時是声塵自滅。而此聞性不随声生不随声滅。悟此聞性則免声塵之所転。当知聞無生滅。聞無去来。

65 大正51 (No.2075)、191c11-12、194c14、195a27-28を参照。

