

七世紀後半における中國北地の思想動向

—『金剛三昧經』に見る初期禪宗と三階教の接合とその意味—

伊吹 敦*

問題の所在

北涼の失譯とされてきた『金剛三昧經』が實は中國で作られた偽經であることを明らかにしたのは水野弘元氏の「菩提達摩の二入四行論と金剛三昧經」であった¹。それ以來、『金剛三昧經』の成立について様々な説が唱えられてきたが、特に問題となったのは、本經の「入實際品」に、菩提達摩の教説とされる「二入四行」の説や、東山法門の教説とされる「守心」「守一」に類する「存三守一」説、更には三階教に特有の概念である「如來藏佛」等が用いられており、本經と禪宗や三階教との関係をいかに考えるべきかということであった。この問題については、既に筆者も「元曉と『金剛三昧經』」と題する論文を發表して私見を提示したことがある²。この論文は、ほとんど知られていないので、紹介を兼ねてその骨子を掲げれば、凡そ以下のようなことになる。

1. 水野弘元氏が『金剛三昧經』について「南北朝末頃までの中國で問題とせられていた佛教思想が殆んどすべてこの經典の中に網羅せられている」とし、七世紀の後半に中國で作られた偽經であるとした見解は卓見であり、そのまま承認されるべきである。
2. 『金剛三昧經』への最初の言及は、新羅の元曉(616-686)の註釋書、『金剛三昧經論』であるから、註釋書だけでなく、『金剛三昧經』自体も元曉の著作であるとする説が一部で行われているが、元曉自身が『二入

*東洋大学文学部教授

四行論』の内容を理解しておらず、また、註釋対象の『金剛三昧經』の經文が不自然でありながら、元曉が無理にそれに沿って註釋している例が見られることから、元曉撰述説は否定されるべきである。

3. 元曉撰述説は採らなくても、例えばBuswell氏のように³、朝鮮半島で成立した偽經であると説くものもいるが、元曉が『二入四行論』の存在を知らなかった以上、それ以前に『二入四行論』が朝鮮半島に流入していたとは考えがたく、従って、朝鮮半島における成立とする見方も否定されるべきである。
4. 一方、『金剛三昧經』の「入實際品」に、菩提達摩の教説とされる「二入」の説や、弘忍の著作とされる『修心要論』において強調される「守心」説と見られるものが用いられているから、岡部和雄氏のように東山法門の人々の制作とする説も行われているが⁴、禪宗との關聯が窺われる部分は、經文全體から見れば一部に過ぎず、また、禪宗内での『金剛三昧經』への言及もかなり遅れるから、この説には無理がある。
5. 『金剛三昧經』には、水野氏の言われる「南北朝末頃までの中國で問題とせられていた佛教思想」だけでなく、望月信亨氏や石井公成氏が指摘したように三階教の思想の影響も窺え⁵、その成立について論ずる場合は、これも考慮しなくてはならない。
6. 『金剛三昧經』に盛られた雑多な諸思想の調停は容易ではない。木村宣彰氏が指摘するように⁶、基本的立場を異にする諸思想を同時に肯定し、實踐できるような人物や教團は考えにくく、作者は佛教界における思想潮流には敏感であったが、宗教的な實踐への關心は必ずしも強くなかったと考えられる。
7. かつて石井氏が指摘したように、『金剛三昧經』には、持戒や出家の意義を極めて限定的に考え、僧侶より非僧非俗のあり方こそが尊敬されるべきだという主張も見ることができ⁷、この點から考えると、その作者は、着實な宗教的な實踐よりも、佛教に關する廣汎な知識に關心を持つ在家居士で、中原地方で最新の思想潮流に觸れることのでき

た人物と見るのが穩當である。

8. 雑多な思想の混淆については、實踐への關心が薄かったためというよりも、三階教の「普法」の思想に基づいて、あらゆる思想を等しく尊重し、優劣や選擇を行うことを嫌ったという可能性も考えられる。その場合、『金剛三昧經』の基調に三階教があったことになるが、だからと言って、『金剛三昧經』を三階教徒の作と決めつけるのは極めて危険である。

その當時は、これで論じ得ることは論じ盡くしたと考えていたが、その後、藤善眞澄氏の『道宣傳の研究』が出版されたこと、並びに筆者自身の研究の進展によって、いくつかの點で修正の必要を感じるようになった。

藤善氏は、『道宣傳の研究』の第八章「道宣の入蜀と『後集續高僧傳』」において、道宣（596-667）が晩年に蜀への旅行を敢行し、その過程で多くの傳記を蒐集し、それが『後集續高僧傳』の主要部となったことを明らかにした⁸。これは『續高僧傳』の増廣過程について全く新たな知見をもたらすものであり、これによって、『後集續高僧傳』に基づいて増補された部分に含まれる「道信傳」の成立、並びに東山法門の北方への傳播の過程が、ある程度明らかとなり、『金剛三昧經』の作者に關する從來の主張のいくつかは完全に否定されることになった。

また、筆者の研究のうち、東山法門自體が基本的に私度僧の教團で、戒律（小乘戒）の價值を認めていなかったということを明らかにした一連の研究⁹は、出家と在家の外に、眞摯な修行者として、非僧非俗の修行者たちが存在したことを明らかにするものであった。これによって『金剛三昧經』に見られる出家批判を、曾て考えたように必ずしも在家居士によるものとする必要がなくなった。

更に、筆者は、拙稿「『觀心論』と『修心要論』の成立とその影響」¹⁰において、『修心要論』の成立について新説を提起したが、これも『金剛三昧經』の成立に關する従來說に一石を投ずるものと言える。即ち、「弘忍作」

として伝えられてきた『修心要論』は「守心」を強調しており、また、淨覺の『楞伽師資記』「弘忍章」においても、「守一不移」の主張が説かれていることから、従来、弘忍の思想の核心は「守心」や「守一」にあると考えられてきた。しかし、筆者の新説では、先行する神秀門下の『観心論』等が「観心」を強調したのに對抗するために、法如門下の元珪（644-716）の系統で、「弘忍」の名の下に「守心」を強調する『修心要論』が作られたのであって、『楞伽師資記』「弘忍章」はむしろその影響下に成立したと主張している。これは、当然のことながら、『金剛三昧經』の「存三守一」の主張を無批判に弘忍と結びつけてきた従来の説に再考を迫るものと言える。

以上のような新たな研究成果の出現によって、先に示した拙稿は再検討を迫られていたわけであるが、これに加えて、最近、『金剛三昧經』「入實際品」を細かく読み直し、また、その各部分が基づいた思想について、再度検討してみた結果、この部分における禪宗や三階教の影響が、従来指摘されてきたものに止まらないことが明らかになった。そして、更に本經の作者が禪宗と三階教に通底するものを認め、それを高く評価していたことを知るに至った。この点は、禪宗や三階教に止まらず、当時の佛教思想全體の動向を知るうえで極めて重要である。

そこで本拙稿では、第一章と第二章において、『金剛三昧經』「入實際品」の概要とそれが基づいた文獻について明らかにした後に、第三章と第四章において、禪宗と三階教の影響が『金剛三昧經』「入實際品」のどの部分にどのような形で現れているかを確認し、続く第五章で上記の見解に基づいて現時点での『金剛三昧經』の作者に關する私見を明らかにし、最後の第六章において、これら二宗派の思想が結びつけられた理由を考察するとともに、『金剛三昧經』とこの二宗派に通底する当時の佛教界の思想動向を明らかにしてゆこうと思う。

一 『金剛三昧經』と「入實際品」の概要

『金剛三昧經』全體は、全八品から構成され、各品の名稱は次のようになっている。

- | | | | |
|---------|---------|---------|---------|
| 1. 序品 | 2. 無相法品 | 3. 無生行品 | 4. 本覺利品 |
| 5. 入實際品 | 6. 眞性空品 | 7. 如來藏品 | 8. 總持品 |

經文全體の構成について詳細に論ずる暇がないので、『金剛三昧經』が成立して間もなく書かれた最初の注釋書、新羅元曉の『金剛三昧經論』の説明を参照してみよう。

元曉に據ると、この經典は「三分」を備えており、「序品」が序分、「無相法品」から「總持品」の中途までが正說分、「總持品」末尾の「爾時如來而告衆言」¹¹以下が流通分であると言う¹²。そして、正說分の各品について次のような説明を行っている。

「正說之中大分爲二。謂前六品別顯觀行。總持一品總遣疑情。別顯之中。卽爲六分。一無相法品。明無相觀。二無生行品。顯無生行。三本覺利品。依本利物。四入實際品。從虛入實。五眞性空品。辨一切行出眞性空。六如來藏品。顯無量門入如來藏。如是六門觀行周盡。」¹³

これに據れば、正說分のうち、「無相法品」から「如來藏品」までの六品はそれぞれ個別に「觀行」を明らかにするもので、「總持品」は本經に對する疑問を晴らすためのものであるとし、當面の問題である「入實際品」は「從虛入實」を説くものであるという。元曉は、この後、「無相法品」から「如來藏品」までの六品がこのような順序になる理由について二種類の説明を行っているが、第一の説明では、上の説明を承けて、「從虛入實」を説く「入實際品」は、直前の「本覺利品」で本覺によって衆生を利する

ことを説いたので、それによって衆生が実際に入ることを説く章であるとし¹⁴、第二の説明に據れば、直前の「本覺利品」が「心生滅門」を説くのに對して「心眞如門」を説いたものであるという¹⁵。

この「入實際品」の構成は、冒頭に「如來」によって發言が行われ（1）、それをめぐって、衆中にいた「大力菩薩」が質問を行い、その質問に對する「如來」の回答に對して「大力菩薩」が更に質問を繰り返すという形で十七番の問答が行われ（2～18）、最後に「大力菩薩」が問答を締め括る發言をする（19）。そして、その問答の一部始終を聞いていた舍利弗がその内容を偈文にして提示し（20）、佛がそれを讃えて舍利弗に受記を與える（21）というものである。その文章は甚だしく晦澁で理解しがたいところが多いが、以下、各部分の概要を一覽の形で示そう。

問答	大正藏 9	内 容
(1)	369b01-369b09	如來が、菩薩は「本利」によって衆生を救済することができると説き、また、五空に自由に出入しつゝ囚われないなら菩提を得るであろうと説く。
(2)	369b09-369b15	大力菩薩が「五空を自由に出入りしつゝ囚われない」ということの意味について尋ねたので、佛は「五空」について説明し、空にも止まてはいけなさと教え、更に「無取」になれば「三空」に入ると説く。
(3)	369b15-369b18	大力菩薩が「三空」について尋ねると、佛はそれを「空相亦空」「空空亦空」「所空亦空」の三つであるとし、これらは「三相」に止まらないということだが、そこに眞實がないわけでもなく、言葉では表現できなさと説く。
(4)	369b18-369b23	大力菩薩が「眞實がないわけではない」とは、「相」があるということかと尋ねると、佛は、無も有も絶對的なものではなく、法や相は有とも無とも表現できず、名や義も有や無では捉えられないものだと説く。
(5)	369b23-369b29	大力菩薩が、名や義は眞實の如の相であり、如には如の相がなく、衆生の心もそれだと述べると、佛はそれを肯い、それは心や理が本來清淨であるからだと言ひ、更に、それが塵に染まると三界となるが、心から生じた虚妄であつて、心に妄がなければ如と一つだと述べる。
(6)	369b29-369c05	大力菩薩が、心が清淨であれば、三界はないのかと尋ねると、佛はそれを肯い、菩薩には心も境もないが、その理由は、見られる境は見る心の變現であるからだとし、菩薩は「三性」が空寂で内にも外にも煩惱はなく、二入すら心がないので、三界は存在しないと説く。

(7)	369c05-369c17	大力菩薩が「二入すら心にない」の意味を尋ねると、佛は、「二入」とは衆生が眞性と異ならないと信じて覺觀に凝住して佛性を諦觀する「理入」と、心が「無求」「不動」になり、衆生を濟度しつつ囚われない「行入」とであり、菩薩の心には、もともと出入などないが、それを敢えて「入」と呼ぶのだと述べ、更に、これは功德を具足する「不空」の法であり、心でも影でもなく清淨なものだと説く。
(8)	369c17-369c26	大力菩薩が「心でも影でもなく清淨なものだ」ということの意味を尋ねると、佛は、「空如」の法は「無如」であるから、あらゆる表現を絶したものであり、この菩薩の「淨法」は生滅も超えていると説く。
(9)	369c26-370a12	大力菩薩が、あらゆる表現を絶した「法相」を褒め稱え、佛はそれを肯い、心も如であるからそれと同様だとし、衆生の佛性も一異や生滅等を超え、涅槃、如、無動、空無であるが、凡夫は妄分別しているだけであると言い、更に、この無相の眞如は二乗では至り得ず、六行の菩薩のみが知りうるのであると説く。
(10)	370a12-370a15	大力菩薩が「六行」について尋ねると、佛は、「十信行」「十住行」「十修行」「十廻向行」「十地行」「等覺行」の六つであると答える。
(11)	370a15-370a17	大力菩薩が、「實際」の「覺利」には出入がないが、どのような心であれば「實際」に入りうるのかと尋ねると、佛は、「實際」には際限がないから、際限のない心であれば入ることができると答える。
(12)	370a17-370a24	大力菩薩が、心が軟弱で喘いでばかりいる凡夫はどのようにして心を強く保ったら「實際」に入りうるのかと尋ねると、佛は、凡夫の心が喘ぐのは内外の種々の事柄が脅かすからであるとして、存三守一であれば如來禪に入り、心も喘ぐことはなくなると答える。
(13)	370a24-370a27	大力菩薩が、「存三守一であれば如來禪に入る」の意味を尋ねると、佛は、「存三」は「三解脱を存すること」、「守一」は「一心の如を守ること」、「如來禪に入る」とは「心が淨如であることを理觀すること」であると答え、このような境地に入れば「實際」に入ると答える。
(14)	370a28-370b01	大力菩薩が、「三解脱」の意味と「理觀三昧」に入る方法を尋ねると、佛は、「三解脱」とは「虚空解脱」「金剛解脱」「般若解脱」の三つであり、「理觀」とは、心が如、理が淨で心でないものがないということだと答える。
(15)	370b01-370b08	大力菩薩が、「存用」、並びに、觀ずる方法について尋ねると、佛は、心と事が不二であるのが「存用」であり、内外不二、心に得失がなく、淨心となるように觀じれば、出家・在家の別を超え、袈裟・戒律・布薩の有無とは無關係に二乗の位を超えて菩薩道に入り、佛の菩提を得るであろうと説く。
(16)	370b08-370b14	大力菩薩が、このような人は涅槃の家に住み如來の衣を著、菩提の座に坐っているのだから、沙門も敬うべきだと言うと、佛はその言葉を肯い、このような人は三界を超えており、法空に達しており、正覺に至っているのだから、沙門が敬わないでよいわけがないと説く。

(17)	370b14-370b20	大力菩薩が、二乗は一や空を見ないと言うと、佛はそれを背った上で、二乗は三昧の酒に酔っているの、それから醒めないと言いはなれないと言ひ、更に、彼らは一闍提の地位を脱した後、「六行」の行位に入り、心を淨めて金剛智力により不退転に至り、慈悲によって衆生を救うと説く。
(18)	370b20-370b28	大力菩薩が、このような人は戒律を守らなくても沙門を敬う必要はないと言うと、佛は、戒律を強調するものは慢心を抱くが、彼らは八識が落ち着き、九識によって清らかだと述べ、更に、戒律は空であるから守ろうとすること自體が迷いだと言ひ、この人は七識や六識が生じず、滅盡定に入り、「三佛」によって菩提心を起し、三無相の心で三寶を敬ひ、沙門を敬わないわけでもなく、「三空」に入って「三有」の心を滅すると説く。
(19)	370b28-370c02	大力菩薩が、その人は過去世において「果足滿徳佛」「如來藏佛」「形像佛」などのところで菩提心を發した人で、三聚淨戒を守りつつもその形に囚われず、三界の心を滅しつつ寂地にもおらず、衆生を棄てず、惡地にも赴くと述べる。
(20)	370c02-370c13	舍利弗が大力菩薩と佛の問答の内容を纏めた偈文、即ち、諸佛は世間と出世間の別を超出することで濟度を行うこと、菩薩は「六行」の行位を経て、「三空」に入ることで菩提に至ること、我々もこの佛説に従って修行し、衆生を正覺に至らせるべきだということを内容とする偈文を説く。
(21)	370c14-370c16	佛が舍利弗に對して受記を與えると、大衆は皆な菩提を悟り、小乗の人々も「五空」に入ったと説く。

以上の概要から窺えるように、大力菩薩と如來の對話によって明かされる「入實際品」の思想の骨子は、凡そ以下のようなものである。

- a. 如來藏思想に基づいて全ての人が悟りを開きうるという信念が基礎となっており、「六行」として示される菩薩行を實踐することで悟りに至り、衆生を濟度すべきであると主張する。
- b. 如來藏思想と結合する形で三界唯心思想が説かれており、衆生においては、煩惱のために三界が生起しているが、菩薩には三界はないという。
- c. 菩薩の修行法として、「五空」「三空」などの空觀の必要性が強調されている。
- d. 修行法としては、「理入」と「行入」から成る「二入」や、「存三守一」という方法も提起されるが、「理入」「守一」は如來藏思想、「行入」「存三」は空觀を基礎としている。

- e. 空觀に基づく「不二」の思想により、日常と禪定を分離しない「存用」の思想が強調され、この點から、三昧に耽溺する二乗が「一闡提」として批判される。
- f. 「不二」の思想に基づいて、出家と在家の別、戒律の有無の意義が否定され、そうしたものに囚われることなく菩薩道を歩む者こそが眞の修行者であり、その人は過去世に「果足滿德佛」「如來藏佛」「形像佛」などの「三佛」のもとで發心修行した偉大な人物であるとされる。

概して言えば、國家の庇護を受けて安易に過ごす僧侶一般に對して厳しい批判の目を向け、如來藏を信じつつ、空觀を中心とする菩薩行の實踐によって悟りを目指す眞摯な修行者の價值觀を反映したのと言ってよい。

二 「入實際品」を中心とした『金剛三昧經』の依據文獻

以上、『金剛三昧經』の「入實際品」の概要を示したので、次に、この部分を述作した際に用いた典籍を列擧して、作者の素養を窺ってみたい。なお、これら以外にも、經文(12)(13)の「存三守一」について『修心要論』などが典據とされる場合があるが、先に觸れたように、これには問題があるので、それについては後に論ずることにしたい。また、經文(17)の部分は、他の資料と照合することで、三階教に基づくものであることが明らかとなるが、これについても後に論ずることとし、ここでは一見して明らかで議論の餘地のないもののみを掲げることとする。

1. 『大方廣佛華嚴經』

『金剛三昧經』の經文(5)は、次のようなものである。

「大力菩薩言。如是名義。眞實如相。如來如相。如不住如。如無如相。相無

如故。非不如來。衆生心相。相亦如來。衆生之心。應無別境。佛言。如是。
衆生之心。實無別境。何以故。心本淨故。理無穢故。以染塵故。名爲三界。
三界之心。名爲別境。是境虛妄。從心化生。心若無妄。卽無別境。」(5)

このうち、下線部分は、明らかに『華嚴經』の次の文に基づくものである。

「第一義中。無作者。無作事。又作是念。三界虛妄。但是心作。十二緣分。
是皆依心。」¹⁶

2. 菩提達摩『二入四行論』

『金剛三昧經』の經文(6)(7)は、次のようなものである(下線部が
下に掲げる『二入四行論長卷子』の下線部と對應する。なお、波線部につ
いては、後に論及する)。

「大力菩薩言。心若在淨。諸境不生。此心淨時。應無三界。佛言。如是。菩
薩心不生境。境不生心。何以故。所見諸境唯所見心。心不幻化則無所見。
菩薩內無衆生。三性空寂。則無已衆。亦無他衆。乃至二入亦不生心。得如
是利。則無三界。」(6)

「大力菩薩言。云何二入不生於心。心本不生云何有入。佛言。二入者。①二
謂理入。二謂行入。理入者。深信衆生不異眞性。不一不共。②但以客塵之所
翳障。不去不來。③凝住覺觀。諦觀佛性。不有不無。④無己無他。凡聖不二。
金剛心地。⑤堅住不移。寂靜無爲。無有分別。是名理入。行入者。心⑥不傾倚。
影無流易。⑦於所有處。靜念無求。風鼓不動。猶如大地。⑧捐離心我。救度
衆生。無生無相。不取不捨。菩薩心無出入。無出入心。入不入故。故名爲入。
菩薩如是入法。法相不空。不空之法。法不虛棄。何以故。不無之法。具足
功德。非心非影。法爾清淨。」(7)

この部分は、明らかに『二入四行論』に基づくものであるが、既に水野弘元氏によって、『金剛三昧經』が基づいたものが、道宣が『續高僧傳』「菩提達摩傳」に引くような節略されたものではなく¹⁷、『二入四行論長卷子』のごとき完全な形のものであったことが明らかにされているので、ここでは敦煌本『二入四行論長卷子』のみを掲げる（なお、二重下線部の「三空」「六度」については後に論及する）。

「夫入道多途。要而言之。不出二種。①一是理入。二是行入。理入者。謂藉教悟宗。①深信含生凡聖同一眞性。②但爲客塵妄覆。不能顯了。若也捨妄歸眞。③凝住壁觀。④自他凡聖等一。⑤堅住不移。更不隨於文教。此即與理冥府。⑤無有分別。寂然無爲。名之理入。行入者。所謂四行。其餘諸行。悉入此行中。何等爲四。一者報怨行。二者隨緣行。三者無所求行。四者稱法行。云何報怨行。修道行人。若受苦時。當自念言。我從往昔。無數劫中。棄本從末。流浪諸有。多起怨憎。違害無限。今雖無犯。是我宿殃惡業果熟。非天非人所能見與。甘心忍受。都無怨訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時。與理相應。體怨進道。是故說言報怨行。第二隨緣行者。衆生無我。竝緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從緣。心無增減。⑦喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行。第三無所求行者。世人長迷。處處貪著。名之爲求。智者悟眞。理將俗反。安心無爲。形隨運轉。萬有斯空。無所願樂。功德黑闇。常相隨逐。三界久居。猶如火宅。有身皆苦。誰得而安。了達此處。⑦故於諸有。息想無求。經云。有求皆苦。無求則樂。判知無求眞爲道行。第四稱法行者。性淨之理。目之爲法。此理衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。法無衆生。離衆生垢故。⑧法無有我。離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。法體無慳。於身命財。行檀捨施。心無吝惜。達解三空。⑥不倚不著。但爲去垢。⑧攝化衆生。而不取相。此爲自利。復能利他。亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾。餘五亦然。爲除妄想。修行六度。而無所行。是爲稱法行。」¹⁸

3. 『菩薩瓔珞本業經』

『金剛三昧經』「入實際品」の經文(9)(10)は、次のようなものである。

「大力菩薩言。不可思議。如是法相。不合成不獨成。不羈不絆。不聚不散。不生不滅。亦無來相及以去住。不可思議。佛言。如是。不可思議。不思議心。心亦如是。何以故。如不異心。心本如故。衆生佛性。不一不異。衆生之性。本無生滅。生滅之性。性本涅槃。性相本如。如無動故。一切法相。從緣無起。起相性如。如無所動。因緣性相。相本空無。緣緣空空。無有緣起。一切緣法。惑心妄見。現本不生。緣本無故。心如法理。自體空無。如彼空王。本無住處。凡夫之心。妄分別見。如如之相。本不有無。有無之相。見唯心識。菩薩如是心法。不無自體。自體不有。不有不無。菩薩無不無相。非言說地。何以故。眞如之法。虛曠無相。非二乘所及。虛空境界。內外不測。六行之士。乃能知之。」(9)

「大力菩薩言。云何六行。願爲說之。佛言。一者十信行。二者十住行。三者十行行。四者十迴向行。五者十地行。六者等覺行。如是行者。乃能知之。」(10)

ここでは「十信」「十住」「十行」「十迴向」「十地」「等覺」という菩薩の修行の階位が掲げられているが、これは周知のように『菩薩瓔珞本業經』に特有のものである。しかし、これを二重下線部のように「六行」と呼ぶのは、『金剛三昧經』の特殊な説である(これについては、後で再び論じる)。この「六行」は(17)(20)にも再び現われ、本經が菩薩行としての「六行」を極めて重んじていることを示している。

4. 『楞伽阿跋多羅寶經』

『金剛三昧經』「入實際品」の經文(12)は、次のようなものである。

「大力菩薩言。無際心智。其智無崖。無崖之心。心得自在。自在之智。得入實際。如彼凡夫。軟心衆生。其心多喘以何法御。令得堅心。得入實際。佛言。菩薩彼心喘者。以內外使。隨使流注。滴瀝成海。大風鼓浪。大龍驚駭。驚駭之心。故令多喘。菩薩令彼衆生存三守一入如來禪。以禪定故。心則無喘。」
(12)

この經文中、下線部の「如來禪」という言葉は、『楞伽經』の次の文章に見える「如來禪」「如來清淨禪」を承けたものと見られる。

「復次大慧。有四種禪。云何爲四。謂愚夫所行禪。觀察義禪。攀緣如禪。如來禪。云何愚夫所行禪。謂聲聞緣覺外道修行者。觀人無我性自相共相骨鎖。無常苦不淨相計著爲首。如是相不異觀。前後轉進想不除滅。是名愚夫所行禪。云何觀察義禪。謂人無我自相共相外道自他俱無性已。觀法無我彼地相義漸次增進。是名觀察義禪。云何攀緣如禪。謂妄想二無我妄想。如實處不生妄想。是名攀緣如禪。云何如來禪。謂入如來地行自覺聖智相三種樂住。成辦衆生不思議事。是名如來禪。爾時世尊欲重宣此義而說偈言

凡夫所行禪 觀察相義禪 攀緣如實禪 如來清淨禪 譬如日月形 鉢頭摩深嶮

如虛空火燼 修行者觀察 如是種種相 外道道通禪 亦復墮聲聞 及緣覺境界

捨離彼一切 則是無所有 一切利諸佛 以不思議手 一時摩其頂 隨順入如相」¹⁹

「如來禪」という言葉は、當然のことながら、異譯の『入楞伽經』にも見えるが、そちらでは、

「復次大慧。有四種禪。何等爲四。一者愚癡凡夫所行禪。二者觀察義禪。三者念眞如禪。四者諸佛如來禪。(中略)大慧。何者觀察如來禪。謂如實入如

來地故。入內身聖智相三空三種樂行故。能成辦衆生所作不可思議。大慧。
是名觀察如來禪。爾時世尊重說偈言

凡夫等行禪 觀察義相禪 觀念眞如禪 究竟佛淨禪 譬如日月形 鉢
頭摩海相

虛空火盡相 行者如是觀 如是種種相 墮於外道法 亦墮於聲聞 辟
支佛等行

捨離於一切 則是無所有 時十方刹土 諸佛眞如手 摩彼行者頂 入
眞如無相」²⁰

となっており、『楞伽阿跋多羅寶經』の方が近いようである。ただし、『金剛三昧經』でも「如來藏品」の偈文のうち、「名相分別事 及法名爲三眞如正妙智 及彼成於五」という一節²¹は、明らかに『入楞伽經』に基づくものである。何となれば、この偈文の用語は、『入楞伽經』「五法門品」に「大慧。何等五法。一者名。二者相。三者分別。四者正智。五者眞如」²²と説かれている「五法」、即ち、「名」「相」「分別」「正智」「眞如」と一致し、『楞伽阿跋多羅寶經』の譯語である、「名」「相」「妄想」「正智」「如如」とは相違しているからである²³。これ以外にも、『金剛三昧經』「無相品」に用いられている「自覺聖智」という語²⁴も『楞伽經』に基づくものと考えられるが、この語は『楞伽阿跋多羅寶經』『入楞伽經』の雙方に用いられているので、いずれに基づくか不明である。ただし、この語は『入楞伽經』ではただ1例が認められるのみなのに、『楞伽阿跋多羅寶經』では頻出するから、後者を承けた可能性が高い。このように見てくると、『金剛三昧經』の作者が二つの『楞伽經』を明確に區別していたわけではなかったことが窺える。

5. 『妙法蓮華經』

『金剛三昧經』「入實際品」の經文(16)は、次のようなものである。

「大力菩薩言。不可思議。如是之人。非出家非不出家。何以故。入涅槃宅。著如來衣。坐菩提座。如是之人。乃至沙門宜應敬養。佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。如是之人心超二我。何況沙門而不敬養。」(16)

この經文中の下線部は、明らかに『法華經』「法師品第十」に次のように言うのに基づく。

「藥王。若有善男子善女人。如來滅後。欲爲四衆說是法華經者。云何應說。是善男子善女人。入如來室。著如來衣。坐如來座。爾乃應爲四衆廣說斯經。如來室者。一切衆生中大慈悲心是。如來衣者。柔和忍辱心是。如來座者。一切法空是。安住是中。然後以不懈怠心。爲諸菩薩及四衆廣說是法華經。」²⁵

6. 眞諦『九識章』と信行『對根起行法』

『金剛三昧經』「入實際品」の經文 (18) (19) は、次のようなものである。

「大力菩薩言。如是之人應不持戒。於彼沙門應不敬仰。佛言。爲說戒者。不善慢故。海波浪故。如彼心地。八識海澄。九識流淨。風不能動。波浪不起。戒性等空。持者迷倒。如彼之人。七六不生。諸集滅定。不離三佛。而發菩提。三無相中。順心玄入。深敬三寶。不失威儀。於彼沙門。不無恭敬。菩薩彼仁者。不住世間動不動法。入三空聚。滅三有心。」(18)

「大力菩薩言。彼仁者。於果足滿德佛。如來藏佛。形像佛。如是佛所。發菩提心。入三聚戒。不住其相。滅三界心。不居寂地。不捨可衆。入不調地不可思議。」(19)

この經文の下線部において、攝論宗に特徴的な九識説に言及しているが、『金剛三昧經』では、こことは別に、「本覺利品」に、

「爾時無住菩薩而白佛言。尊者。以何利轉。而轉衆生一切情識。入庵摩羅。佛言。諸佛如來常以一覺而轉諸識。入庵摩羅。」²⁶

という經文があり、これに對して元曉は『金剛三昧經論』において次のような注釋を附している。

「一切情識即是八識。庵摩羅者。是第九識。眞諦三藏九識之義依是文起。如彼章說。」²⁷

元曉は、眞諦の『九識章』(佚書)に説かれる九識説はこの『金剛三昧經』の文章に基づくものだと言うのであるが、実際にはその逆で、眞諦の説に基づいて『金剛三昧經』の九識説が説かれたと見るべきである。『金剛三昧經論』の文章からは眞諦の『九識章』の内容が『金剛三昧經』と近かったことが窺えるから、あるいは、直接これに基づいたのではあるまいか。假にそうでなかったとしても、何らかの攝論宗の文獻に基づいたことは疑えない。そして、これに據って、先に引いた經文(6)の波線部、「三性空寂」という言葉が攝論宗の三性説、即ち、「依他性」「分別性」「眞實性」を前提としたものであると解しうるのである。

また、上記の經文の二重下線部において、この修行者が「果足滿德佛」「如來藏佛」「形像佛」という「三佛」のところに常に菩提心を發したと述べるのは、明らかに三階教の教説に基づくものである。例えば、信行の『對根起行法』には、

「第一明歸一切佛盡者。於內有五段。一者形像佛。唯就開眼得。合眼已去。邪正不別。如觀佛三昧海經廣說。二者十二種邪見成就衆生所歸一切邪魔佛。如九十六種異學道經廣說。及雜類神呪經等說。三者明十二種正見成就衆生所歸眞佛。如大佛名經及諸大乘經等廣說。四者明一切諸佛菩薩應作一切空見有見邪魔佛。如諸大乘經內應身處廣說。五者明歸普眞正佛。於內有四段。

一者如來藏佛。如楞伽經說。勝鬘經涅槃經等廣說。二者佛性佛。如涅槃經說。三者當來佛。如法華經說。四者佛想佛。如華嚴經十輪等說。」²⁸

と、「形像佛」「如來藏佛」の名が見えるし、『對根起行法』末尾の後世の附加と見られている部分²⁹には、

「三佛爲一門觀。一果德滿足即是眞佛。二佛性佛。三形像佛。二佛性佛義。當度界衆生盡。三形像佛者。義當亦能度法界衆生盡。何以故。一切衆生但使有心敬者。皆得五眼淨。亦永滅一切法界惡盡。」³⁰

と「三佛」「形像佛」という言葉、並びに『金剛三昧經』の「果足滿德佛」に酷似する「果德滿足(佛)」という佛の名前が見える。特にこの場合、「果德滿德佛」と「果足滿德佛」、「佛性佛」と「如來藏佛」は同義と見られるから、『金剛三昧經』は、この附加部分が基づいた文獻と密接な關係を持つ何らかの文獻を見ていた可能性が強い。

このように何らかの三階教文獻が基礎となっている以上、ここで、波線部のように「敬仰」や「恭敬」が説かれるのも、三階教特有の修行法である「普敬」が前提となっていると考えるべきであろう。現に『對根起行法』では、六道の衆生全てを「如來藏佛」「佛性佛」「當來佛」「佛想佛」という「四種佛」として「敬」すべきことを次のように説いている。

「四者拔斷一切諸見根本佛法有二種。一者一切如來藏體悉有聖性。唯敬其體。不見其惡。故名拔斷一切諸見根本佛法。二者一切六道衆生體是如來藏。更無別法。唯作四種佛等。不見六道善惡等故。故名拔斷諸見根本佛法。」³¹

7. 『維摩詰所說經』

『金剛三昧經』「入實際品」の經文(20)は、次のようなものである。

「爾時舍利弗從座而起。前說偈言

具足波若海	不住涅槃城	如彼妙蓮華	高原非所出
諸佛無量劫	不捨諸煩惱	度世然後得	如泥華所出
如彼六行地	菩薩之所修	如彼三空聚	菩提之眞道
我今住不住	如佛之所說	來所還復來	具足然後出
復令諸衆生	如我一無二	前來後來者	悉令登正覺」(20)

この偈文の下線部は、明らかに『維摩詰所說經』の次の文に基づくものである。

「譬如高原陸地不生蓮華卑濕淤泥乃生此華。如是見無爲法入正位者。終不復能生於佛法。煩惱泥中乃有衆生起佛法耳。」³²

なお、上記の文以外に、水野弘元氏は、經文(15)～(18)等に見える「非僧非俗」の主張を『維摩經』に基づくものとする。恐らく、經文との語句の一致以前に維摩詰のあり方そのものがそれを示しているというのであろう。確かに、その思想の淵源を『維摩經』に求めることは誤りではないであろうが、後に論ずるように、より直接的には、初期禪宗や三階教にその思想基盤を求めるべきである。

小 結

以上、『金剛三昧經』『入實際品』が基づいたと考えられる諸文獻として、『華嚴經』『二入四行論』『九識章』『瓔珞經』『楞伽經』『法華經』『對根起行法』『維摩經』等があることが知られたが、他の諸品において、これら以外の依據文獻として指摘されているものに『涅槃經』がある³³。その理由は、「眞性空品」に見える「常樂我淨」という言葉³⁴が『涅槃經』でしばしば用いられるものである點、並びに「總持品」に見える「四依僧」と

いう言葉³⁵が『涅槃經』「四依品」に基づくものであるという点にある。この指摘は首肯すべきものであるから、『金剛三昧經』の作者の素養として、『涅槃經』も念頭に置く必要がある。しかし、いずれの場合も、基づいた文献の思想を受け賣りにするのではなく、それをよく咀嚼した上で自らの思想を述べる材料として活用しており、作者が當代一流の思想家であったことを示している。

このように利用された文献は多いものの、の中で特に我々の目を引くのは、そこに當時の新興教團であった初期禪宗や三階教の文献が含まれているということであろう。そこで、以下、この二つについて、それが『金剛三昧經』に與えた影響を更に深く追求してみたい。

三 『金剛三昧經』「入實際品」と初期禪宗の關係

1. 『二入四行論』の影響

上記のように、『金剛三昧經』「入實際品」の(6)(7)が『二入四行論』に基づいたことは明らかであるが、次の(2)(3)(18)(20)の各文章の下線部に見える「三空」という特異な概念についても、『二入四行論』の文章に基づくものと見做すべきである(二重下線部の「六空」については後で論及する)。

「爾時衆中有一菩薩。名曰大力。卽從座起。前白佛言。尊者。如佛所說。五空出入無有取捨。云何五空而不取捨。佛言。菩薩五空者。三有是空。六道影是空。法相是空。名相是空。心識義是空。菩薩如是等空。空不住空。空無空相。無相之法。有何取捨。入無取地。則入三空。」(2)

「大力菩薩言。云何三空。佛言。三空者。空相亦空。空空亦空。所空亦空。如是等空。不住三相。不無眞實。文言道斷。不可思議。」(3)

「大力菩薩言。如是之人應不持戒。於彼沙門應不敬仰。佛言。爲說戒者。不

善慢故。海波浪故。如彼心地。八識海澄。九識流淨。風不能動。波浪不起。戒性等空。持者迷倒。如彼之人。七六不生。諸集滅定。不離三佛。而發菩提。三無相中。順心玄入。深敬三寶。不失威儀。於彼沙門。不無恭敬。菩薩彼仁者。不住世間動不動法。入三空聚。滅三有心。」(18)

「爾時舍利弗從座而起。前說偈言

具足波若海	不住涅槃城	如彼妙蓮華	高原非所出
諸佛無量劫	不捨諸煩惱	度世然後得	如泥華所出
如彼 <u>六行</u> 地	菩薩之所修	如彼 <u>三空</u> 聚	菩提之眞道
我今住不住	如佛之所說	來所還復來	具足然後出
復令諸衆生	如我一無二	前來後來者	悉令登正覺」(20)

何となれば、これは、先に引用した『二入四行論長卷子』の「稱法行」の説明において、「三空」に言及するのと密接な関係を有すると考えられるからである。再度、その本文を掲げれば、次のごとくである。

「第四稱法行者。性淨之理。目之爲法。此理衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。法體無慳。於身命財。行檀捨施。心無吝惜。達解三空。不倚不著。但爲去垢。攝化衆生。而不取相。此爲自利。復能利他。亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾。餘五亦然。爲除妄想。修行六度。而無所行。是爲稱法行。」³⁶

もっともこれだけでは、そのように斷定することは難しいと言われるであろうが、先に論及した經文（9）（10）（20）に現れる「六行」という特異な概念がこの波線部に見える「六度」を前提とするものであると考えれば、その可能性は否定できなくなるであろう。この「六行」も既に引いた經文（9）（10）（20）以外に、次に掲げるように經文（17）でも言及されており、「三空」同様、「入實際品」において極めて重視された概念であることが窺

われるのである。

「大力菩薩言。如彼一地及與空海。二乘之人爲不見也。佛言。如是。彼二乘人。味著三昧。得三昧身。於彼空海一地。如得酒病。昏醉不醒。乃至數劫。猶不得覺。酒消始悟。方修是行。後得佛身。如彼人者。從捨闍提。卽入六行。於行地所。一念淨心。決定明白。金剛智力。阿鞞跋致。度脫衆生。慈悲無盡。」
(17)

經文(10)に見るように、『金剛三昧經』「入實際品」では、『菩薩瓔珞本業經』の説く菩薩の五十二位の中の最後の妙覺を除いた五十一位を「六行」と呼ぶ。また、通常、「三空」とは、「人空」「法空」「俱空」の三つ、あるいは「空」「無相」「無願」の「三三昧」を指す名稱であり、『二入四行論』の文章では、柳田氏が解するように、「施者」「受者」「施物」の「三輪空寂」の意であったと見るべきであるが³⁷、『金剛三昧經』「入實際品」では、經文(3)に見るように、「空相亦空」「空空亦空」「所空亦空」の總稱であるとしている。これも外には全く見られない特異な概念であるが、これらを作者が『二入四行論』の「稱法行」の説明に出ている「三空」「六度」を脱化したものと見做すことによって、その意圖をよく理解できるのである。「六行」と同様、經文(20)において、「六行」と「三空」が一對の形で出て来るのは、蓋し、そのためである。

いずれにせよ、これによって、『金剛三昧經』「入實際品」の作者が、『二入四行論』を極めて重視していたことを知ることができるのであるが、一方で、それを大膽に書き代えているという点にも注意しなくてはならない。特に『二入四行論』の「行入」の内容がほとんど完全に削られていることから、『二入四行論』本来の「四行」が具體的で卑近な内容であったことに對して、『金剛三昧經』の作者が物足りないものを感じたことが書き換えの理由であろうと推察される。ただし、『金剛三昧經』の「三空」や「六行」が、その削られた部分にあった「三空」「六度」の脱化であってみれば、

その精神を承け継ぎ、自由に擴張することで當代の人々に受け入れやすくしようとする意圖があったと解することができる。つまり、「三空」や「六行」は、削られた「四行」へのオマージュなのであって、それはそのまま『二入四行論』の價値を極めて高く評價していたことの證據と見做すべきなのである。

ただし、「六行」が『瓔珞經』の五十二位説を受けたものであるという點は注目すべきである。というのは、これは事實上、「頓悟」の思想を退けるものであり、果たしてこれが『二入四行論』を奉じる人々の思想をそのまま反映するものかは大いに疑問である。後に論ずるように、『金剛三昧經』「入實際品」の思想には東山法門に通ずる點が數多く認められ、それが達摩=慧可系の思想の傳統を受けたものであるとするなら、この點は東山法門系で「頓悟」が著しく強調されたのと大きな對照を成すことになるからである。

『二入四行論』に由来する「三空」「六行」という概念は、21段に分けられる「入實際品」の經文のうち、(2)(3)(9)(10)(17)(18)(20)の7段に見ることのできるものであり、これに『二入四行論』に直接基づく(6)(7)を加えれば、全體の約半數の經文に『二入四行論』の影響を窺いうることになる。従って、『金剛三昧經』に與えた『二入四行論』の影響は、これまで考えられてきた以上に大きく、少なくとも「入實際品」については、その基調を成すものと言っても過言ではないであらう³⁸。

2. 東山法門との關係

『金剛三昧經』と初期禪宗文獻との關聯について、『二入四行論』とともに注目を集めてきたものに、「弘忍作」とされる『修心要論』と『楞伽師資記』「弘忍章」がある。『金剛三昧經』の「入實際品」と『楞伽師資記』「弘忍章」には「守一」という概念が見え、また、『修心要論』で強調される「守心」という概念もこれと密接な關係を持つと見られてきたからである。い

ま、それらの関係する部分を掲げると以下のごとくである（『修心要論』では、「守心」は類出する概念であるから、ここでは最も代表的なものを一例のみ掲げる）。

『金剛三昧經』「入實際品」

「大力菩薩言。無際心智。其智無崖。無崖之心。心得自在。自在之智。得入實際。如彼凡夫。軟心衆生。其心多喘以何法御。令得堅心。得入實際。佛言。菩薩彼心喘者。以內外使。隨使流注。滴瀝成海。大風鼓浪。大龍驚駭。驚駭之心。故令多喘。菩薩令彼衆生存三守一入如來禪。以禪定故。心則無喘。」
(12)

「大力菩薩言。何謂存三守一入如來禪。佛言。存三者。存三解脫。守一者。守一心如。入如來禪者。理觀心淨如。入如是心地。即入實際。」(13)

『修心要論』

「問曰。何知守心是涅槃之根本。答曰。言涅槃者。體是寂滅。無爲安樂。我心既眞。妄想即斷。妄想斷故。即具正念。正念具故。即寂照智生。寂照智生故。即窮達法性。達法性故。即得涅槃。故知。守心是涅槃之根本。」³⁹

『楞伽師資記』「弘忍章」

「無量壽經云。諸佛法身入一切衆生心想。是心是佛。是心作佛。當知佛即是眞。心外更無別佛也。略而言之。凡有五種。一者知心體。體性清淨。體與佛同。二者知心用。用生法寶。起作恒寂。萬惑皆如。三者常覺不停。覺心在前。覺法無相。四者常觀身空寂。內外通同。入身於法界之中。未曾有礙。五者守一不移。動靜常住。能令學者明見佛性。早入定門。(中略)守一不移者。以此空淨眼注意看一物。無間晝夜時。專精常不動。其心欲馳散。急手還攝來。如繩繫鳥足。欲飛還掣取。終日看不已。泯然心自定。維摩經云。攝心是道場。此是攝心法。法華經云。從無數劫來。除睡常攝心。以此諸功德。能生諸禪定。遺教經云。五根者心爲其主。制之一處。無事不辯。此是也。

前所說五事。竝是大乘正理。皆依經文所陳。非是理外妄說。此是無漏業。亦是究竟義。超過聲聞地。直趣菩薩道。聞者宜修行。不須致疑惑。」⁴⁰

この類似によって、従来、『金剛三昧經』のこの部分は東山法門の思想を表現したものであると考えられ、『二入四行論』の思想を東山法門と結びつけるところに『金剛三昧經』撰述の目的があったとすら論じられてきた⁴¹。しかしながら、実は、ここには次のような大きな問題が存在する。即ち、先に言及した藤善眞澄氏の研究によって、僧傳の蒐集に全精力を注いでいた道宣ですら、永徽三年（652）から顯慶二年（657）の間に行われた蜀への取材旅行によって、道信－弘忍の師弟の存在を初めて知ったことが明らかになったが、これは即ち、7世紀前半には中國の北地では、いまだ全く東山法門の存在が知られていなかったことを示唆するものと言えるのである。

更に、中原で最初に東山法門の教えを説いた法如（638-689）の開法が劃期的であったことを、法如の碑文、『唐中岳沙門釋法如禪師行狀』（689年頃）が、

「垂拱二年。四海標領僧衆。集少林精舍。請開禪法。僉曰。始自後魏。爰降于唐。帝代有五。年將二百。而命世之德。時時間出。咸以無上大寶。貽諸後昆。今若再振玄綱。使朝聞者光復正化。師聞請已。辭對之曰。言寂則意不亡。以智則慮未滅。若順諸賢之命。用隆先勝之道。如何敢矣。猶是謙退三讓。久乃許焉。」⁴²

と述べ、また、法如の弟子の元珪（644-716）の徳を讃えるために書かれた『大唐中嶽東間居寺故大德珪和尚紀徳幢』（725年）が、

「後遇如大師於敬愛寺。勤請久之。大師雖未指授。告以三年。及期大師果住少林寺。和尚與都城大同造少林。請開禪要。驗之先說。信而有徵。遂蒙啓發。

豁然會意。萬相皆如。圓炤在目。動靜斯益。契彼宿心。因而歎曰。嘗聞千載一遇。今謂萬劫焉。大師曰。自非宿植。有斯鑒。然諸餘禪觀。竝心想不忘。入此門者。妄想永息。大師即黃梅忍大師之上足也。⁴³

と敘述していることから判断すると、北地では、垂拱二年（686）の法如の開法以前に東山法門の存在はある程度知られるようになっていたが（それに對して道宣の『後集續高僧傳』の存在が大きな影響を與えたであろうことは想像に難くない）、その具體的な思想についてはほとんど知られていなかったと考えることができるのである。

一方、『金剛三昧經』の成立地は、思想的に三階教の影響を蒙っていることから北地と考えざるを得ず、しかも、その成立時期は、最初の註釋を書いた新羅元曉（617-686）の歿年以前でなくてはならないが、元曉の歿年は、あたかも法如が初めて開法を行った正にその年であって、北地に東山法門の思想が伝えられる以前に『金剛三昧經』は成立していたことになるのである。従って、假にこれまで考えられてきたように、東山法門の思想が「守心」「守一不移」を中心とするものであったとしても、『金剛三昧經』の「存三守一」が東山法門の思想を承けたものであるはずがないのである。

更に、この問題を複雑にしているのは、先に筆者が論じたように、「守心」を説く『修心要論』自體が法如の弟子である元珪の一派の制作で、むしろ『觀心論』などより新しく、『楞伽師資記』の「守一不移」の主張も、その『修心要論』に基づくものであった可能性が強いということである。そうであれば、「守一不移」「守心」の説そのものが弘忍の主張かどうかとも疑わしいことにならざるをえないのである。

では、『金剛三昧經』「入實際品」の「存三守一」は禪宗と全く関係がないのであろうか。筆者はそうは考えない。先ず、「守心」の思想が元珪の一派が強調したものであったとしても、元珪は洛陽の敬愛寺で法如に出會って開法を依頼した人物であり、少林寺での開法以後は法如に直接師事

し、また、後にその後継者をもって任じた人物であるから⁴⁴、その「守心」の思想は必ずや法如に由来するものであり、法如は最後まで弘忍に侍した人物であるから⁴⁵、「守心」の思想は既に東山法門にあったと見ねばならない。そして、東山法門が達摩＝慧可の系統を承けるものであったとすれば、東山法門以外の慧可の兒孫たちにもそれがあったと考えるのは自然である。

東山法門以外の慧可の兒孫の多くは、北地で活動していたと考えられる。例えば、『續高僧傳』の「僧可傳」に據ると、慧可の弟子、那老師（那禪師）には弟子として曇曠や惠滿があり、この二人は貞觀十六年（642）に洛州の南會善寺において雪中で出會ったという⁴⁶。彼らも『二入四行論』を奉じていたと見てよいから⁴⁷、當時の中原地方には『二入四行論』を奉ずる人々が、かなりの數存在したであろう。

『金剛三昧經』「入實際品」の記述を見ると、先に掲げた「存三守一」を説明する經文（13）の「理觀心淨如」、經文（14）の「理觀者。心如理淨。無可不心」という句の「理」は、經文（6）（7）で論じられた「二入」の「理入」を承けたものと考えられ、これらに續く經文（15）で、

「大力菩薩言。云何存用。云何觀之。佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之。菩薩如是之人。不在二相。雖不出家。不住在家。雖無法服。而不具持波羅提木叉戒。不入布薩。能以自心無爲自恣。而獲聖果。不住二乘。入菩薩道。後當滿地成佛菩提。」(15)

と説かれる下線部が、經文（7）で「理入」を説明する際に用いられている「無己無他。凡聖不二」と思想的に共通するものと見られる以上、『金剛三昧經』の作者は、「二入四行」説を奉じるグループと「存三守一」説とを關係づけて理解していたものと考えられることができる。恐らく、彼は、『二入四行論』を奉ずる人々が「守一」説をも奉じていたことを知っていたの

である。つまり、従来言われてきたように、『金剛三昧經』は、確かに『二入四行論』と「守一」説とを結びつけてはいるが、その「守心」説は東山法門のものではなく、『二入四行論』を奉ずる人々自身のものであったと考えるべきなのである。

従って、東山法門の人々が「守心」「守一」を説いたという傳承と、『金剛三昧經』「入實際品」において、『二入四行論』と「守一」説が結合されていることとは無関係ではなく、慧可の兒孫の間で「守心」「守一」の説が廣く行われていたことを承けたものと考えることができるのである。だとすれば、『金剛三昧經』「入實際品」の記載は、北地で活動した慧可の兒孫の思想を反映するものと見做すことができるであろう。

このように考えてみると、『金剛三昧經』「入實際品」には、外にも、以下に列挙するように、東山法門系の初期禪宗文獻と類似する思想を認めることができるが、これらについても、「守心」「守一」説と同様に、達摩＝慧可に由來するものである可能性を考えねばなるまい。

類似1：如來藏思想と三界唯心説との結合

先に引いたように、『金剛三昧經』「入實際品」の經文（5）には、如來藏説と三界唯心説の結合が認められるが、ここに説かれている「衆生においては、本淨の心が塵に染まっているから、自ら三界を現出している」という思想は、「神秀作」として傳承された『觀心論』の次の一節と一致する。

「菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時。了於四大五陰。於空無我中。了見自心有二種差別。云何爲二。一者淨心。二者染心。其淨心者即是無漏眞如之心。其染心者即是有漏無明之心。二種之心法爾自然本來俱有。雖假緣合。本不相生。淨心恆樂善因。染體常思惡業。若眞如自覺不受所染。則稱之爲聖。遂能遠離諸苦證涅槃樂。若隨緣造業受其纏縛。則名之爲凡。於是沈淪三界受種種苦。」⁴⁸

類似2：「観心」という修行法

『金剛三昧經』「入實際品」の經文には、既に引いたように、「理觀心淨如」(13)、「理觀者。心如理淨。無可不心」(14) といった句、更には「云何觀之……內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之」(15) といった文が見えるが、ここに説かれる觀法は、次に掲げる『修心要論』、『大乘無生方便門』、『楞伽師資記』等の文章の下線部と基本的には同じ修行法と見做すことができる（なお、『大乘無生方便門』の引用の波線部が「類似3」に引く『金剛三昧經』の波線部と極めて近いことも注意すべきである）。

「問曰。云何は無記心。答曰。諸攝心人。爲緣外境。麁心少息。內縛眞心。心未淨時。於行住坐臥中。恆微意看心。由未能得了了清淨獨照心源。是名無記。亦是漏心。猶不免生死大病。況復惣不知守心者。是人沈沒生死苦海。何日得出。可憐。努力。」（『修心要論』）⁴⁹

「問。佛子。心湛然不動。是沒言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心。頓超佛地。和擊木。一時念佛。和言。一切相。總不得取。所以金剛經云。凡所有相皆是虛妄。看心若淨。名淨心地。莫卷縮身心舒展身心。放曠遠看。平等看。盡虛空看。（中略）和。向前遠看。向後遠看。四維上下一時平等看。盡虛空看。長用淨心眼看。莫間斷。亦不限多少看。使得者然身心調。用無障礙。」（『大乘無生方便門』）⁵⁰

「亦不令去。亦不令住。獨一清淨究竟處。心自明淨。或可諦看。心即得明淨。心如明鏡。或可一年。心更明淨。或可三五年。心更明淨。」（『楞伽師資記』）⁵¹

類似3：二乘批判

『金剛三昧經』「入實際品」には、次のような文章があり、二乗は三昧に浸っているために菩薩行を實踐できないとして批判の対象とされている。

「大力菩薩言。如彼一地及與空海。二乘之人爲不見也。佛言。如是。彼二乘人。味著三昧。得三昧身於彼空海一地。如得酒病昏醉不醒。乃至數劫猶不得覺。酒消始悟方修是行。後得佛身。如彼人者。從捨闍提。卽入六行。於行地所。一念淨心。決定明白。金剛智力。阿鞞跋致。度脫衆生。慈悲無盡。」
(17)

このような思想は、次に掲げるように、『大乘無生方便門』や『歷代法寶記』などに見ることができる。

「問。維摩經云。無方便慧縛。答。二乘人在定不聞。出定卽聞。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。是名無方便慧縛。」(『大乘無生方便門』)⁵²

「一切賢聖皆以無爲法而有差別。佛卽不住無爲。不住無相。以住於無相。不見於大乘。二乘人三昧酒醉。凡夫人無明酒醉。聲聞人住盡智。緣覺人住寂淨智。如來之智惠。生起無窮盡。」(『歷代法寶記』)⁵³

このような二乘批判は、日常生活と禪定を分離してはならないという禪宗固有の思想に基づくものであって、次の「存用」の思想にも通じる。

類似4：「存用」の思想

既に引いたように、『金剛三昧經』「入實際品」の經文(15)は次のようなものである。

「大力菩薩言。云何存用。云何觀之。佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之。菩薩如是之人。不在二相。雖不出家。不住在家。雖無法服。而不具持波羅提木叉戒。不入布薩。能以自心無爲自恣。而獲聖果。不住二乘。入菩薩道。後當滿地

成佛菩提。』(15)

ここで言う「心事不二」とは、思うに、「悟りの心と日常の瑣事とが一つである」という意味であって、要するに「存用」とは、禪定に入っても知覚や人間的な活動等の働きを失わないの意味と解することができる。

こうした思想は荷澤神會(684-758)の「定慧等學」の思想⁵⁴に典型的に見られるものであるが、最初期の初期禪宗文献である侯莫陳琰(660-714)の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』にも次のように述べられている。

「問曰。坐時看。行時看。得不。師曰。行住坐臥。語喚作生活時。施爲舉動。一切時中。常看不住。即得。』⁵⁵

類似5：「非僧非俗」の主張

『金剛三昧經』「入實際品」には、眞の菩薩は在家ではないが、その一方で、必ずしも正式な僧侶である必要もない、戒律を守る必要もないとして、次のような主張を述べている。

「大力菩薩言。云何存用。云何觀之。佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之。菩薩如是之人。不在二相。雖不出家。不住在家。雖無法服。而不具持波羅提木叉戒。不入布薩。能以自心無爲自恣。而獲聖果。不住二乘。入菩薩道。後當滿地成佛菩提。』(15)

「大力菩薩言。不可思議。如是之人。非出家非不出家。何以故。入涅槃宅。著如來衣。坐菩提座。如是之人。乃至沙門宜應敬養。佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。如是之人心超二我。何況沙門而不敬養。』(16)

初期禪宗文献に「正式な僧侶になる必要はない」、あるいは、「戒律を重

んじる必要はない」などと説かれているわけではないが、いくつかの拙稿で論じたように⁵⁶、東山法門は、もともと私度僧の集まりであったと考えられ、その點で、この『金剛三昧經』の文章は、正しく東山法門の價值觀と一致するのである。

小 結

以上、『金剛三昧經』「入實際品」と初期禪宗文献の類似點を五點挙げたが、私見に據れば、これらも「守心」「守一」と同様に、達摩＝慧可系の修行者によって實踐されていたもので、北地に展開した兒孫たちと南地に居を移した東山法門の雙方がそれぞれに繼承したものと見做すべきなのである。もしこの考えが承認されるのであれば、『金剛三昧經』「入實際品」のほとんどが、北地で活動した達摩＝慧可系の修行者たちの思想の影響を受けていることになり、從來考えられてきた以上に、彼らの影響は大きかったことになるであろうし、また、從來、『二入四行論長卷子』以外にほとんど知る術がなかった北地における達摩＝慧可系の人々の思想を窺う糸口が掴めたことにもなる。そして更に、後世の禪の直接的な母體となった東山法門が、慧可と道信を繋ぐ僧璨という人の實在性への疑問にも拘わらず、達摩＝慧可の兒孫であったことが確認され、更には、傳統と思想を共有するという點で、北地に展開した那老師等の慧可の兒孫と南方で成立した東山法門の兩者を一括して「初期禪宗」と呼ぶことの正當性を確保することにもなるはずである。

四 『金剛三昧經』「入實際品」と三階教の關係

前述のように、『金剛三昧經』「入實際品」の經文(18)(19)に見える「果足滿德佛」「如來藏佛」「形像佛」の「三佛」に關する記述は明らかに三階教の教説に基づくものであるが、その直前の(16)(17)も三階教の思想に

基づくものと判断できる。この文章は既に引いたが、敘述の便宜のために、ここに再度掲げよう。

「大力菩薩言。不可思議。如是之人。非出家非不出家。何以故。入涅槃宅。著如來衣。坐菩提座。如是之人。乃至沙門宜應敬養。佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。如是之人心超二我。何況沙門而不敬養。」(16)

「大力菩薩言。如彼一地及與空海。二乘之人爲不見也。佛言。如是。彼二乘人。味著三昧。得三昧身。於彼空海一地。如得酒病。昏醉不醒。乃至數劫。猶不得覺。酒消始悟。方修是行。後得佛身。如彼人者。從捨闍提。卽入六行。於行地所。一念淨心。決定明白。金剛智力。阿鞞跋致。度脫衆生。慈悲無盡。」(17)

この文章の波線部において「敬養」が説かれることについても、先に言及した經文 (18) (19) に見える「敬仰」や「恭敬」と同様、「普敬」を念頭に置いたものと考えられるが、更に、下線部の「如彼人者。從捨闍提。卽入六行」という記述も三階教の教説に基づくと見做すことができる。というのは、これは「二乗」を「一闍提」と規定し、その「一闍提」から脱することでようやく菩薩行である「六行」を實踐できるとするものであるが、三階教では、第三階である現在の衆生を全て「一闍提」と規定し、その「一闍提」のための修行法として「普敬」と「認惡」を説くからである。當時、三階教のこの思想が佛教界で注目されていたことは、『金剛三昧經』が成立した正にその時期に活躍した智儼 (602-668) の著作によって確認することができる。

智儼は、『華嚴經內章門等雜孔目章』(以下、『孔目章』と略稱)において、「迴心」について論じて次のように述べている。

「迴心義者。大分有二。一據未入佛法以明迴心。二據入佛法無流之際解脫分

善。以辨迴心。初據未入者。謂其一闍提位相似修行。其修行人。具人法義。文解行病乃至理事等。從其多劫。修邪善因。後剋究竟無盡阿鼻地獄果等。如來大悲。設法偏救。所有委曲。具在經文。今略。要問。作普敬認惡法。會彼闍提。令入一乘。其法具如問答中辨。極至生淨土。得不退位。得常見佛。即迴向一乘。二據入佛法無流際解脫分善者。如來善巧設二門。則一約始門。謂依法華經窮子喻等。義當是愚法聲聞。發過去往劫已來。從闍提位入聲聞乘。據此教分。即是先在闍提位時。未修一念菩提分善所有解行故。文判爲辛苦窮也。仍窮子身。本是長者富有之子者。義當法性實相如來之藏不染而染分。乃至佛性。隨其流處。種種味等。是其位也。由不染而染故。所以不說貴名。後若迴心。義當契其法性。其理即合染而不染。名爲王種貴也。據此道理。窮子之喻。約愚法聲聞位說。義通闍提位等。』⁵⁷

下線部において「其法具如問答中辨」というのは、具體的には、『華嚴五十要問答』において、信行の『對根起行法』に基づいて「普敬」と「認惡」という三階教の修行法を詳述していることを指している⁵⁸。そして、智儼は、『華嚴五十要問答』のこの箇所において、先ず、

「問。人集教中說八種佛法差別云何。答。爲滅闍提病成普敬認惡法。有其兩段。』⁵⁹

という問答を設けた後に、「普敬」と「認惡」の二段に分けて長文にわたる『對根起行法』の引用を行い、その後で、再び、これが一闍提を救うためのものであるとして、次のように述べている。

「今上二義爲救闍提迴向一乘兼順三乘。於理有順。故錄附之。』⁶⁰

これらの記述によって、智儼が「普敬」と「認惡」によって「一闍提」を救うという三階教特有の思想に強い共感を抱いていたことを知ることが

できるのである。

このことは、当時、佛教界の一部で三階教のこの思想が注目されていたことを示すものであるから、『金剛三昧經』「入實際品」の經文(17)の「如彼人者。從捨闍提。卽入六行」という記述も、これに續く經文(18)(19)に「三佛」等の三階教特有の概念が用いられていることを考え合わせると、三階教の思想に基づくものであると考えるべきなのである。

ただ、ここで問題なのは、「二乘」が三昧の酒に酔っているからという理由で「一闍提」と批判するという視座が三階教にはないということである。敦煌本『三階佛法』卷二には、「信佛性故。則不得名一闍提」という文章があるが⁶¹、「二乘」は佛に成ることを諦めたのであるから、自身に佛性が存在することを認めないという點で「空見一闍提」と呼ぶことも不可能ではないことになろう⁶²。しかしながら、そもそも三階教では「二乘」は第二階の修行者で、第一階の修行者である一乗の菩薩に次ぐものと見做されているから、自らを第三階の空見有見の一闍提と自認する三階教徒にとっては、到底至り得ない高い境地であって、その二乗を批判するような主張は、原理的に現れようがなかったはずである。

一方、先に見たように、『金剛三昧經』「入實際品」の經文(17)のような二乗批判は、初期禪宗文献ではしばしば行われたものであるから、この經文に見られる「一闍提」についての主張は、「普敬と認悪によって一闍提から脱して菩薩道を実践する」という三階教の思想と、「二乗は三昧に浸って日常の生活から遊離しているから許されない」という禪宗の思想を結合させたものと見るべきである。

これとともに注目すべきは、先には東山法門との關聯で掲げた、この直前の經文(15)(16)に見える「非僧非俗」の主張が三階教にもあったということである。これらの經文では、眞の大乗の修行者とは、出家とか持戒とかいう形式に囚われない人物であり、日常の中で禪定を実現しうる人物であるとされているのであるが、このような在り方は、實は、當初、三階教徒が目指したもののそのものであったと考えられるのである。もっとも信

行が制定した三階教徒の生活規範を記した『制法』の「不聽在衆捨戒 第十三」には

「一、出家之人戒行爲本。豈得以小因緣隨宜捨戒。彼令自知作沙彌時犯邊罪求在此衆捨戒者一向不得。或有在此衆內強自捨戒者。卽令出衆不合同聚行道。唯除未作制已前依經律依師僧先捨戒者得長依衆不在其限。又如消災經說。破戒人於羅利邊受戒尚受得。或以此文驗破戒人唯須懺悔。不合捨戒。」⁶³

などと、出家や戒律を守ることの意義が強調されているが、

1. 信行自身が戒律を棄てていること⁶⁴。
2. 信行自身が善知識と認めた人物が必ずしも出家ではなかったこと⁶⁵。
3. 上掲の『制法』の「不聽在衆捨戒 第十三」の條文には、「唯除未作制已前依經律依師僧先捨戒者得長依衆不在其限」（下線部）という文に見るように、この『制法』が制定される以前に戒律を棄てたものについては、そのままでよいとする例外規定があること⁶⁶。
4. 三階教の基本思想として、第三階の現在が破戒邪見の一闡提の時代だと規定されていること⁶⁷。

等から、本來、三階教では、出家得度、受戒持戒等は必ずしも重視されていなかったと考えられるのである。恐らく、『制法』における戒律重視は、ある時期に國家に認められるために方針轉換を行った結果であろう⁶⁸。ただ、その時期は、開皇（581-600）の初めに信行が長安に進出する以前、相州においてであると考えられているから⁶⁹、『金剛三昧經』が成立した七世紀後半に長安や終南山あたりで行われていた三階教においても、基本的には出家の身分の維持と戒律の遵守が求められていたはずである（もともと、長安に較べれば、終南山ではその規制はかなり緩かったものと想定される）。

ただし、立て前はそうでも、この原思想は三階教教團の中では後々までかなり力を保っていたと考えられる。例えば、敦煌本『三界佛法』巻二には、出世は出家・在家の別を問うものではなく、經典等に出家の方が優れていると説くのは、單に修行がしやすい点を言っただけで、佛の教えに依りさえすれば、出家でも在家でも関係ないとする次のような文章が存在する。

「又一切空見有見衆生。莫問出家在家。但能依佛教者。皆得出世。何以故。准依摩訶衍經論第十三卷內說。寧出家犯戒。後作出世因緣。准依寶梁經第一卷迦葉經第一卷等說。於一切出家人內有犯戒者。畏受他一切信施和南禮拜等。最大多罪故。返戒還俗。從此已後。畢竟永得出世。驗之。所以得知。唯除爲脩道難易不同故明勝劣。不在其限。出家脩道易。所以經律論等俱說。出家勝在家脩道難。所以經律論等俱說。在家不如。」⁷⁰

また、『金剛三昧經』の成立とほぼ同じ時期に山西で活躍した三階教の某禪師は、『三階某禪師行狀始末』(擬題、ペリオ2550號)に據れば、非僧非俗の生活を送っていたことが分かる⁷¹。しかも、この文獻では、冒頭近くに自叙傳に類する記述が認められるが、そこには「曾出家已來常乞食」⁷²などとは述べられているものの、「得度」や「受戒」に關する記述は見あたらない。恐らく、彼は正式な僧侶ではなかったであろう。つまり、當時にあっても三階教本來の思想に基づき、それを維持しようとする人々が現に存在したのである⁷³。

この某禪師で注目すべきは、このような生活を敢えてした理由として、當時の僧侶のあり方に對する嚴しい批判があったということである。例えば、『三階某禪師行狀始末』の、

「有一僧。從京來議禪師。唯化俗人不化衆僧。師是無知有何所用。禪師即引佛藏經文。爲彼師說。末法惡時。但披袈裟一片在身者。一切佛三輪不現。教化不得。何以故。貪財愛色故。腸肥腦滿。脂多膠粘染着。着樂癡盲故。

其僧更則不語。又問禪師。不教丈夫行道。唯教婦女。禪師云。此法合是出家人行。出家人既不行。其法即滅。丈夫爲應王役不得行。出家人爲財色不得行。事窮路塞。無處可得安。此女人師。有何可怪。其僧更則不語。禪師即作譬喻說。女人者喻其癡溼。癡溼者。得生蓮花。女人捨其財色。亦復如是。」⁷⁴

という文章の下線部において、某禪師は、當時の多くの僧侶が、袈裟を着て出家の姿はしていても、煩惱を除こうとはしていないと激しく批判している。また、

「其僧云。准内外。不合留□。□□髮出家。禪師何故喚俗人爲比丘。禪師還引律向彼師說。經律云。王難比丘亦得留髮。此人引多部經文作證。禪師善。且論。佛藏經說。佛善。我不說剃頭披袈裟者是比丘。依法者則是比丘。則是我弟子。我是此師。不依法者。我非彼師。又涅槃經文。不依法者。喚作秃人。秃人之背不得同何飲水。又寶梁經云。喚作大賊。又仁王波若經喚作兵奴比丘。此是文義具說。其僧大瞋。又僧云。何故停俗人說出家人長短。禪師道。佛是大人。何故不避。此是佛說。」⁷⁵

という文章からは、某禪師が俗人であっても「比丘」を名乗ることを許していたことが窺え、また、『佛藏經』等の文章に基づいて、剃髮して袈裟を着ていることが佛弟子の證しではなく、佛の教えに従って生きることこそが佛弟子であるという自負を持っていたことを知ることができる。これらの文章に見られる思想は、正しく初期の禪宗や『金剛三昧經』の主張と一致するものであると言えるであろう⁷⁶。

このように『金剛三昧經』の經文(15)(16)は初期禪宗、三階教の雙方に共通する内容であり、しかもこれより前の部分には初期禪宗の影響が強く、また、これより後の部分では三階教の影響が強く窺えるという点は重要である。というのは、この部分に示された兩者に共通する「非僧非俗」

の思想こそが、『金剛三昧經』の作者が「入實際品」において初期禪宗と三階教の思想を結合せしめた契機であったことを窺わせるからである。それは、當然、作者が、この思想に共感を抱いていたことを示すものである。

上に論じたように、經文(15)～(17)も三階教の思想に基づくものであったとすれば、『金剛三昧經』「入實際品」に與えた三階教の影響は、従來、考えられていた以上に大きかったことになろうが、ただ、それでもその影響は「入實際品」の末尾近くに集中しており、初期禪宗に較べれば、かなり限定的であると言ってよい。

五 「入實際品」に基づく『金剛三昧經』の作者の推定

1. 成立地としての終南山

これまで論じられてきたように、『金剛三昧經』が七世紀後半の比較的早い時期に成立したものであることは略ぼ間違いないが、その制作地はどこであろうか。

これについて水野弘元氏は、元曉と『金剛三昧經』にまつわる傳説において、新羅の使者が渡唐の途中、龍宮で本經を得たとしていることに基づいて、「それは海中である筈がないから、山東地方か遼東地方かの何れかの地方であったであろう」と論じられた⁷⁷。しかし、この傳説が何がしかの史實を反映していると考え得るか大いに疑問である。

私見に據れば、本經の成立地として最も相應しいのは長安近郊の終南山である。當時、終南山には多くの修行者が集まっていた。先に言及した華嚴宗の智儼が住した至相寺もここにあって、至相寺の側には三階教の教祖、信行の墓所である百塔寺もあった。智儼が三階教の思想に強い共感を抱いたのも、その思想を十分に知り得る環境にあったからなのである。『孔目章』には、先の引用以外にも三階教に特有の思想である「如來藏佛」への言及も見られ⁷⁸、また、當時行われていた種々の觀法を列挙する中に、

三階教のものを多数掲げている。即ち、

「所謂眞如觀。通觀。唯識觀。空觀。無相觀。佛性觀。如來藏觀。壁觀。盲觀。苦無常觀。無我觀。數息觀。不淨觀。骨觀。一切處觀。八勝處觀。八解脫觀。一切入觀等。竝於修道初門。隨病施設。據病而言。不得一定。何以故。爲病不定故。此等觀法。在於三乘小乘。分有一乘見聞。略說分齊。餘可準知。」⁷⁹。

という文章がそれで、このうち、「佛性觀」「如來藏觀」「盲觀」の三つは三階教に獨特の觀法であり⁸⁰、また、「空觀」「不淨觀」は三階教に特有とは言えないものの、三階教でもしばしば實踐されていたものなのである⁸¹。

ここで注意すべきは、三階教特有の觀法の間「壁觀」が挟まれていることである。これは先に引いた『二入四行論』の文章によって明らかなように達摩＝慧可系に獨特な觀法であって、ここから智儼が『二入四行論』の存在も知っており、しかも、達摩＝慧可系の人々と三階教の人々を何らかの點で關聯づけていたことが窺われるのである。これは『金剛三昧經』『入實際品』と同じ立場であって、こうした點から見て、終南山は『金剛三昧經』の成立地としてもっとも自然な場所だと言えるのである。また、終南山は『續高僧傳』の撰者、道宣が住したところでもあり、上述のごとく、『續高僧傳』には節略された『二入四行論』が引かれているから、終南山の邊りで『二入四行論』が流布していた可能性は非常に大きいと言えるのである。

2. 至相寺弘智の存在とそれが示唆するもの

當時、『二入四行論』が終南山で流布していたとすれば、それは當然、達摩＝慧可系の修行者の活動が前提としてあったと見ねばならないが、實際のところ、それを裏づけるような人物が存在する。それが拙稿「『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相一道宣の認識の變化が意味するもの」で

紹介した弘智（595-655）である。

『續高僧傳』の「弘智傳」や「法沖傳」に據れば、弘智が慧可—那老師—惠禪師の系統の修行者であったことはほぼ間違いなく、廣智が惠禪師から授かったものが「安心之要。遺囑之方」であったとされることが『二入四行論』の内容と呼應すること⁸²、道宣が、当初、那老師を『二入四行論』の行者と見做していたと考えられること⁸³等から見て、弘智が『二入四行論』を奉じていた可能性は極めて強いと言える。

「弘智傳」の記載で注目されるのは、

「義寧元年。委擲黃冠入山修業。武德之始天下大同。佛道二門峙然雙列。智乃詣省申訴。請隸釋門。竝陳理例。朝宰咸穆。遂得貫入緇伍隨情住寺。而性樂幽栖。乃於南山至相寺而居焉。」⁸⁴

と述べられており、弘智が正式の僧侶となった後に終南山の至相寺に住したという点である。その時期は文脈から武徳年間（618-626）と見えるが、その頃には智儼も至相寺に住していたはずである。してみると、智儼の「壁觀」等に關する知識は、同寺に住する弘智から得たものであった可能性すら考えられるのである。

新羅の義湘（625-702）は、この至相寺において、龍朔二年（662）以降、十年にわたって智儼に學び、咸亨二年（671）に歸國した。『法界圖記叢隨錄』は新羅で彼の系統の人々によって著された著作と見られているが⁸⁵、これには、

「三現道理依觀

廣釋者。先融心相解此經意。云何融心相。一念無生正念觀心。與實相理相應時中離諸心相。爾時具得三種利益。一者超過十種外道所爲作事。二者獲得十種利。三者自身心中具見諸法。如執明鏡自見面像。十種利益者。一者自身心中具戒定惠。一切法。如經云。制心一處。無事不辨。繫心在一處。

能開智惠門。守一不移。精神不散。萬靈扶衛。初學不思議三昧。繫心一緣。若久習者。觀心成就。更無心相。恒與定俱。一切心相即非心故。是名不思議定 云云。」⁸⁶

という文章が見出せるが、ここに見られる「観心」「制心一處。無事不辨」「開智惠門」「守一不移」等はいずれも東山法門系の初期禪宗文獻で極めて重視されている概念である⁸⁷。また、同じく義湘系の著作とされる『華嚴經問答』⁸⁸に三階教の影響があるという指摘もされている⁸⁹。更に、若年のころ、その義湘とともに入唐を圖ったが、果たさなかつたのが元曉であつて、彼によつて最初の『金剛三昧經』の注釋書、『金剛三昧經論』が書かれるのであるが、その「如來藏佛」「形像佛」に對する註釋からは、彼が少なくともある程度は三階教の思想を理解していたことを窺うことができるのである⁹⁰。このように見てくると、終南山至相寺を中心とする人的交流の中で『金剛三昧經』が生まれた可能性は非常に高いと言える。

しかし、それに止まらず、弘智自身、あるいはその周圍の人物が『金剛三昧經』を作つた可能性すら考えうるようと思われる。というのは、弘智は既に那老師に見るような「不出文記」の人物ではなかつたからである。「弘智傳」には「講華嚴攝論等」⁹¹という記載があり、慧可の兒孫でありながら、『華嚴經』や『攝大乘論』を講じたというのであるが、これはあるいは、智儼の影響かも知れない。そして、また、それは『金剛三昧經』に『華嚴經』や攝論宗の影響が窺えることとも呼應する。更に注目すべきは、その入寂を「以永徽六年五月九日。終於山寺。春秋六十有一。露骸林下攸骨焚散。遵餘令也」⁹²と述べていることである。死後に山林に遺體を曝すということは三階教でしばしば行われていたことであるから、その影響を蒙つた可能性は極めて高いのである。

以上のような事實があつたとしても、『金剛三昧經』の作者を弘智その人に擬するのは、あまりに性急に過ぎよう。特に弘智が正式な僧侶であり、『金剛三昧經』「入實際品」が標榜するような非僧非俗の存在でなかつた點

は注意が必要であろう。もっとも、先に引用した傳記に見るように、僧侶となった後に終南山の至相寺に済んだ理由を「性樂幽栖」と記しているから、僧侶でありながら、一般的な僧侶のあり方に批判的な態度を取っていた可能性も捨てきれないが、いずれにせよ弘智の存在は、慧可の兒孫の中に、『金剛三昧經』のような偽經を撰述しうるような人物、あるいは、その撰者に自らの思想的傳統に關する知識を提供し得るような人物が存在したことを示すものとして注目すべきであろう⁹³。

六 『金剛三昧經』から窺える佛教界の思想動向

上に見たように、『金剛三昧經』「入實際品」においては、初期禪宗の思想と三階教の思想が接合されているのであるが、このことは、作者がこれら二つの新興宗教に共感をいだいており、しかも兩者の間に何らかの共通性を認めていたことを示唆するものである。では、それは何であったのであろうか。既に述べたように、兩者の接合部分に現われる「非僧非俗」の主張はその最も重要なものであったであろうが、それ以外にも兩者には共通する点を見出すことができる。

第一に擧げるべきは、「佛性」や「如來藏」に對する信仰である。『二入四行論』の「理入」は正しくこれであったが、『十地經』、あるいは『十地論』の文だとされる「衆生身中有金剛佛性。猶如日輪。體明圓滿。廣大無邊。止爲五陰重雲所覆。如瓶內燈光不能顯了」は『觀心論』や『修心要論』などに引かれて⁹⁴、東山法門の思想的な基盤となっている。一方、三階教でも「如來藏佛」とは、一切衆生を如來藏そのものとして禮拜對象とするものであった。

第二に擧げるべきは、「空觀」である。『二入四行論』に「三空」が説かれることは既に論じた通りであるし、先に引用した『大乘無生方便門』の文章に見える「遠看。平等看。盡虛空看」や、次に掲げる『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』の「無所處看」などは「空觀」という言葉は使

わないものの、實質的に同じものであろう。

「師曰。一切心無。是名無所。更不起心。名之爲住。而生其心者。應者當也。生者看也。當無所處看。卽是而生其心。問曰。當無所處看。有何意義。答曰。一切諸佛。皆從無所得道。亦是諸菩薩修法身處。亦是汝法性住處。汝看時。令汝得見。問曰。見何物。答曰。經云。見性成佛道。問曰。看時若爲看。答曰。直當無所處看。」⁹⁵

一方、三階教についても、『對根起行法』に、

「第一段。明所行法之次第者。於內有八。一者先學第三階佛法。於內有三種。一者普敬。二者認惡。三者空觀。」⁹⁶

と述べられるように、「空觀」は、場合によっては「普敬」や「認惡」と並ぶ地位を與えられるほど重視された修行法であったのである。

『金剛三昧經』の作者は、こうしたことは當然知っていたであろうし、これらの思想は「入實際品」でも非常に重視されているから、作者が初期禪宗と三階教の思想を接合する際には、兩者に見られるこうした共通性がその前提となっていたであろう。そして、當然のことながら、作者はその思想にも共感を抱いていたのである。

つまり、『金剛三昧經』の作者は、國家の方針に沿って得度受具して正式な僧侶として振る舞うことに大きな意味があるとは考えず、「佛性」や「如來藏」の存在を信じ、「空觀」等の実践によって悟りの實現を目指して菩薩道を歩もうとする人こそが眞の修行者であるという考えを強く持っており、そうした考えに基づいて初期の禪宗や三階教の思想を高く評價し、その思想を取り込んだと考えられるのである。そして、これは同様に禪宗や三階教の思想に着目していた智儼についても言いうることであって、この時期に、國家佛教＝都市佛教の枠組みから距離を置き、眞の佛教とは何か

という問題を追求しようとする動きが広く見られたことを示すものと言えるだろう。

むすび

以上、『金剛三昧經』の全體を概観するとともに、特にその中の「入實際品」について、その概要とそこに窺える初期禪宗、三階教の影響を探ってきた。その結果、以下の諸点を明らかにした。

1. 「入實際品」の思想には、國家の庇護を得て安易に過ごす僧侶一般に對して嚴しい批判の目を向け、如來藏を信じつつ、空觀を中心とする菩薩行の實踐によって悟りを目指す眞摯な修行者の價值觀が反映されている。
2. 「入實際品」は、代表的な大乘經典である『法華經』『維摩經』のほか、中國撰述の偽經である『瓔珞經』や『九識章』等の攝論宗文獻、菩提達摩の所説とされる『二入四行論』、『對根起行法』等の三階教文獻に基づいて書かれている。
3. 「入實際品」に與えた初期禪宗や三階教の影響は、從來考えられていた以上に大きく、ほとんどその全體が兩者の接合であると見做すことができる。
4. 特に初期禪宗の影響は大きいですが、その中で「守一」の思想を東山法門と結びつけてきた從來の見方は誤りであり、その全てが、北地に展開した達摩=慧可の兒孫の思想の反映と見做すべきである。
5. 従って、『金剛三昧經』「入實際品」に見られる東山法門との類似は、北方に展開した慧可の兒孫と東山法門が起源を同じくすることを示すものであり、従って、慧可と道信を師弟關係で繋ぐ僧璨の實在性への疑問にも拘わらず、東山法門は達摩=慧可の流れを汲む教團と見てよいと考えられる。

6. 「入實際品」で初期禪宗の思想と三階教の思想が接合された理由は、非僧非俗の主張などにおいて当時、初期禪宗と三階教の思想や立場に共通するものと認識されており、作者もそれに強い共感を抱いていたためと考えられる。
7. 『金剛三昧經』の成立場所として最も相應しいのは終南山であり、至相寺を中心とする人的な交流のなかで制作された可能性が考えられる。

ここで注目されるのは、『金剛三昧經』の作者において、当時の二つの代表的な新興教團である初期禪宗と三階教の共通性が認識されており、それに對して強い共感を懐いていたという點、そして、同じく新興宗教の一つであった華嚴宗の祖、智儼の著作からも同様のことが窺えるという點である。そして、二人の共感の對象となったものは、得度や受戒によって管理される舊來の國家佛教の枠を超えて、佛教が本來持つ宗教性そのものにあつたと考えられるが、恐らく、これこそは、隋から唐初にかけて中國佛教の諸宗が次々に生まれた理由の所在を示すものなのではあるまいか。ただ、これは非常に大きな問題であるから、その妥当性は今後の検討に委ねられねばなるまい。

【注】

- 1 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」（『駒澤大學研究紀要』13、1955年）。
- 2 伊吹敦「元曉と『金剛三昧經』」（『元曉學研究』佛國寺元曉學研究院、韓國・慶州、2006年）。
- 3 Buswell, Robert E. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamadhī-sūtra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- 4 岡部和雄「禪僧の注抄と疑偽經典」（篠原壽雄・田中良昭編『敦煌佛典と禪』大東出版社、1980年）370頁。
- 5 望月信亨『佛教經典成立史論』（法藏館、1946年）490頁、670頁、石井公成

- 「『金剛三昧經』の成立事情」(『印度學佛教學研究』46-2、1998年) 555頁を参照。
- 6 木村宣彰「『金剛三昧經』の眞偽問題」(『佛教史學研究』18-2、1976年) 114頁。
 - 7 前掲「『金剛三昧經』の成立事情」556頁。
 - 8 藤善眞澄『道宣傳の研究』(京都大學學術出版會、2002年) 271-297頁。
 - 9 これについては、以下の拙稿を参照して頂きたい。
 - 「『戒律』から『清規』へ—北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」(『日本佛教學會年報』74、2008年)
 - 「北宗禪における禪律一致思想の形成」(『東洋學研究』47、2010年)
 - 「神秀の受戒をめぐる」(『禪文化研究所紀要』31、2011年)
 - 「『東山法門』と國家權力」(『東洋學研究』49、2012年)
 - 10 伊吹敦「『觀心論』と『修心要論』の成立とその影響」『禪學研究』94、2016年。
 - 11 大正藏9、374a12。
 - 12 大正藏34、962c24-27。
 - 13 大正藏34、963c3-9。
 - 14 第一の説明は、次のように、迷いから悟りに至り、更に衆生を教化して悟りに至らせる過程を中心に各品が配置されているとするものである。

「所以然者。凡諸妄想。無始流轉。只由取相分別之患。今欲反流歸源。先須破遣諸相。所以初明觀無相法。雖遣諸相。若存觀心。觀心猶生。不會本覺。故泯生心。所以第二顯無生行。行既無生。方會本覺。依此化物。令得本利。故第三明本覺利門。若依本覺以利衆生。衆生即能從虛入實。所以第四明入實際。內行即無相無生。外化即本利入實。如是二利以具萬行。同出眞性。皆順眞空。是故第五明眞性空。依此眞性萬行斯備。入如來藏一味之源。所以第六顯如來藏。既歸心源即無所爲。無所爲故無所不爲。故說六門以攝大乘。」(大正藏34、963c9-20)
 - 15 第二の説明は、次のように、「所觀の法」「能觀の行」「心生滅門」「心眞如門」「眞俗二諦の雙遣」「諸門一味の提示」という順序で構成されているとする。

「又此六品亦有異意。謂初品示所觀之法。法謂一心如來藏體。第二品明能觀之行。行謂六行無分別觀。第三本覺利品顯一心中之生滅門。第四入實際品顯一心中之眞如門。第五眞性空品雙遣眞俗不壞二諦。第六如來藏品遍收諸門同示一味。以此二重六門攝大乘義周盡。」(大正藏34、963c20-27)

- 16 大正藏 9、558c9-11。
- 17 道宣が用いたテキストが『二入四行論長卷子』成立以前の、その原資料とも言うべきものであったと考えられることについては、拙稿「『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相―道宣の認識の變化が意味するもの」(『東洋學論叢』30、2005年) 123-125頁を参照。
- 18 柳田聖山『達摩の語録』(禪の語録1、筑摩書房、1969年) 31-32頁。
- 19 大正藏16、492a13-b5。
- 20 大正藏16、533a2-29。
- 21 大正藏 9、372b29-c1。
- 22 大正藏16、557b7-8)
- 23 大正藏16、510c26-27。
- 24 大正藏 9、366c25。
- 25 大正藏 9、31c21-31c28。
- 26 大正藏 9、368b13-15。
- 27 大正藏34、978a6-8。
- 28 西本照眞『三階教の研究』(春秋社、1998年) 483頁。
- 29 前掲『三階教の研究』179頁。
- 30 前掲『三階教の研究』506頁。
- 31 前掲『三階教の研究』494頁。
- 32 大正藏14、549b6-9。
- 33 前掲「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」41頁、前掲「『金剛三昧經』の成立事情」556頁。
- 34 大正藏 9、371a3。
- 35 大正藏 9、374b11。
- 36 柳田聖山『達摩の語録』(筑摩書房、1969年) 32頁。
- 37 前掲『達摩の語録』46頁。
- 38 ただし、「三空」「六行」という用語は、「入實際品」以外では、これに続く「眞性空品」の冒頭部に「六行」が一例見出されるだけであり、經文全體にその影響が及んでいるとは言えない。
- 39 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』(大東出版社、2009年) 49-50頁。
- 40 柳田聖山『初期の禪史 I』(筑摩書房、1971年) 225-241頁。
- 41 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(法藏館、1967年) 27頁。前掲「禪僧の注抄と疑偽經典」370頁の説はこれを承けたものである。ただし、水野弘元氏

のみは、前掲の「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」において、冷静かつ穩當にも、「この場合は、前の二入四行説に於けるような言句上の直接關係は認められない。唯だ守一の精神が三者に於て一致しているのみである。従つて金剛三昧經のものが先であるか、四祖五祖の説が前であるか、又はこの兩者に直接の關係があるか否かは、何れとも斷定することが出来ない」と論じている（56頁）。

- 42 前掲『初期禪宗史書の研究』488-489頁。
- 43 陳尚君『全唐文補編』30（中華書局、2005年）。
- 44 拙稿「東山法門の人々の傳記について（上）」（『東洋學論叢』34、2009年）30-37頁を参照。
- 45 前掲「東山法門の人々の傳記について（上）」23-24頁を参照。
- 46 大正藏50、552c12-16。
- 47 拙稿「『續高僧傳』達摩=慧可傳の形成過程について」（『印度學佛教學研究』53-1、2004年）、並びに拙稿「『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相一道宣の認識の變化が意味するもの」（『東洋學論叢』30、2005年）を参照。
- 48 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』105頁。
- 49 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』54-55頁。
- 50 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（鈴木大拙全集1968年）168-169頁。
- 51 前掲『初期の禪史Ⅰ』205頁。
- 52 前掲『禪思想史研究 第三』178頁。
- 53 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、1976年）277-278頁。
- 54 「定慧等學」、あるいは「定慧等」については、例えば、『菩提達摩南宗定是非論』に次のように述べられている。

「又問。何者是禪師定慧等學。和上答。言其定者。體不可得。言其慧者。能見不可得體。湛然常寂。有恒沙之用。故言定慧等學。」（楊曾文『神會和尚禪話錄』中華書局、1996年、27頁）
- 55 上山大峻「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」（『禪文化研究所紀要』8、1976年）98頁。
- 56 注9で示した拙稿を参照。
- 57 大正藏45、583b18-c8。
- 58 これについては、矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、1927年）105頁、木村清孝「智儼・法藏と三階教」（『印度學佛教學研究』27-1、1978年）101頁、103頁等も参照。

- 59 大正藏45、532b11-12。
- 60 大正藏45、534a10-12。
- 61 前掲『三階教之研究』、「別篇」24頁。
- 62 三階教の「一闡提」には「空見一闡提」「有見一闡提」の二種があった。これについては、前掲『三階教の研究』266-267頁を参照。
- 63 前掲『三階教の研究』588-589頁。
- 64 前掲『三階教の研究』55-56頁。
- 65 前掲『三階教の研究』50-51頁。
- 66 前掲『三階教の研究』447-448頁。
- 67 前掲『三階教の研究』288頁。
- 68 この点は、後に東山法門が兩京に進出した時に行った方針轉換とパラレルな関係にあると考えることができる。これについては、前掲の拙稿「「戒律」から「清規」へ—北宗の禪律一致とその克服としての清規の誕生」を参照されたい。
- 69 西本照眞氏によると、『制法』の制定の下限は、589年か、それからそれほど下らない時期だろうという。前掲『三階教の研究』195頁を参照。
- 70 前掲『三階教之研究』「別篇」39頁。
- 71 大谷勝眞「三階某禪師行狀始末に就いて」（『京城帝國大學文學會論纂』7、岩波書店、1938年）29-30頁。
- 72 前掲「三階某禪師行狀始末に就いて」37-38頁。
- 73 同様のことは、長安で活躍した思言禪師（644-712）についても言える。「大唐崇義寺思言禪師塔銘并序」（『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編』中州古籍出版社、1989年2月）によると、思言は、「不捨凡流而登覺路。未階十地便入一乘」であったという。信行の墓所に葬られたため、西本照眞氏によって三階教徒と推定されている（前掲『三階教の研究』81-82頁）。
- 74 前掲「三階某禪師行狀始末に就いて」41頁。
- 75 前掲「三階某禪師行狀始末に就いて」49頁。
- 76 なお、上記の『三階某禪師行狀始末』の文章からは、某禪師が女性を中心に布教を行っていたことも窺われ、この點でも、中原に進出した東山法門の人たちが女性への教化に努めたこととの類似が窺え、興味深い。
- 77 前掲「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」40頁。
- 78 大正藏45、580a19-29。
- 79 大正藏45、559a29-b6。

- 80 「佛性觀」を説く三階教文獻として『佛性觀』（台湾99、假題）が存在する（前掲『三階教の研究』219-220頁、650-659頁参照）。「如來藏觀」については、『□□觀修善法』（北8386）という三階教文獻に見える（同上、222頁）。この文獻には「生盲之觀」という觀法が説かれており（同上、221頁参照）、これが「盲觀」に当たると考えられる。また、『對根起行法』末尾の附加部分にも「作認盲及應佛觀」とあり、「認盲觀」という觀法に言及されているが（同上、506頁）、これも基本的には同じ觀法を指すのであろう。
- 81 「空觀」については第六節で言及する。「不淨觀」は『第三階佛廣釋』と假題される文獻に「此不淨觀除斷食貪色貪財貪」などと言及される（前掲『三階教の研究』614頁）。
- 82 前掲『『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相—道宣の認識の變化が意味するもの』131頁参照。
- 83 前掲『『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相—同然の認識の變化が意味するもの』115頁を参照。
- 84 大正藏50、642a24-28。
- 85 石井公成氏に據ると、『法界図記叢隨錄』は義湘の著作である『一乘法界圖』に對する諸注釋や義湘の言葉、逸話などを集録したものであるという。石井公成『『釋摩訶衍論』の成立事情』（鎌田茂雄博士還曆記念論集『中國の佛教と文化』大藏出版、1988年）356頁を参照。
- 86 大正藏45、765c20-766a1。
- 87 「守一不移」が『楞伽師資記』「弘忍章」に出ていることは本拙稿で既に論じた。「觀心」が東山法門で重んじられたことは、神秀に假託された『觀心論』の存在によって明らかであり、「制心一處。無事不辨」は、先に注36で引いた『楞伽師資記』に『遺教經』の言葉として「制之一處。無事不辯」とある外、『修心要論』に「經云。止心一處。無事不辨」と引かれている（『敦煌禪宗文獻の研究 第二』50頁）。これは天台智顛が『法華玄義』で「遺教云」として引いたのが最初であるらしいが（大正藏33、685c20-21）、弘忍と同時代の遁倫の『瑜伽論記』にも「經云」として同文が見えるから（大正藏42、517a27）、當時は既に言いぐさになっていたと考えられる。なお、「開智惠門」は「大乘五方便」系の諸本で「第二門」の名稱となっている重要な概念である。ただし、その意味には變遷があった。これについては、拙稿「大乘五方便」の成立と展開」（『東洋學論叢』37、2012年）を参照されたい。
- 88 『華嚴經問答』については、石井公成『『華嚴經問答』の拜自體佛說—地論

宗と三階教の影響に留意して」(韓国・金剛大學校佛教文化研究所編『화엄 경문답을 둘러싼 제문제 (『華嚴經問答』をめぐる諸問題)』、圖書出版CIR、ソウル、2012年)の冒頭に、これまでの研究史の要約があり、非常に有益である。

- 89 石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社、1995年) 281-285頁を参照。
- 90 ここで注目されるのは、『續高僧傳』の「僧可傳」に、『楞伽經』について「此經四世之後變成名相一何可悲」と慧可の豫言を記しているということである(大正藏50、552b29-c1)。『續高僧傳』の「菩提達摩傳」や「僧可傳」に記された『楞伽經』に関する記述は、後に「法沖傳」を編輯した際に得た知識によって書き加えられたものであるから、恐らく、この豫言も法沖(生歿年未詳)などによって傳承されたものであり、恐らくは、『楞伽經』の註釋書を著すようになった慧可の兒孫たちが名相に流されないように誡めるために言い出されたものであろう。それは、逆に言えば、当時、慧可の兒孫の中に名相化・教學化の動きが顕在化しつつあったことを反映するものともいえる。その点からすれば、『攝論』や『華嚴經』の講義を行った弘智は、明らかに達摩=慧可系の傳統から逸脱するものである。しかも、弘智は法沖と同世代であり、系譜的にも、あたかも慧可の四代目に當たるのである。
- 91 大正藏50、642b9。
- 92 大正藏50、642b10。
- 93 この點で、石井公成氏が「『金剛三昧經論』の成立事情」(未刊。2017年5月にソウルで開催された國際シンポジウム、「21世紀における元暁学の意味と展望—元暁撰述文献の系譜学的省察」での發表資料)で指摘するように、關口眞大氏紹介の『達摩禪師論』に「如來藏佛」「守本淨心」等が説かれており、『金剛三昧經』「入實際品」と通ずる内容を持つことは注目すべきである。
- 94 田中良昭『敦煌禪宗文獻之研究 第二』45頁、105頁。
- 95 上山大峻「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」(『禪文化研究所紀要』8、1976年) 96-97頁。
- 96 前掲『三階教の研究』493頁。

