

第一章 南陽慧忠と耽源應眞^①

一 圓相の發端

初期禪宗の展開は、玄奘の歸朝とその本格的な翻譯活動と同調して、俄かに活發化はじめ、多くの禪宗宗派が次々と名乗りをあげてゆく^③。當時、中國佛教界は、一種の思想的混亂状態に陥っていた。その原因は、言うまでもなく、玄奘である。

玄奘は極めて大規模にインド佛教を導入し、いわばそれを「生」の形で中國佛教界へほうりこんだ。しかもその佛教は、インドの言語と論理に極めて密接に結び付いた唯識佛教が中心であり、インドの言語とは性質を全く異にする中國語をあくまでも主體として、次第に中國化を強めながら佛教を展開してきた中國佛教にとって、極めて異質な佛教體系にはかならなかった。

また、それは單に異質であるというにとどまらず、五性各別説に象徴されるような、中國佛教が多年にわたって構築してきた基本的思想の数々に、眞つ向から衝突する思想傾向を多分に有し、いわば中國佛教の流れを根本からひっくりかえすものであったために、傳統的中國佛教か、玄奘の新佛教か、二者擇一の様相を呈し、中國佛教者は、いやがおうでも、そのいずれかの選擇を迫られることになった。さらに、玄奘の翻譯に對する嚴格な態度と、唐王朝が全面的に彼をバックアップしたことから、玄奘佛教は、當時の中國佛教界全體に、衝擊的な影響を與えずにはおかなかった。

この思想的な衝擊の嵐のなか、中國佛教の意識的再編成の動きが活發化するが、受容するにせよ排斥するにせよ、玄奘佛教にどう對するかは、當時の佛教者たちにとって、どうしても避けて通ることのできない必須の課題であった。教學的側面では、中國佛教の傳統を踏まえて、玄奘唯識を取り込む形で、法藏が華嚴教學を建立し、この困難な課題に一つの模範的な答を提示することに成功する。すなわち、法藏の成功によって、傳統的な中國佛教と玄奘教學との融合が實現されたのであり、いわば玄奘教

學を中國化する方法が確立されたのである。

一方、實踐的側面でも、中國佛教の再編は活發化し、こうした新しい實踐的中國佛教を模索する動きのなかから、楞伽宗を始めとする、一連の禪宗集團が勃興してくる。こうした禪宗各派の動きは、互いに牽制しあい、互いに影響しあいながら、新しい思想潮流の渦巻くなかで、從來にない實踐思想と實踐形態を展開してゆく。

こうした初期禪は、馬祖に到って質的な變貌を遂げるが、馬祖の果たした歴史的役割とは、一體、どういうものだったのであろうか。馬祖以前と馬祖以後には、明らかに一種の斷絶がある。この斷絶は、馬祖の天才によって作り出されたものである。つまり、馬祖は、當時の初期禪宗の問題を、その独自の創意によって劇的に解決すると同時に、この解決によって馬祖以前の初期禪宗との間に、超えることのできない深淵を作り出すことになった。南泉や百丈など、馬祖の弟子たちが直面しなければならなかった課題が何であるかを知るためにも、この邊の事情を少し眺めておく必要があると思われる。

すでに『楞伽師資記』には、「指事問義」や「就事而徴」という、日常的な事物によって接化することが記されている^④。しかし、一方では道宣や弘忍が觀法について説明したり、惠可に「十方諸佛、若有一人不因坐禪而成佛者、無有是處」と言わせていることから、この流派の實踐の重點は、あくまでも「坐禪」にあったことが分かる。

これに對して、荷澤神會は、「若有坐者、凝心入定、住「心」看淨、起心外照、攝心內證者、此是障菩提、未與菩提相應、何由可得解脫。不在坐裏。若以坐爲是、舍利弗宴坐林間、不應被維摩詰訶^⑤」と言ひ、坐禪に對して眞つ向から反對する。神會は、「不用心、不看靜淨、不觀空、不住心、不澄心、不遠看、不近看、无十方不降伏、无怖畏、无分別、不沈空、不住寂、一切妄想不生、是大乘禪定^⑥」と言ひ、「定」に對して、「坐」と切り離した形で新しい定義を與えている。「坐禪」とは、いわば傳統的な禪修行の象徴であり、これを否定することによって、神會は新しい「大乘」を提唱しようとした。

こうした「坐」の否定ないし從來の修道法の否定は、當時の思想潮流そのものと密接に結び付いている。それは玄奘による唯識佛教の導入によって引き起こされた、中國佛教の革新及び再編成の一環をなすものであり、「新大乘」を目指すことは、特に

神會に限ったことではなかった。神會の排撃してやまなかった北宗自體、「新しい大乘」を模索していたのであり、一つの宗教的革新運動にほかならなかった。^⑦ 北宗や荷澤宗以外に、陸續として新しい禪の宗派が勃興してくるのも、同じ動機からである。

要するに、天台・三論と言った、隋代の巨大教學體系の完成によって、中國佛教界は一つの「天下統一」の状態になっていたのが、玄奘の唯識佛教の導入によって、俄かに思想的「戦亂状態」を生じるにいたったのであり、この戦國時代に「新大乘」の御旗を掲げて、それぞれ力に覚えのある者たちが覇權を競ったのであった。これらの集團は、従来の傳統的修道形態・修道思想というものを厳しく批判し、それを超克してゆこうとする姿勢が非常に強いが、これはむしろ當然のことで、そうでなければ、この思想的戦國時代にあつて、新思想の提唱者として一家をなすことなど、とうてい覺束ないであろう。

たとえば牛頭宗もその一つであるが、六祖の牛頭慧忠は「夫人道者如何用心」という問に對して「一切諸法本自不生、今則無滅。汝但任心自在、不須制止、直見直聞、直來直去、須行即行、須住即住、此即是眞道」と言い、さらに「今欲修道、作何方便而得解脱」という問に對しては、「求佛之人、不作方便。頓了心原、明見佛性、即心是佛、非妄非眞。故經云、正直捨方便、但說無上道」と言っている^⑧。つまり、牛頭慧忠では、一切の方便を認めないのが根本姿勢となっており、坐禪を成佛の必須條件とする『楞伽師資記』に眞つ向から對立するのはもちろん、最初の排撃者である神會よりもさらに過激である。神會は、たとえば「諸知識、若欲得了達甚深法界、直入一行三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜經、修學般若波羅蜜法」（『神會和尚遺集』胡適紀念館、一九八二年、二九七頁）というように、「一切の方便を認めない」というところまでは行つてない。

しかし、革新運動というものは、その性格上、どうしても過激になつてゆく傾向がある。先に出したものを超えようとするとき、それはほとんど避けられないことである。北宗に「頓悟」の思想がなかったわけではない。それは、道生以來、長い中國佛教の歴史のなかに流れ續けてきたものであり、すでに隋代には、智顗が安易な頓悟主義者たちを厳しく批判するほど、一般的な思想として定着していた。

たとえば『楞伽師資記』でも、道信が「常住於止、心則沈沒、久住於觀、心則散亂」と言い、「云何能得悟解法相、心得明淨」

という質問に對して「亦不念佛、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、亦不觀行、亦不散亂、直任運。亦不令去、亦不令住、獨一清淨究竟處、心自明淨」と言っており、「絶觀忘守」の主張に似た趣きを見せている。^⑨

ただし、これは、「若初學坐禪時、於一靜處、直觀身心」^⑩あるいは「初學坐禪看心、獨坐一處」^⑪というように、初學者に對して坐禪の仕方を丁寧の説明していることと考え併せると、次第に坐禪看心に習熟し、一定の段階にいたると、先に言う「常住於止、心則沈沒、久住於觀、心則散亂」という状態になるのであり、これを突破することを教えたのが「亦不念佛、亦不捉心」云々であると思われる。つまり、これは「看心」「守心」による實踐の最後の壁を超えたところを指示したものである。

要するに、一定の段階までゆけば、もはや坐禪看心も有効に作用しなくなる、と道信は言っているものであり、そこから先は「絶觀忘守」的なアプローチになる。しかし、道信の場合、これは「看心」や「守心」の否定ではなく、あくまでもそれを前提としたものであり、いわば段階的に修行が深まってゆくことが想定されている。

これに對して、神會は「坐」を前提としない「定」を主張し、「頓悟」絶對主義を標榜する。道信の教えは、根本的には「頓悟」に通じるかもしれないが、餘計なものが付着しすぎている。それは、すでに隋代實踐佛教の代表、天台に見られることである。いわゆる北宗は、あまりにもこうした舊佛教の重荷を引き摺りすぎている。そこで、「頓悟」というエッセンスだけを抽出し、餘計な殘滓を一切棄却すること、これが神會の大膽な天才がもたらした一大思想革新であつた。彼は、「頓悟」を佛教全體の根本思想とみなし、これを「頓悟」を基軸に、佛教全體を再構成しようとした。

一般に革新運動は、強い否定を契機として進行する。神會の後續者たちは、神會を批判し、さらにその批判を批判するといった形で、初期禪宗における革新運動が展開していった。この否定に次ぐ否定のなかで、思想はいよいよ過激なものとなつてゆく。一切の方便を否定する牛頭慧忠もそうであるが、保唐寺無住もまた、「釋門事相一切不行、剃髮了便掛七條、不受禁戒。至於禮懺・轉讀・畫佛・寫經、一切毀之、皆爲妄想。所住之院不置佛事、故云教行不拘也」^⑫というところまで行く。

しかし、これは、へたをすれば自分で自分の首を締めることにもなる。一切の方便を認めなければ、人々を接化することは不

可能になってくるからである。佛教の本質を純粹に提示しようとする革新運動の極まるころ、一切の衆生と絶縁された、孤獨な叫びだけが残ることにもなりかねない。実際には、牛頭宗にしても保唐宗にしても、衆生教化は行なっていたのであり、その具體的な様子を窺うに、たとえば牛頭宗では「絶観論」のような著作があるし、保唐宗には「歴代法寶記」がある。これらの著作に記されたところから判断するに、いずれも對話の形で、相手に眞理を開顯しようとするのが、接化の方法であつたように思われる。

これらの對話ないし對論は、後代禪宗のいわゆる「問答」とは異なり、非常に論理的であり、説明的である。逆に言えば、それは容易に觀念化ないし教條化されるものであり、慣れるに従つて、すみやかに陳腐化するものである。新しい佛教、純粹な佛法のエッセンスの模索から、あるいは「絶観忘守」、あるいは「無念」を標榜し、傳統的な方便・儀軌の一切を否定するところまで行きながら、接化はごく普通の説法的なやり方で行なわれていたのであり、ここに理念と現實との龜裂が生じている。理念が先行し、方法論が追いついていないのである。

こうしたやり方でも、当初はかなり効果があるにしても、いずれ、自己崩壊せざるをえない。なぜなら、この理念をさらに進めて過激化すれば、それは一切の接化の方法を失い、完全に孤立することになるし、かといって同じ理念を繰り返し續ければ、理念の革新性は鈍化し、陳腐化した説法になってゆくからである。かくして革新運動は、その極までゆくとき、自己の基盤そのものが危うくなる。

こうした理念先行型のラジカリズムに對して、全く新しい方法論を導入することで、この革新性の自己崩壊を切り抜け、理念と現實との一致を實現せしめた希有の宗教的天才が出現する。それが馬祖道一であつた。すなわち、彼の果たした歴史的役割は、行くところまで行つて、ほとんど自滅の瀬戸際に立っていた初期禪宗という宗教革新運動を、崩壊から防ぎ、これを理想を追求する單なる一時的な現象ではなく、確固とした基盤を持った實用的實踐佛教として提示することに成功したことである。馬祖に先行する禪宗諸派が衰滅していったのは、洪州宗との争いに破れたためというより、もともと、それらの革新的佛教運動の持つ

理念と現實とのアンバランスという、内在的原因によるのであり、馬祖禪が現れなくとも、減びてゆく運命にあった。馬祖禪の出現は、それを速める觸媒の役割を果たしたに過ぎない。^⑬

かくして、あまた出現した初期禪宗諸派のうち、ひとり洪州宗だけが、馬祖の天才によって、理念と現實との調和を達成し、永續しうる安定性を獲得できたのであるが、このバランスの祕密、その支點は、「日常」「平常」という發想にあった。一切の方便、一切の儀軌を認めぬウルトラ・ラジカリズムをさらに超えて、馬祖は日常に回歸する。もちろん、特別な修行法や儀式が必要であるなどとは主張しないが、かといって日常化した佛教的活動や儀軌を頭ごなしに否定するのでもない。それよりも、そうした行爲のなかで、見聞覺知する當體、人間の本質そのものが、極めて鋭く、直截的に接化の對象とされる。そのための方法論として、毆る蹴る、呼びかける、怒鳴るなど、後には禪宗の特徴として人々が口にする種々の手法が工夫された。

それは、從來の方便とは全く異なる、新しい方便の創出であり、この具體的方法論を創案する才能によって、馬祖禪は他の禪宗諸派の持つ難點を免れることができた。初期禪宗の最大テーマである頓悟を追求し、佛教の純化をはかり續けた革新運動のなかで、はじめて、理念と現實の手段を一致させることができたのである。この一致を實現させることが、いかに困難な課題であったか、それは馬祖禪の様態が、それ以前の禪と、非常に大きく異なっていることのなかに、如實に反映されている。すなわち、そのくらい大きな形態的變容、手段の一新がなければ、とうてい一致させることのできないほど、理念と現實との間には大きなギャップが存在していたということである。

馬祖禪は、はじめて、理念と、これを現實化する手段の雙方を持った、實用に耐え得る禪として登場した。これに比べれば、それまでの諸派の禪は、理念の先行した、試行錯誤的な段階のものに過ぎない。非常に純化され、本質化された理念を、極めて柔軟で自在な方法によって現實化すること、この非常に困難な課題を見事に解決したのが馬祖禪だったのであり、この點で馬祖禪とそれ以前の禪には明確な一線がある。馬祖禪をもって唐代禪の確立とする思想史的根據は、ここにある。

要するに、馬祖の發明した種々の接化の方法は、新しい禪の定立において、全く本質的なものである。新しい思想に對應する

新しい方便の創出は、いわば當然のことであるにもかかわらず、馬祖以前にこれを大規模かつ徹底して行ないえたものは、誰もいなかった。馬祖を突破口として、以後、ありとあらゆる方法が實驗され、模索される。忽滑谷快天氏は、「馬祖の禪機」および「馬祖門下の禪機」として、次のようなものを挙げている。^⑬「打著」「畫地」「打擱」「吹耳」「豎拂」「喝」「踢著」「把鼻」「吐舌」「拍手」「作舞」「翫月」「卷席」「大笑」「召喚」「掀牀」「步立」「覆鞋」「振錫」「圓相」「作臥勢」「翹足」「敲柱」「豎指」「拈帶」「擬勢」「斬蛇」「彈指」「舉拳」「斬猫」「打地」「拔劍」。

このなかに、すでに「圓相」が「禪機」の一つとして入っているのが注目されるが、忽滑谷氏は「圓相を打するも亦は一機。蓋し慧能の高弟慧忠より始まる」と言い、「景德傳燈錄」卷五の慧忠章から、次を引いている（『禪學思想史』上卷、玄黃社、大正一四年、四一三頁）。「慧忠國師見僧來、以手作圓相。相中書日字」。さらに同書卷四の徑山道欽章から「馬祖令人送書到書中作一圓相。師發緘於圓相中作一畫、却封廻（忠國師聞乃云、欽師猶被馬師惑）」の一段を引き、「慧忠の圓相と道一の圓相と何れが前なるを知らず」と言っている。

『景德傳燈錄』には圓相が慧忠から始まったという明文はなく、その慧忠章に圓相が見られることだけから「慧忠より始まる」と斷定することはできないが、『祖庭事苑』や『人天眼目』では、明確に圓相が慧忠より始まるとしており、^⑭忽滑谷氏もこうしたものを踏まえて發言しているものと思われる。

『祖庭事苑』は、景德元年に成立した『景德傳燈錄』に遅れること、一〇四年の大觀二年（一一〇八）に撰述されている。すなわち『景德傳燈錄』成立のころから約百年の間に、圓相と瀉仰宗との密接な結び付きと、その淵源を南陽慧忠に求めることが、一般化していたことが分かる。逆に言うと、この時代に、すでに圓相の淵源を南陽慧忠以前（あるいは以外）に求めることは、資料的に無理になっていたことを示している。しかし、果して本當に慧忠から圓相が始まったかどうか、そのまま信じるには、少し問題がある。忽滑谷氏は「圓相」を「禪機の一つ」として、「打著」「畫地」「打擱」などと並置しているが、圓相は單なる身體動作と違って、それ自體、文字・圖形に近接し、かなり複雑な性格を持っている。

かりに、慧忠が圓相を創始したとしても、なぜ、慧忠がこのようなものを使用することになったのか、その原型ないしモデルが存在した可能性も強い。特に、慧忠の時代は、教學佛教が非常な勢いを持っていたから、そうした教學思想の影響もあるかもしれない。いずれにしても、慧忠と圓相とのかかわりは、もう少し精しく調べる必要があるが、そのためには、まず、慧忠という人物が禪宗史のなかで、どのような位置を占めているかを検討しておかなければならない。

二 南陽慧忠の傳記

一般に、慧忠は六祖慧能の高弟ということになっている。これは『祖堂集』でも『景德傳燈錄』でも変わらない。しかし、すでに宇井伯壽氏の指摘するように（『第二禪宗史研究』岩波書店、昭和一六年、二八一頁）、『宋高僧傳』では「法受雙峰」とし、敦煌文獻の一つである『泉州千佛新著諸祖師頌』は「國師惠忠和尚〔法嗣司和尚〕」とする。宇井氏は、「雙峰」を四祖・五祖のいずれをも指すとし、年代的には五祖でなければならぬと言ひ、さらに慧忠が五祖の法嗣であるとすると、その寂年が百二十歳以上になり、「如何にも、眞實らしくない」としている。

つまり、平均壽命から見ても、餘りにもかけ離れた數値であるゆえに、これを眞實と認めることはできないというのであるが、しかし、歴史というものは平均によつて成立しているものではない。むしろ、平均的なものは歴史の底に沈み、表面に現れ、記録として残るのは、平均的でないものである。歴史に残っている禪者たちもまた、みな、體力において、あるいは知力において、平均的でない人物ばかりである。こうした「非平均的」な一群の人物ばかりが記録されるなかで、特に非平均的な人物がいることは、十分可能性のあることである。千年二千年というならともかく、百二十歳というのは、人間の壽命として、さほど異様なものではない。

現在、「キンさん・ギンさん」という、百歳以上の雙子がいるが、歴史に「平均的」なものを當てはめる發想から言えば、「普通でも百歳以上というのは珍しいのに、雙子で、ともに百歳以上というのは、へ如何にも眞實らしくない」ということになるであろう。しかし、現實には、その「眞實らしくない」ことが常に起こっているものであり、歴史とは、こうした「眞實らしくない」ことだけが記録され、残ってゆく。「眞實らしくない」というのは、歴史に平均値を當てはめようとするところからくる誤った判斷であることが多い。

禪宗史上に長生の例を求めれば、弘忍の弟子、慧安は、百二十歳以上生きたとされる人である。この人物について、宇井氏は『禪宗史研究』において、「五祖弘忍の法嗣」と題された章で取り上げているが、そこでは「開皇二年（五八二）から景龍三年に至るとあるから、一百二十八歳である」^⑮として、この年齢に少しも疑いを抱いていない。慧安が百二十八歳まで生きられることに疑問を持たないのなら、なぜ、慧忠の長生に疑問を持つのだろうか。

しかも、宇井氏自身、「宋高僧傳は譯經沙門飛錫が碑を爲つて徳を紀すというて居るから、此碑文に基いたもので、他とは異なる所があり、信すべきものであらう」^⑯と云うのであれば、なおさらであらう。『宋高僧傳』が他の資料よりも信頼できるといふなら、慧忠が「雙峰の法を受けた」というのも、また、他と異なるとしても「信すべきもの」であるはずではないか。趙州もまた、百二十歳で没したとされるし、^⑰これには及ばないとしても、神秀は百一歳で遷化したという例もある。要するに、慧忠の年齢が百二十歳くらいになるという理由は、歴史的な一つの説を否定するには、餘りに薄弱である。

『泉州千佛新著諸祖師頌』では、慧忠を「司和尚の法嗣」とするのであるが、宇井氏によれば、「司和尚」は青原行思のことであり、この『諸祖師頌』は保福從展の法嗣、招慶院省愷の作で、「慧忠の示寂（七七五）後、百八十年程になつて、初めて、いはれたことで、従つて、信用が薄いといはねばならぬ」（『第二禪宗史研究』二八三頁）と云う。現存する資料から言えば、確かに「百八十年程になつて、初めて、いはれたこと」であるが、こうした説が、より以前に存在した説を繼承した可能性も否定できない。

宇井氏は、これら三説のいずれが眞説であるかを決定することに力を注いでおられるが、私はむしろ、慧忠に關してこうした三つの異説が存在するという事實そのものに、關心を惹かれる。慧忠という人物は、その法系からして種々の異説がつきまとい、決して分かり易い人物ではないのである。

なぜ、こうした異説が生まれたのか、その理由を考えるに、慧忠という人物の影響力の大きさが浮かび上がってくる。慧忠は國師と呼ばれ、初期禪における一つの權威であり、理想像であつた。一箇の權威ないし象徴となつた人物（六祖慧能はその典型である）には、つねに生じることであるが、この人物に假託して、自らの主張を表現しようとする人々が出てくる。慧忠の場合も例外ではなく、慧忠に假託して、自らの説を權威づけつつ表明しようとする人々が存在し、それらの人々によつて、自らの傳法系譜に屬するものとされることによつて、これらの異説が生じることになつたものと思われる。

達摩と慧能は、禪宗史上最大の假託の權威であり、象徴であり、假託の對象であつたが、慧忠もまた、少なくともある時期、慧能に次ぐ權威であり、假託の對象であつた。假託しようとする集團が、慧忠を五祖弘忍の法嗣とすることには、十分な理由がある。これによつて、慧忠は慧能の弟子ではなく、五祖下の兄弟弟子となり、いわば對等な關係になるからである。こうは言つても、慧忠が慧能の弟子であるという説を、眞説だというわけではない。後で『祖堂集』の慧能像を検討するが、そこから感じられるのは、慧忠を慧能の弟子とする『祖堂集』の説もまた、創作である可能性が強い。

慧忠の時代は、まだ禪宗諸派の戰國時代のようなもので、次々に新しい集團が臺頭してくる勢いがあつた。この場合、新しい集團の創始者は、從來のいずれの系譜にも屬さないのがつねである。そもそも、屬することを潔しとしないからこそ、新しい宗派を建てるのであつて、從來の系譜に屬することを認めるなら、最初から新しい集團ではない。こうした創始者は、そこに集まる人々があれば、一つの集團として展開してゆくが、集團を形成するほど人が集まらなかつたり、あるいは意識的にそうした集團の形成を嫌う場合、一匹狼の形で、独自の路線をゆく禪者もいたものと思われる。

集團となつて、一定の勢力を持つときには、記録にも残りやすいが、こうした個人として独自の路線を歩んだ人は、記録に残

らないか、有力な禪者の場合、記録に際して、いずれかの集團に組み込まれることになる。『楞伽師資記』、『傳法寶紀』などに明確に見られるように、初期禪宗が「傳燈」によって、系列化しつつ禪者を記録する形式を確立して以来、いずれかの系列に編入されることなしに、その記録に残ることは不可能になったからである。そこには、様々な力関係が働いて、牛頭宗のような集團であつても、ついには四祖傍出という形で、達摩から六祖に至る傳法系列のなかに組み込まれてしまう。ましてや、一個人の場合、その人が没して後は、どのような系列に組み込まれるかは、豫斷を許さないであろう。

慧忠は、諸方を歴參する過程で、あるいは東山法門や慧能と關わりを持ったかもしれないが、最終的には一箇の獨自の禪の創始者であり、いずれの系列にも屬さない禪者だったのでないだろうか。

『宋高僧傳』の慧忠の記述は、性格的に集團を形成することを好まないために、一宗一派をなすことはなかったが、その氣になれば新しい宗派を形成できるだけの獨創性を持ち、獨自の路線を歩んだ一匹狼として描いているように思われる部分もあるが、實際には、歷代皇帝に國師と仰がれ、道俗こぞつて參集したと言われるから、記録に残されている慧忠の弟子は少なくとも、その當時は、多くの弟子がいたに違いない。多くの弟子がいれば、そのなかには秀れた資質を持つものの數も自然に増えるのが普通であるから、皇帝を除くと、『祖堂集』では一人、『景德傳燈錄』では三人という、異様な少なさは、何らかの原因で、その法系が絶滅してしまったことを思わせる。唯一の記録に残る弟子が耽源であり、その耽源の記録が極めて少ないことから、その印象は強い。さらに耽源と仰山の關係が、本來、非常に深いものがあつたことを示唆しながら、仰山の法系を瀉山とし、結局、慧忠・耽源・仰山と續く法系が成立していないという事實は、これを一層複雑にする。

慧忠の禪の繼承者として、耽源があり、教化を行なつていたとすれば、そこには慧忠系というべき一つの集團の存在が豫想される。慧忠の有力な弟子は、耽源だけではなかつたであろうから、慧忠系の集團は一つ以上存在した可能性すらある。

こうした慧忠系の禪集團は、慧忠示寂後、慧忠が歷代皇室の歸依を受けるといふ、公の容認もあつて、その權威は非常に大きく、おそらく、この人物を自己の系列に編入しようとした集團が、いくつも現れたのである。最終的には、力關係によって、

『祖堂集』『景德傳燈錄』『宋高僧傳』に收録された説が生き残るが、禪に關しては、一般に『景德傳燈錄』のほうが影響力は強く、ついには慧忠は慧能の法嗣に定着することになる。

いずれにしても、慧忠の法系そのものがすでに曖昧であるとすれば、慧忠の言葉として残されたものに、様々な假託の説が混入していることは、あらかじめ覺悟してかからねばならない。たとえば、慧忠の『壇經』改換に對する批判は、從來、慧忠自身の言葉として受け止められ、そこに何の疑問も提出されなかったが、慧忠に假託して、『壇經』の權威に依據する一連のグループを批判するものと見ることもできる。おそらく、慧忠に『壇經』の改換を言わせ、これによって、荷澤宗を始めとする、『壇經』を權威として前面に出す一群の集團を牽制した、別の集團が存在したのである。

慧忠という人物に對して、一種の傳説化が行なわれていることは、『祖堂集』の出家にいたる機縁を見れば、明らかである。『祖堂集』は、これを次のように描いている。

惠忠國師、嗣六祖。姓冉、越州諸暨縣人也。其兒子在家時、竝不曾語、又不曾過門前橋。直到十六、有一箇禪師來、纔望見走出過門前橋、迎接禮拜通寒暄。父阿孃眷屬遠近隣舍、惣來驚訝曰、不可思議、這箇兒子養來到十六、竝不曾見他語話、又不曾見他過門前橋。今日纔見和尚、有如是次第。恐是此兒子、異於常人也。

兒子便問禪師、乞師慈悲攝受、度得一箇衆生。某甲切要投禪出家。禪師曰、是我宗門中、銀輪王嫡子、金輪王孫子、方始得繼續、不墜此門風。是你三家村裏男女、牛背上將養底兒子。作麼生投這箇宗門。不是你分上事。兒子曰、啓禪師、是法平等、無有高下。那得有這箇言詞、障於某甲善心。再乞禪師、垂慈容納。（『祖堂集』慧忠章・卷三、五七頁aへ禪學叢書之四、中文出版社、一九七四年）

一種の豫定調和というか、十六になって宿命的な禪師との出会いを果たすまでは、あたかも繭のなかに閉じ籠る蛹のように、

慧忠は喋ることもせず、家のなかに閉じ籠っている。慧忠の純粹性、超越性を強調するための演出である。禪師が姿を現すと同じに、繭は羽化を始め、蝶へと變身しはじめる。「父阿孃眷屬遠近隣舍、惣來驚訝曰、不可思議、這箇兒子養來到十六、竝不曾見他語話、又不曾見他過門前橋。今日纔見和尚、有如是次第」と、兩親眷屬その他が、大騒ぎするが、畢竟、言いたいのは、「恐是此兒子、異於常人也」という點にある。生來、慧忠は「常人に異なる」ということ、選ばれた人間であるということを強調するのである。

次に十六歳の慧忠と禪師との問答が行なわれるが、五祖弘忍と六祖慧能との初相見との類同性は明らかであろう。弘忍は、「弟子是領南人、新州百姓。今故遠來禮拜和尚、不求餘物、唯求佛法作」（『敦煌本壇經』大正四八・三三七頁a）という慧能に對して、「汝是領南人、又是獼獠。若爲堪作佛」と叱責するが、慧忠の場合も、「某甲切要投禪出家」と出家を求めるのに對して、「是你三家村裏男女、牛背上將養底兒子。作麼生投這箇宗門。不是你分上事」と惡罵を浴びせられる。慧能は弘忍の叱責に對して、「人即有南北、佛性即無南北。獼獠身與和尚不同、佛性有何差別」（『敦煌本壇經』大正四八・三三七頁a）という有名な應對をするが、慧忠もまた、「是法平等、無有高下。那得有這箇言詞、障於某甲善心」と「平等性」をもって答える。

慧能傳説の大きな特徴は、「無學文盲」の慧能が『金剛經』を耳にただだけで、翻然として得るところがあり、弘忍と相見して、堂々たる「佛性」問答を展開するところにあるが、慧忠の場合もまた、十六歳になるまで言葉も喋らず、門前の橋を渡って外に行くことがなかったという設定によって、「無學文盲」に相當する状況を作り出していることが注目される。つまり、慧忠の誕生から禪僧との邂逅にいたる一連の話は、慧能傳説をなぞらえたものであり、慧能に匹敵する天分を持った人物であることを暗示しようとしているのである。これに續いて、『祖堂集』は次のように言う。

禪師見兒子有如是次第、便向兒子說、你若如此、投某出家則不得。子曰、投什麼人出家。禪師、與某甲指示宗師。禪師曰、汝還聞曹溪摩。子曰、不知。曹溪是什麼州界。禪師曰、廣南曹溪山、有一善知識、喚作六祖、廣六百衆。你去那裏出家。某

甲未會遊天台、你自但去。其兒子便入草隱遁、迴避爺孃便行。三日程二日行、兩日程一日行、到曹溪。恰遇祖師正當說法時、便禮拜祖師。（『祖堂集』五七頁b）

慧能傳說との違いは、慧忠は直接慧能のところへ行くのではなく、その間に一人の禪師が媒介となって入ることにあるが、この禪師の名前も何も一切明かされない。もともと、慧能と慧忠を結ぶためのものであるから、それも當然であろう。弘忍が一人で演じた役割を、慧忠傳說では正體不明の禪師と、慧能の二人が分擔することになる。禪師とのやりとりが、弘忍と慧能の佛性問答に酷似したものであることは、すでに見たとおりであるが、次に慧忠と慧能との間で、問答が交わされる。

祖師問、從什麼處來。對曰、只近。祖曰、生緣在阿那裏。子曰、自得五陰後忘却也。祖師招手云、近前來。子便近前。祖師曰、實說你是什麼處人。子曰、浙中人。祖曰、遠來到這裏、爲什麼事。子曰、一則明師難遇、正法難聞、特來禮覲祖師。二則投師出家、乞師垂慈攝受。祖曰、我向你道、莫出家。子曰、因什麼有此言。祖曰、你是聖明、不動干戈六十年天子。是你但造天子、佛法爲主。子曰、啓師、非但六十年、百年天子也不要。乞師慈悲、容許某甲出家。師便摩頂授記曰、你若出家、天下獨立佛。便攝受。（『祖堂集』五七頁b）

十六年間、口もきかず、外にも出ず、禪僧と出會ったこともない少年が、六祖慧能と堂々と禪問答を展開する。慧忠に對して、いかに人々が理想化を行なったか、慧忠という人物を、いかに禪の權化として權威化しようとしたか、この一段は非常に明らかに物語っている。慧能が「遠來到這裏、爲什麼事」と聞くのに對し、慧忠は實に論理的に、二項目に分けて、これを説明している。「一則明師難遇、正法難聞、特來禮覲祖師。二則投師出家、乞師垂慈攝受」。果して、二項目に分ける必要があるかどうか、はなはだ疑問であるが、作者は慧忠の伶俐さを強調したかったのであろう。

次の「我向你道、莫出家」から、この一段の要所となる。逆説的に、慧忠の才を賞賛しようとするもので、その底には、釋迦

の出家の因縁譚がある。釋迦がそう言われたように、出家しなければ「轉輪聖王」になると言うのである。轉輪聖王は、「能伏怨敵、不用兵杖、自然太平、堅固念王（轉輪聖王の名前）久治世已」（『長阿含經・轉輪聖王修行經』大正一・三九頁b）と言われ、慧忠傳の「不動干戈六十年天子」がこれを踏まえていることは明らかであろう。轉輪聖王は、また、「以法爲首、守護正法」（同右）と言われ、「是你但造天子、佛法爲主」はこれを下敷にしている。父王が釋迦の出家を何とか食い止めようとしたのになぞらえ、慧能は慧忠の出家を思いとどまらせ、轉輪聖王となって、佛法を守護するように説得するのである。

この慧能の説得を、「非但六十年、百年天子也不要。乞師慈悲、容許某甲出家」という、不退轉の決意をもつてしりぞけ、あくまでも出家を懇望するという劇的な場面の盛り上りを見せ、さらに「師便摩頂授記曰、你若出家、天下獨立佛。便攝受」という慧能の「授記」によって、慧忠傳説はクライマックスに達するが、「授記」という言葉が使われていることから明らかなように、ここでは慧能は佛陀の役割を果たしており、また、慧忠が「天下獨立佛」というように「佛」となることが明言されており、「在俗では轉輪聖王、出家すれば佛陀」というストーリーが下敷になっていることが、あらためて確認される。

この話は、『景德傳燈錄』の慧忠章には見られない。『景德傳燈錄』では、「西京光宅寺慧忠國師者、越州諸暨人也。姓冉氏。自受心印、居南陽白崖山黨子谷、四十餘祀、不下山門」（東禪寺版、禪文化研究所、一九九〇年、八三頁）というように、慧忠の傳記については、すこぶる素氣ない。あたかも『祖堂集』の濃厚に演出された慧忠傳に對する反動のような觀を呈しているが、これらのいずれとも異なる立場を取るのが、『宋高僧傳』である。

釋慧忠、俗姓冉氏。越州諸暨人也。孰辨甲子。或謂期頤之年。肌膚氷雪、神宇峻爽。少而好學、法受雙峯。默默全眞、心承一印。行無住相、歷試名山、五嶺、羅浮、四明、天目、白崖倚帝、紫閣摩穹。或松下安居於九旬、或嵌空息慮於三昧。既懸明月之戒、亦淨瑠璃之心。已度禪定之門、不起無生之見。巖若蘇廬、八風莫能動。清如淨鑑、萬象何所隱。可止也我則武當千峯、狎於麋鹿。可行也我則虎溪一徑、分衛人間。薄遊吳楚、以至于順陽川焉。卜居黨子之林泉、四十餘祀。深入法王之聖

定、八萬廣門。道聲洋乎、力量充矣。（『宋高僧傳』大正五〇・七六二頁b）

『宋高僧傳』は、慧忠の年齢は不明であると、はっきり言う。「あるいは百歳だという」とすることから、相當な長生であつたらしい。これを前提として「少而好學、法受雙峯」とするわけである。『祖堂集』が十六になるまで言葉も喋らず、門外に出ることもなかったとするのに對して、『宋高僧傳』は「少而好學」と、眞つ向から對立する。法は曹溪の慧能ではなく、「雙峰」に受け、その後、名山を歴遊する。この歴遊の様を精しく描くのも、『宋高僧傳』の特徴である。

續いて、開元年間（七一二—七四一）に、刺史前中書侍郎開國公王琬と司馬太常少卿趙頤貞が慧忠の道風を聞いてこれを訪い、玄宗に奏して、南陽の龍興寺に住させる。これによって、罷相、節度使、王公大人が殺到するようになったというが、さらに「忠博達詰訓、廣窮經律」というのが注目される。外典にも内典にも精通していたのであろう。「無學文盲」を標榜する慧能とは、全く對照的に描かれており、『祖堂集』が何とかして慧能のイメージと重ね合わせようとして、苦心の慧忠傳説を展開しているのと、ここでも眞つ向から對立している。『宋高僧傳』の慧忠のイメージは、いかにも碑文のそれようである。これは、次の部分も同様である。

降魔制外、孰之與京。不可以威畏、不可以利動。噉日而食、對月澄心。清風飛霜、勁節凌竹、辭檢理詣、折彼慢幢。論頓也不留朕迹、語漸也返常合道。得之於心、伊蘭作栴檀之樹、失之於指、甘露乃瘞癰之園。妙不可傳、花多果少。世有執磔水中、若獲瑠璃之寶。掬泡瓶內、謂得摩尼之珠。忠所以訶之止之、不能已矣。故有超毘盧之說、令其不著佛求、越法身之談、俾夫無染正性。豈毘盧之可越而法身之可超哉。是以虛空之心、合虛空之理、纖妄若雲翳、宗通如日月。（『宋高僧傳』大正五〇・七六二頁c）

魔を伏し外道を制して、竝ぶものなく、權威を恐れず、名利に動かされない。曉に食し、夜もまた月に對して禪定の修行をす

る姿は、神會以來、戒律と禪定に根本的改變を加えることが常識と化した、當時のラジカルな禪僧というより、むしろ「經律」に精通した、傳統的な高僧そのものである。この貞潔不屈の慧忠が發する言葉は、簡潔かつ深遠で、高慢なものたちを折伏したというが、その慧忠の語るさまを評して、「論頓也不留朕迹、語漸也返常合道」というのは、印象的で、後に雲門はこれを拈舉している。²⁴

さらに、慧忠の「超毘盧之說」「越法身之談」を取り上げ、これらはすべて水中の瓦礫や瓶のなかの泡沫に對して、寶石であるかのように執着する人々が世のなかにいるから、やむなくこれを論破するために行なったものである、というのが注目される。それらは、すべて執着の病を癒すための方便施療であつて、實際には超越すべき毘盧も法身も存在しない。従つて、「虚空之心、合虚空之理」というのが眞實のところであつて、微細な妄念はあたかも雲のように日月を覆い隠すが、根本のところに通達すれば、雲は消え、虚空のなかに日月は姿を現す、という。「超毘盧之說」「越法身之談」については、後で検討するが、『宋高僧傳』の解釋は注目しておいてよいであろう。

以上に見たところからも、『祖堂集』が描こうとするイメージと、『宋高僧傳』の描こうとするイメージが、まるで異なり、むしろ對蹠的であることが分かる。『景德傳燈錄』が慧忠の傳記を全く省いてしまったのも、先行するこれら二書の懸隔が、あまりにも甚だしかったことによるのではないか、とも思えてくる。それほど、兩者の記述は異質である。

『宋高僧傳』が、傳統的な碑文を思わせる書きぶりで、高潔にして博雅、戒律を遵守し、深山を好んでひたすら行道に勵む高僧の姿を描こうとしているのに對し、『祖堂集』は超自然的な傳説の衣に包まれた、神祕僧の姿を現出しようとする。いずれが歴史上の慧忠に近いかという問題以前に、こうした極めて極端な相違を示す二つのイメージが出現したこと自体に、慧忠という人物の持つ複雑な歴史的役割を見ることが出来る。歴代皇帝の師として崇敬を受けた禪師として、碑文は當然書かれねばならなかったが、それだけではすまない禪宗史上の要請が、『祖堂集』の慧忠像を創出していったのであり、むしろ慧忠がこうした傳説の衣を着なければならなかった必然性のなかに、當時の禪宗が抱えていた深刻な問題が伏在するように思われる。

先學諸賢の努力によって、初期禪宗史において、慧能という人物がいかに潤色を加えられ、傳説の衣を次から次へとかぶせられていったか、我々はその様相をつぶさに知ることができるようになった。なかでも、荷澤神會という人物の脚色能力については、慧能という人物を檜舞臺に持ちだした手腕とともに、特筆されねばならない。プロパガンディストとして見た場合、神會はほとんど天才的な能力を持っていると言ってもよい。

神會によって創出された慧能像は、神會その人は禪宗史の流れのなかに埋没し、忘却の彼方に沈んでゆくのに對して、時代の推移にも消えることなく、逆に極めて大きな影響を後世に與え續ける。現實の人間よりも、創作された人間のほうが禪宗史に與えた影響が大きいという、一見皮肉な現象が起きるが、實はここに禪宗史の本質がある。創作はいつしか創作ではなく、「事實」として受容されるようになるのであり、傳説は歴史的事實として作用するようになる。人々は、傳説の衣をまとった慧能を、現實に生きた血のかよった人間として身近に感じ、それを勵みとして、命をかけて修行に打ち込んだのである。

傳説が現實と化することは、宗教の特質である。禪もまた宗教である限り、傳説を生み續け、この傳説が現實となることは、ごく自然な過程であつた。人間の心のなかで生じるさまざまな宗教體驗とそこから生じる思想が、一箇の人間のイメージとして、結晶化することによって、傳説が生まれる。初期禪宗に見られる數々の傳説は、その出來のよしあしはあるにしても、それぞれ創作者の思想と體驗とが、流れ込んでいる。その創作動機が、たとえ名譽欲や權勢欲であつたとしても、傳説作成の過程を通じて、作者は自らの體驗と思想を、その傳説と分ち合うことになるのである。

創作された傳説は、すべての創作活動がそうであるように、作者の思惑とは別の、獨立した作品であり、そこには作者の想像もしなかつたような要素が、いわば無意識の淵源に發する要素が、多少の差はあれ、混入してくる。かくして、出來上がった作品は、作者を離れて一人歩きするようになる。神會の創出した慧能傳説が、作者を離れていかに見事な一人歩きをしたか、我々

はその踏破の跡を、禪宗史のなかにきわめて明瞭に認めることができる。初期禪宗史の大きな研究テーマの一つは、この慧能傳説の一人歩きの跡を追跡することにほかならなかった。

傳説の衣を幾重にもかぶって、變貌しつづけたのは、慧能像だけではなかった。初祖達摩もまた、重層的な變貌を遂げたことは、慧能の場合と同じく、敦煌文獻による初期禪宗研究の大きな成果であった。こうした傳説化による變貌は、慧能や達摩にとどまらず、禪宗における重要人物の場合、つねに起こり得ることである。そして、慧忠にもこれが起こったことは、すでに『祖堂集』の慧忠像と『宋高僧傳』のそれとを比較することによって、先に見たとおりである。

神會が慧能神話を創作し、それによって自らの立場を權威付けることを試みたように、慧忠の神話化を行なった背景には、慧忠の權威を借りて、自らの主義主張を正當化しようとする個人ないし集團があつたと想定することは、決して不自然なことではないであろう。慧能の場合は、敦煌文獻の出現により、傳説化の様相が克明に知られるに到つたが、不幸なことに、慧忠の場合、傳説化の過程を克明に辿るには、餘りにも資料が不足しすぎている。このために、『祖堂集』に見られる慧忠傳説を創作した人物が、誰であるのかさえ、明らかにすることができない。

ただ、慧能傳説を積極的に創作していったのが、自らその第一の弟子をもつて任ずる、荷澤神會であつたことを思えば、慧忠の弟子と稱する（あるいは稱される）人物のなかに、こうした慧忠の神話化を行なったものがある可能性がある。もつとも、神會は全く無名の慧能を顯彰することによって、自らを禪宗七祖の位置に置こうとしたが、慧忠は國師であり、無名とは程遠い人物であつたことは、全く異なっている。しかし、慧忠を神話化し、權威化することによって、自らを權威づけようとする發想そのものは、共通して成立しうる。こうした觀點から、慧忠の弟子を調べてみようとするとき、その言行が記録に残っている弟子は、たった一人しかいないことに氣づく。それは、耽源である。

この耽源という人物を調べてみると、奇妙なことに氣づく。この人物の言行について残された資料が、餘りにも少ないのである。たとえば、『祖堂集』は、慧忠に關してかなりのスペースを割き、長い問答も收録しているが、耽源については、一應、獨

立した項目を取ってはいるものの、その記述は、慧忠とは比較にならないほど簡単である。

耽源和尚嗣忠國師、先是馬大師門人也。師入京爲國師侍者。後再見馬大師、於大師前、旋行一匝作圓相、然後於中心禮拜。大師曰、你欲作佛也。對曰、某甲不解捏目。大師曰、吾不如汝。百丈在泐潭、推車次、師問、車在這裏、牛在什麼處。百丈以手斫額。師以手拭目。（『祖堂集』卷四・耽源章、七八頁a）

これが『祖堂集』耽源章の全文であるが、最初に馬祖の門弟であり、次に慧忠の侍者となり、さらに後に馬祖に會つて、「圓相」による問答を行なったという。馬祖が「吾不如汝」というのは、相手を肯っているのか、突き放しているのか、餘り判然としないが、おそらく、慧忠から學んだ圓相によつて、かつての師である馬祖をして「參つた」と言わせた、ということなのだろう。つまり、耽源と圓相によつて、馬祖をも超える慧忠の偉大さを強調する一則であるように思われる。^②

これと関連して、馬祖が洪州宗を展開したころ、牛頭宗は大きな勢力を持っていたが、當時の牛頭宗の筆頭格である徑山道欽と馬祖とが、圓相によるやりとりをし、これを慧忠が評するという一則もある。

師、遣人送書、到先徑山欽和尚處。書中只畫圓相。徑山纔見、以筆於圓相中與一劃。有人舉似忠國師。忠國師云、欽師又被馬師惑。（『祖堂集』卷一四・馬祖章、二六四頁a）

道欽は馬祖に一杯喰つたという慧忠の評言によつて、道欽よりも馬祖が一枚上手であることになるが、この則から感じられるのは、圓相に關しては慧忠が第一人者とみなされているらしいことである。判定は、慧忠の一言で終了、というふうに感じられる。そして、ここには、牛頭宗と洪州宗と、さらに第三の立場に立つ慧忠と、いわば三つどもえの格闘が、圓相を通じてさりげなく描寫されている。

耽源に戻るが、『祖堂集』に記録される則是全部で二つであり、一つはすでに見た馬祖とのそれ、残りの一つは百丈との問答である。耽源は車を推す百丈を見て、これを牛車に見立てる。背景になっているのは、『法華經』の白牛車である²⁵。順之によれば（傳承によれば、耽源が慧忠から繼承した圓相は、仰山へと傳わり、さらに順之へと繼承される）、「白牛者證法身之妙慧也」である。一應、これを踏まえることにすると、耽源は百丈に「君の法身から發する妙慧は、どこにあるのか」と問うことになる。「車在這裏」の「車」は、對比から言つて、肉體を指している。百丈は、これに對して、手を額にかざし、遠くを見つめる。遠くのほうに「牛」が見える、あるいは「牛」を探そうとするしぐさである。

百丈は、耽源の意圖は十分承知の上で、はぐらかしているように見える。「私には、法身の妙慧などというものはない、あるとすればどこか遠いところだ」。これに對して、耽源が目をぬぐつて、もつとよく見ようとするのは、百丈が見ている遠くのほうではなく、百丈その人のほうへ視線が向いていたはずである。つまり、百丈ともあろうう人に法身の妙慧がないはずはない、それとも、あると思つたのは私の錯覺だったのかと、百丈のはぐらかしに、詰問の視線を送つたのである。

『祖堂集』の耽源章に收録されているのは、以上の二則だけである。慧忠の一番弟子とされるには、餘りにも寂しい。では、『傳燈錄』の耽源章はどうなっているであろうか。全文を記載すれば、次のとおり。

吉州耽源山眞應禪師、爲國師侍者時、一日國師在法堂中。師入來、國師乃放下一足。師見便出、良久却迴。國師曰、適來意怎麼生。師云、向阿誰說即得。國師曰、我問你。師云、什麼處見某甲。師又問、百年後有人問極則事如何。國師曰、幸自可憐生、須要覓箇護身符子作麼。

異日、師携籃子歸方丈。國師問、籃裏什麼物。師曰、青梅。國師曰、將來何用。師曰、供養國師。曰、青在爭堪供養。師曰、以此表獻。國師曰、佛不受供養。師曰、某甲只恁麼、和尚如何。國師曰、我不供養。師曰、爲什麼不供養。國師曰、我無果

子。

百丈海和尚在泐潭山牽車次、師曰、車在這裏牛在什麼處。海斫額。師乃拭目。

麻谷問、十一面觀音、豈不是聖。師曰、是。麻谷與師一擲。師曰、想汝未到此境。

國師諱日設齋。有僧問曰、國師還來否。師曰、未具他心。曰、又用設齋作麼。師曰、不斷世諦。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

全部で六つの則から成っているが、このうち、『祖堂集』の二則と共通なのは、百丈との因縁のほうだけであり、馬祖との圓相問答は、ここには収録されていない。圓相問答は馬祖章にあり、そこではただ、「小師」というだけで、耽源の名は明らかにされていない。

有小師行脚迴、於師前畫箇圓相、就上禮拜了立。師云、汝莫欲作佛否。云、某甲不解捏目。師云、吾不如汝。小師不對。（『傳燈錄』卷六・馬祖章、八九頁）

『祖堂集』では馬祖が「吾不如汝」ということで終わるのに對して、ここでは「小師不對」となっており、やりこめられたのは小師（耽源）のほうであることが明示されているのが注目される。『傳燈錄』では、明らかに馬祖のほうが上なのである。

残りの五則のうち、最初の二つは『祖堂集』では南陽慧忠章に収録されているが、²⁷⁾残りの三則については、『祖堂集』には見られない。

四 耽源・その二

『祖堂集』『傳燈錄』のいずれにも、耽源章以外の部分に、耽源にかかわる則が散見する。ここで、それらの内容を検討して、耽源という禪者がどのような人物として記述されているか、おおその見當をつけておくことにしたい。その際、『祖堂集』を軸として、『傳燈錄』と共通のものは両者を併記し、『祖堂集』にないものは、あとでまとめて見ることにする。

耽源和尚嗣忠國師、先是馬大師門人也。師入京爲國師侍者。後再見馬大師、於大師前、旋行一匝作圓相、然後於中心禮拜。大師曰、你欲作佛也。對曰、某甲不解捏目。大師曰、吾不如汝。（『祖堂集』卷四・耽源章、七八頁a）

吉州耽源山眞應禪師、爲國師侍者時。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

有小師行脚迴、於師前畫箇圓相、就上禮拜了立。師云、汝莫欲作佛否。云、某甲不解捏目。師云、吾不如汝。小師不對。（『傳燈錄』卷六・馬祖章、八九頁）

この則については、すでに見たので、その内容の解釋は省くが、『祖堂集』のほうでは、「先是馬大師門人也」と、馬祖とのかかわりを明記しているのが注目される。『傳燈錄』では、耽源が馬祖の門弟であったかどうかは、結局、明らかにされないままである。『祖堂集』・『傳燈錄』のいずれを見ても、耽源が慧忠に参じたときの様子も分からず、馬祖の下でどのような修行をしていたのかも、全く不明である。

しかし、耽源という存在は、馬祖と慧忠と仰山の三人にかかわったことになっており、慧忠の第一弟子であると同時に、仰山に圓相を伝え、馬祖とは慧忠傳授の圓相によって問答を行なう。慧忠、馬祖、仰山は、いずれも禪宗史上で特筆すべき重要人物

であるが、相當の重要な役割を擔つて、これらの人物たちと交渉したことが示唆されながら、その實態が全く不明なのは、どういふことなのだろうか。少なくとも、慧忠および仰山に對して、耽源の果たした役割を考えれば、もっと詳しい行狀が伝えられていてもよいように思われる。あえて言えば、耽源に關する情報は、なんらかの理由で、必要不可欠な最小部分を殘して、消滅したのではないか。ちょうど、慧能の顯彰に力を盡くし、當時は極めて大きな影響力を持った神會の行狀・言行が、敦煌石窟に埋藏された文獻が再發見されるまで、ほとんど消滅していたのと同様の狀況が、耽源にも起こったのではないかと思われるのである。

百丈在泐潭、推車次、師問、車在這裏、牛在什麼處。百丈以手斫額。師以手拭目。（『祖堂集』卷四・耽源章、七八頁a）

百丈海和尚在泐潭山牽車次、師曰、車在這裏、牛在什麼處。海斫額。師乃拭目。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

この則の内容も、先に解釋したので、ここではくり返さない。百丈との關わりは、この一則だけである。馬祖は泐潭寺（寶峰寺）で寂したが、ここで泐潭というのは、それを指すのであろう。従つて、これはまだ百丈が馬祖下にいたころのことであることを示唆している。耽源もまた馬祖下で修行していたころのことと思われ、耽源の馬祖とのかかわり、そこでの修行のありさまを示す唯一の具體例となっている。次に、慧忠のもとでの一連の問答を見よう。

耽源問師、百年後忽有人問極則事、如何向他道。師曰、幸自何怜生、要須得箇護身符子作什麼。（『祖堂集』卷三・慧忠章、

五八頁b）

師又問、百年後有人問極則事如何。國師曰、幸自可憐生、須要箇護身符子作麼。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

慧忠の死後に、その「極則の事」を問う人がいたら、何と答えればいいか、という問に對して、慧忠は「お守りなんか欲しがって、どうするのだ」と、にべもない。耽源にしてみれば、慧忠禪の奥義、その本質の傳授を希望したのであるが、慧忠はそんなものは認めない。『宋高僧傳』に、慧忠を評して「論頓也不留朕迹、語漸也返常合道」という言葉があったが、「論頓」を第一義的立場からの發言、「語漸」を世諦的立場からの發言と見れば、「極則の事」を問うのに對して、慧忠が「要須得箇護身符子作什麼」と應じるのは當然で、そうしなければ「跡形をとどめない」（不留朕迹）ことは不可能になろう。

師於一日見耽源入法堂、師便垂一足。耽源便出去、良久迴來。師曰、適來意作麼生。對曰、向阿誰說即得。師曰、我問你。對曰、什麼處見某甲。（『祖堂集』卷三・慧忠章、五八頁b）

吉州耽源山眞應禪師、爲國師侍者時、一日國師在法堂中。師入來、國師乃放下一足。師見便出、良久却迴。國師曰、適來意怎麼生。師云、向阿誰說即得。國師曰、我問你。師云、什麼處見某甲。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

慧忠は、耽源が法堂に入ってくるのを見て「垂足」する。²⁸すなわち、「私は、もう遷化するよ」という示唆である。耽源はすぐさま出て行き、時間を置いてから戻ってくる。そこで、慧忠は問う、「さっきはどういうつもりだったのか」。耽源は、「誰に説明すればいいのです」と答えるが、ここには、「師は死んでいないはずだ」という含みがある。

耽源の行動は二重の意味に解釋できるのが、ここでもポイントである。つまり、耽源が師の「垂足」を見て立ち去り、しばらくして戻って來たのは、一つには、師匠に遷化してほしくない、そんなものは認めたくないというので、その場を立ち去り、あとで思い直したかどうか、様子を見にきたという意味に解せると同時に、もう一つは、死ぬなら勝手に死になさい、私の知ったことではないと突き放して、その場を去り、すっかり死んでしまうまで待つて、歸ってきたという意味にも解せるのである。

慧忠が期待しているのは、師に依存して獨り立ちのできない前者ではなく、一箇の禪者として獨立獨歩、師匠と對等にわたり

あえる後者のほうで、これを確認するために、「適來意怎麼生」と問う。耽源は、これに對して、正しく後者の意味で應對する。すなわち、すでに慧忠は死んでしまったはずであり、もはや「適來意」を説明する相手もない。「誰に説明すればいいんです」（向阿誰說即得）というのも、當然であろう。

慧忠は、さらに相手の理解を確認するために、「今、ここに私はいて、君に聞いているのだ」と押しかぶせる。そこで耽源は「什麼處見某甲」と反問するが、「まさか、あの世で私と會っているというのではないでしょうね」という念押しであり、ここまでくると、さすがの慧忠も相手の力量を認めざるをえない。

代宗皇帝問師、師百年後、要箇什麼。師曰、與老僧造箇無縫塔。帝乃跏趺曰、請師塔樣。師良久。帝罔措。師曰、吾有付法弟子在耽源、却諳此事、問取他去。國師順世後、帝乃詔耽源、舉此因緣問、此意如何。耽源乃作偈曰、湘之南、潭之北、中有黃金充一國、無影樹下合同船、瑠璃殿上無知識。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六五頁a）

涅槃時至、乃辭代宗。代宗曰、師滅度後、弟子將何所記。師曰、告檀越、造取一所無縫塔。曰、就師請取塔樣。師良久曰、會麼。曰、不會。師曰、貧道去後。有侍者應眞、却知此事。大曆十年十二月九日、右脇長往。弟子奉靈儀、於黨子谷建塔。敕諡大證禪師。代宗後詔應眞入内、舉問前語。眞良久曰、聖上會麼。曰、不會。眞述偈曰、湘之南、潭之北、中有黃金充一國、無影樹下合同船、瑠璃殿上無知識。應眞後住耽源山。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八六頁）

『碧巖錄』第十八則にも採られた、有名な一段である。代宗は、死後、慧忠のために何をすればよいかと尋ねると、その答は「無縫塔」を造ってほしいということであった。無縫塔というのは、たとえば『禪學大辭典』によると、「無縫塔Ⅱ卵塔ともいう。卵形の塔で縫稜なく、一塊の石で造った塔。僧侶の墓石に多く用いる」と言い、典據として、慧忠のこの一段を引用している。しかし、これには、問題がある。

道忠は『禪林象器箋』（三寶書院、昭和五六年）に「卵塔」の説明をして、「忠曰、無縫塔。形似鳥卵、故云卵塔」（六三頁b）と言ひ、卵塔に關連する多くの資料をあげるなか、「昔南陽國師、對代宗曰、與老僧作箇無縫塔。後之禪者、託斯語、乃窆亡僧、削堅石、團圓無縫稜。無層級者、呼爲無縫塔矣。無縫塔之形、適如卵、因名卵塔耳」（六五頁a）と言つてゐる。つまり、今問題にしている慧忠の一則から、後の禪者が適當に解釋して、造つたのが『禪學大辭典』にいう「卵塔」であり、「無縫塔」であつて、それはあくまでも後代の禪者の解釋であつて、この則における慧忠の「無縫塔」の眞意と、合致するかどうかは、あらためて検討しなければならない問題である。従つて、『禪學大辭典』が典據として慧忠の一段を引くのは適當ではなく、無縫塔を「卵塔」として説明するなら、何かほかに適當な典據を見いだすべきである。

要するに、道忠によれば、「無縫塔」というのは慧忠の一則が初出なのであり、ここでは無縫塔と卵塔とは何の關係もない。卵塔というものが後代の創作であり、慧忠の時點では存在しないものなのだから、それは當然であろう。慧忠のいう「無縫塔」が、一體、どのようなものなのか、それこそ、公案にすらなつたこの一段の眼目であり、一見して分かるように、慧忠は分かりやすい形状を持ったものなど意圖してはおらず、「卵塔」のような具體的事物とは、何の關係もない。慧忠は「墓石」を造つてくれ、などとは、決して言つてはいないのである。

では、慧忠が「無縫塔」によつて意圖したものは、何だつたのであろうか。先に、耽源が「百年後、忽有人問極則事、如何向他道」と問うたとき、慧忠が「要須得箇護身符子作什麼」と答へたことを思いだそう。代宗も、このときの耽源と同様、慧忠の死後、自らの據りどころとなるものがほしい。慧忠なきあと、慧忠のかわりとなる何らかの支えがほしい。この代宗の心を見越した答が「無縫塔」であるから、本質的には、「要須得箇護身符子作什麼」という、耽源への答と同じであり、相手に應じて表現を變えているにすぎない。禪師の死後に「塔」を建てることは、すでに神秀にもあり、國師である慧忠に對して、皇帝が「塔」の建立を企圖するであらうことは、疑問の餘地のないことであつた。慧忠は、これを知悉している。「無縫塔」は、こうした、「慧忠のため」と稱して、塔を建てようとする代宗に對する公案であり、謎かけであつた。

慧忠は「無縫」というが、我々は逆に、實に多くの「縫合」されたものを抱えて、生きている。言葉によって織られ、無数の觀念を縫合した、「思想」とか「イデオロギー」とかいった代物を、無數に抱えて生きている。²⁹臨濟は「我便著數般衣、學人生解、一向入我言句。苦哉、瞎禿子無眼人、把我著底衣、認青黃赤白」（『臨濟錄』大正四七・五〇一頁c）と言うが、臨濟のいう「衣」とは、觀念の綾織りを指している。諸々の觀念の斷片が、繋ぎ合わされ、縫い合わされて、一つのイデオロギーになる。これを慧忠は「塔」と呼ぶ³⁰。従って、「無縫塔」とは、そうした觀念の結合體の縫目を解體し、「塔」そのものを消滅させることにほかならない。通例の禪語でいうなら、「無念」の實現である。代宗が「請師塔様」というのに對して、慧忠が沈黙をもって應じたのは、このためにほかならず、慧忠は身をもって、代宗の面前に、「無念」のありようを示してみせたのである。「維摩の一默、雷の如し」と言われるが、「無念」を實現した沈黙というものは、通常の「ただ喋っていない」という状態の沈黙とは違い、凄まじい力を持ち、それは用意さえてきていれば、近くにいる人にも感じられる。慧忠は、代宗に、この一切の想念の消滅した「沈黙」を、感得してほしかった。それが「無縫塔」の意味するものであった。

しかし、両者はすれ違いに終わる。慧忠の最後の接化は烏有に歸し、慧忠は後事を耽源に託す。ここで、注目しなければならぬのは、「祖堂集」では明確に「吾有付法弟子在耽源」と言っているのに對し、『傳燈錄』では「有侍者應眞」と言うだけである點である。『傳燈錄』では、馬祖との圓相問答も、耽源と明確には言わず、「小師」と呼び、その問答自體も、『祖堂集』はどちらかと言えば耽源の優位を感じさせるのに對し、『傳燈錄』では明らかに小師の敗退とするなど、耽源に對する評價が、『祖堂集』より低くなっていることが感じられる。『祖堂集』にある言葉が消えたり、逆に付け加えられたりすることによって、同様の則の形態をとどめながらも、耽源の地位は格段に低いものとして表現されているのである。この『祖堂集』と『傳燈錄』における耽源の評價の相違は、仰山の評價の相違と密接な關連を持つていると思われる。兩書における仰山評價の相違については、後で検討することにした。

最後に、耽源の偈を見ておこう。「湘之南潭之北、中有黃金充一國」というのが、一種の理想郷を表現するものであることは、

問題ないであろう。西洋ふうと言えば「エルドラド」であり、佛教ふうと言えば「浄土」である。次の「無影樹下合同船」というのは、よく分からない。「合同船」の意味が確定できないからである。^{③①}

ただ、皇帝に對して述べた偈であることから、卑俗な語ではなく、何らかの典據を持った言葉か、あるいはそのまま、すなおに讀むべき言葉であると思われる。典據を採すほうは、長い失敗の歴史があるので、ここでは、すなおに讀むことにすると、「影のない樹の下で、船を一緒にする」ということになる。「船」については、「滄溟幾度變桑田、唯有虛空獨湛然、已到岸人休戀筏、未曾度者任須船」（『祖堂集』卷一七・三三三頁a）というように、無常の大河を渡る乗物の意味で使われる。そこで、「無影樹下合同船」とは、黄金に満ちた理想郷を象徴する自ら輝く樹の下に、煩惱の激流を渡ってきた船たちが、一つに集うことを表している。すなわち、第一句に「湘之南潭之北」とあったが、「湘」は湘州、「潭」は潭州で、「いずれも湖南省の茫々たる水郷地帯」^{③②}であり、この煩惱の河に見立てられた水郷地帯を、船に乗って渡り、ようやく「中有黄金充一國」という黄金郷に着いた、という風景である。そして、この理想郷にたどり着いた人々の最終的に到達する状態が、「瑠璃殿上無知識」で表されている。

「無影樹」を船着き場とすれば、それは迷妄の河に接する黄金郷の最外郭部であり、これに對して「瑠璃殿」は、黄金郷の最奥部を象徴する。この「瑠璃殿」上に、知り合いがないというのは、一切の想念がないためである。我々は、見たもの、聞いたものを、想念によって固定し、記憶する。そこに「知り合い」が生じる。あらゆる想念のないとき、人は常に新しい、未知なるものに遭遇する。同じ花というものはない。朝見たときと、夜見たときでは、花は全く別のものになっている。人も同じである。昨日と今日では、もはや人は同じではない。同じでないものを同じと見るのが想念の働きであり、これがないとき、一切の瞬間が、無限に新しい。そのとき、人は常に未知なるものと邂逅する。「瑠璃殿上無知識」なる所以であるが、以上のように解釋すれば、耽源の偈が、慧忠の沈黙による「無縫塔」の示唆、すなわち「無念」を象徴的に表現したものであることが分かる。

五 耽源・その三

『祖堂集』における耽源と慧忠とのかかわりを示す則は、以上の三つである。いずれも、『傳燈録』に對應する則があったが、次は『傳燈録』にのみ収録されているものである。

異日、師携籃子歸方丈。國師問、籃裏什麼物。師曰、青梅。國師曰、將來何用。師曰、供養國師。曰、青在爭堪供養。師曰、以此表獻。國師曰、佛不受供養。師曰、某甲只恁麼、和尚如何。國師曰、我不供養。師曰、爲什麼不供養。國師曰、我無果子。（『傳燈録』卷二三・耽源章、二五八頁）

慧忠は、カゴの中身が「青梅」だと聞いた途端、すかさず、「青では、供養に用いることはできない」と言う。梅が熟して色づいたものを「黄梅」というが、慧忠が「青梅」を否定することによってほのめかしているのは、「黄梅」でなければだめだ、ということである。黄梅は熟した梅を意味すると同時に、東山法門の根據地であった、地名としての黄梅を暗示している。特に、黄梅が弘忍を指すことは、周知のとおりである。つまり、慧忠は、東山法門、特に弘忍系統の禪でなければ、佛を供養するに耐えないと言っているのであり、正法を繼承するのが東山法門ないし弘忍禪であることをほのめかしている。先に慧忠の法系として、「雙峰に法を受ける」という『宋高僧傳』の説があることを見たが、ここに見る一則は、この『宋高僧傳』の主張する法系説に、もつともよく合致するものと言える。

さて、慧忠の「青梅」の否定による「黄梅」の暗示は、耽源には通じない。「青梅」では、佛は供養しても受容しえないと言われて、結局、「某甲只恁麼、和尚如何」となすすべなく、慧忠の意見を求める。そこで、慧忠は自らの繼承する東山法門、すなわち「黄梅」の立場で、これに答える。「我不供養」。どうして供養しないのですか、という耽源の疑問に對して、慧忠は「我無果子」と應じるが、これは、もともと「無一法可得」であり、従って、佛に供養すべき一物もないことを意味する。より禪的

な表現で言えば、「本來無一物」である^{③④}。

國師諱日設齋。有僧問曰、國師還來否。師曰、未具他心。曰、又用設齋作麼。師曰、不斷世諦。（『傳燈錄』卷二三・耽源章、二五八頁）

命日に齋を設け、「果して、彼は歸ってくるのか」と問う則是、このほかにも禪録に散見する。たとえば、『祖堂集』には次のような例がある。

南泉因歸宗齋垂語云、今日爲歸宗設齋、歸宗還來也無。衆無對。師出來禮拜云、請師徵起。南泉便問。師對曰、待有伴則來。南泉趂跳下來、撫背云、雖是後生、敢有彫啄之分。師曰、莫壓良爲賤。因此名播天下、呼爲作家也。（『祖堂集』卷六・洞山章、一一七頁b）

問、今日設瀉山齋、未審瀉山還來也無。師云、來則有去、去則有來。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四三頁a）

特に前のほうの則是、南泉に認められ、洞山が作家として知られる機縁となったものとして、注目される^{③⑤}。

兩者を見るに、洞山の答は、「肉體（供）ができたなら、歸ってくるでしょう^{③⑥}」であり、仰山の答もまた、輪廻を示唆しているように見える。これらの答に對して、耽源は少し異なる角度から答えているようである。

すなわち、耽源は「未具他心」と言うのであるが、これは「私には他心通の能力はない」という意味であると思われる。他心通ができないから、慧忠がいま、どこにいるのかも分からない。ましてや、この世界に歸ってくるかどうかなど、私には分からない、というのである^{③⑦}。

六 耽源・その四

次に、同様の方法で、耽源と仰山の関係を示す則について、検討しよう。まず、『祖堂集』と『傳燈録』の雙方に見られるものから検討する。最初は、すでに觸れたことのある一段である。これについて、内容的には、何も言うことはない。

年十八爲沙彌、行脚先參宗禪師。次禮耽原、在左右數年、學境智明暗一相、一聞而不再問。後捨之而造大瀉。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三三八頁b）

年十五欲出家、父母不許。後二載、師斷手二指。跪致父母前、誓求正法。以答劬勞。遂依南華寺通禪師落髮。未登具即遊方。初謁耽源、已悟玄旨。後參瀉山、遂升堂奥。（『傳燈録』卷一一・仰山章、一七〇頁）

次の則を見よう。

師洗納衣次、耽源問、正與摩時作麼生。師云、了然二俱無爲。又云、正與摩時、某甲不思議渠。又云、正與摩時、向什麼處見渠。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四〇頁b）

師浣納次。耽源曰、正恁麼時作麼生。師曰、正恁麼時向什麼處見。（『傳燈録』卷一一・仰山章、一七二頁）

「正與摩時」というのは、「まさにそんなふうであるとき」であり、納衣を洗っている今現在を問うていると見てもよいが、慧能が大庾嶺の山上で、慧明に追いつかれ、弘忍直傳の「密語」を問われたとき、これに答えて言った「不思議不思議、正與摩思不生時、還我本來明上座面目來」（『祖堂集』卷二・慧能章、四四頁a）を踏まえたものと考えられることもできる。實際、「祖

堂集』では、この直前の則は「師問上座、不思議不思議、正與摩時作麼生。上座云、正與摩時、ム甲放身命處。師云、何不問某甲。云、與摩時、不見有和尚。師云、扶我教不起」（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四〇頁a）となっており、『祖堂集』の編者も慧能の一則を意識したようである。

直前の則では、仰山の教えを鸚鵡のように真似ているだけの僧に對して、人によりかかって自立のできないやつ、と一喝しているが、「與摩時、不見有和尚」が仰山の口眞似になるのは、耽源に「正與摩時作麼生」と聞かれて、三つの答をするなか、最後のものが「向什麼處見渠」であることを踏まえたものであろう。最初の答として「了然二俱無爲」というのは、「二」をどう解釋するかが問題であるが、最も普通にとれば、耽源と仰山の二人、ということであろう。第二番目の「正與摩時、某甲不思議渠」というのは、慧能と慧明の問答を踏まえると、ほとんど自明となる。ここで「渠」とは、慧能が「我に還せ」と要請した「本來面目」を指している。すなわち、「正與摩時」には、「本來面目」すら思量する餘地はない、というのである³⁸。

次の則は、『祖堂集』にのみ見られるものであるが、耽源の禪がどのような性格のものであったか、さらに圓相の起源が那邊にあるかを考える上で、極めて重要な一則である。

師爲沙彌時、在耽源唱禮次、耽源問、作什麼。師云、唱禮。源云、禮文道什麼。對云、一切恭敬。源云、忽遇不淨底作麼生。師曰、不審。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四三頁b）

則の内容自体は、さほど大したものではなく、禮文に「一切恭敬」とあるのに對し、では不淨なるものと遭遇したとき、どうするかと耽源が問うのに、平然として、「こんにちは」と挨拶してみせた若き仰山の非凡さを表現したものである。注目すべきなのは、則の内容ではなく、「唱禮」という言葉である。

『禪學大辭典』は、これを『洞上唱禮法』や『僧堂清規行法鈔』を引いて説明しているが、『洞上唱禮法』は「元人の制定し

た唱禮法に對して、面山が經文を根據に訂正したもの」であり、成立は寛延四年（一七五二）、『僧堂清規行法鈔』もまた面山が「僧堂を重興し、道元・瑩山の祖風を後孫に傳えようとして述作したもの」で、成立は寶曆三年（一七五三）、いずれも日本曹洞宗の「唱禮法」として作成されたものであつて、唐代の耽源や仰山の「唱禮法」にあてはめるわけにはいかない。

もともと、「唱禮」という言葉は、佛教用語として確定した意味をもっているものであり、面山が日本曹洞宗のために独自の「唱禮法」を制定するまでは（あるいはそれ以後も曹洞宗以外では）、その意味しかなかったのである。『禪學大辭典』が日本曹洞宗の「唱禮」の意味のみを収録し、佛教用語としての「唱禮」に言及してないのは、かなり問題がある。唐代宋代の禪において、「唱禮」という用語が出た場合、當然、面山の「唱禮」ではなく、佛教用語としての「唱禮」の意味を考慮しなければならないからである。

『禪學大辭典』に對して、『望月佛教大辭典』は、「唱禮」について、次のように説明する。「頌を唱へて禮するの意。即ち密家に於て曲譜を附して正法守護の善神等の頌を唱へ、之を禮するを云ふ」（卷三・二八〇三頁b）。つまり、「唱禮」というのは、密教の儀禮だといふのである。典據としては、良祐の『三昧流口傳集』を引くが、良祐は平治元年（一一五九）に生まれ、仁治三年（一二四二）に寂しており、中國では南宋の時代にあたり、面山（一六八三—一七六九）より遙かに早い。良祐の時代には、「唱禮」と言えば密教の儀式を意味したのであり、『三昧流口傳集』には、「唱禮は台藏界に出づ」と言い、これが胎藏界系の經典によるものであることを述べている。これによつて、耽源・仰山の禪と、密教との結び付きが、強く示唆されることになる。

實際、耽源・仰山の禪が、密教と密接に結び付いたものであると考えることによつて、はじめて、納得のゆく説明のつく問題がいくつかある。耽源が慧忠と仰山の雙方にかかわる重要人物であるにもかかわらず、その言行がほとんど不明であり、特に仰山の耽源のもとにおける修行のようすが全く傳えられていないことは、その一つである。おそらく、耽源の禪は密教的であるがゆえに、禪の正史から抹殺されたのである。正史とは、すなわち馬祖禪の系譜である。馬祖禪が「日常底」「平常底」を強調す

ることは、周知のとおりであるが、この發想が神異を強調する密教思想と相容れないことは、一見して明らかである。馬祖禪が主流となり、その系譜が正統となるにつれて、密教的な要素を濃厚に持つ禪は、異端となってゆく。正統によって、異端に関する資料が闇のなかに葬られることは、歴史がくり返し示してきた、一箇の普遍的眞理である。耽源の禪が、どのようなものであったか、後代にまったく傳わらなかったのは、こうした事情によるものと思われる。

後で検討することになるが、仰山の資料を見ると、他の禪師には見られない、一種の獨特の「神異」的雰圍氣がある。この獨特の雰圍氣もまた、密教とのつながりを考えれば、納得のできるものになる。初期の禪宗は、玄奘の唯識佛教招來をきっかけに、いわば中國佛教の總合的再編成の坩堝の中から生まれた、思想的化合物であり、天台の要素の強い禪もあれば、華嚴の要素の強い禪もあり、また唯識的要素の強い禪もあるというふう³⁹に、およそ利用する價值のあるものは、極めて貪欲に取り入れて、新しい實踐思想を展開しようとしたのであり、一行が北宗から密教へと轉じたことに示唆されるように、密教にも強い魅力があったとすれば、これを取り入れた密教的禪が存在した可能性は、極めて高い。そして、それが實際に存在し、耽源・仰山へと傳わったことが、先の則によって示唆される。馬祖禪が正系として定着することによって、僅かな痕跡だけを残して、初期禪宗諸派の記録のすべてが、歴史の表層から姿を消したように、密教禪もまた、歴史の闇に埋もれていったのである。

密教は、玄奘の唯識佛教と同様、一時期、凄まじい勢いで中國を席卷したが、それはちょうど初期禪宗の興隆期にあたっており、北宗禪を學んでいた一行が、密教に轉じたことに象徴されるように、禪宗にも少なからぬ衝撃と影響を與えた。玄奘の唯識佛教が、どちらかと言えば、經典の翻譯を軸とした、理論的・思想的な事件であったのに對して、密教の出現は、理論・思想の次元を超えて、全く新しくかつ強力な實踐佛教の示現であり、特に實踐を主體とする禪宗にとっては、深刻な影響があったことが豫想される。禪宗のなかに、陀羅尼（眞言）などが見られることから、その影響の痕跡が窺われ、禪宗と密教との交渉は解明されるべき極めて重要な課題であるにもかかわらず、唯識佛教とともに、密教もまた、極めて速やかに唐代佛教の表面から消え去り、相互の交渉を記した資料は、ほとんど残っていない⁴⁰。従って、密教の影響を受けた密教禪の存在は、從來、全く知られて

いないが、耽源の禪は、まさにこの密教禪であった可能性が極めて強く、これを受けた仰山禪もまた、密教禪の一形態であったと思われる。

次の則是『傳燈錄』にのみ見られる則である。

僧問、如何是西來意。師曰、若人在千尺井中、不假寸繩、你若出得此人、即答汝西來意。僧曰、近日湖南暢和尚出世、亦爲人東語西話。師喚沙彌、找出死屍著。『沙彌即仰山也』。沙彌後舉問耽源、如何出得井中人。耽源曰、咄、癡漢、誰在井中。

仰山後問滄山、如何出得井中人。滄山乃呼慧寂。寂應諾。滄山曰、出也。及住仰山、嘗舉前語謂衆曰、我在耽源處得名、滄山處得地。（『傳燈錄』卷九・石霜性空章、一三九頁）

仰山が石霜性空のもとで、修行していたころのことである。「西來意」を尋ねる相手に、石霜は「途轍もなく深い井戸のなかに人がいるとして、縄など一切使わず、この人を井戸から出すことができるなら、君に西來意を答えてやろう」と應じる。これを突き放しと受け取った相手は、「湖南では暢和尚が教化を開いて、人々のためにあれこれ親切に教えておられます」と非難がましいことを言う。そこで石霜は沙彌を呼んで、「死體を引き摺りだせ」と命じるが、この「死體」は相手の僧であることは言うまでもない。石霜は「若人在千尺井中」という言い方をしたけれども、結局、その「人」とは、僧自身を指していたのであり、「君は今、深い深い井戸のなかに落ちている。そこから縄（他人の教え）を借りずに、出してみせろ」と要請したのであり、これに失敗した僧は、井戸の底で溺れ死んだと見なされたのである。

『傳燈錄』は、この死體を引き摺りだすことを命じられた沙彌が「仰山」だと註し、この石霜と僧とのやりとりを、後に耽源と滄山の雙方に提出したことになる。耽源の答は、「咄、癡漢、誰在井中」であり、本覺的發想を踏まえた、どちらかと言えば靜的で教理的なものとなっているが、滄山のほうは、相手の五感に直接働きかける、動的で直觀的な馬祖禪の特徴を繼承

したものとなっている。

以上が、仰山と耽源とのやりとりに関する則の、すべてである。慧忠と耽源との則も少なかったが、仰山とのそれは、さらに少ない。仰山が耽源下でどのような修行をしたか、實質的には何も伝わっていないのである。次に、耽源が慧忠・仰山以外の相手とかわした問答が、一つだけ（あるいは二つか）あるので、最後にこれについて見ておくことにしよう。『傳燈錄』のみに収録され、耽源章と麻谷章の両方に見られるものである。

麻谷問、十一面觀音、豈不是聖。師曰、是。麻谷與師一擲。師曰、想汝未到此境。（『傳燈錄』卷一三・耽源章、二五八頁）

耽源問、十二面觀音、是凡是聖。師云、是聖。耽源乃打師一擲。師云、知汝不到這箇境界。（『傳燈錄』卷七・麻谷章、一

〇八頁）

觀音が十一面だったり十二面だったりするが、十一面觀音は六觀音（千手觀音、聖觀音、馬頭觀音、十一面觀音、准胝觀音、如意輪觀音）の一つで、『十一面經』に典據がある。『十一面經』には、耶舍崛多譯、玄奘譯、不空譯の三種の異譯があるが、譯者に不空が入っていることから分かるように、密教系の經典である。耽源章に収録される則が十一面觀音になっているのは、先にも言及した、耽源と密教との關係を、さらに確かなものにするが、これが麻谷のほうでは、十二面觀音にかわっているのは、密教的要素を排除してゆく過程を思わせるようで、興味深い。^④

注意したいのは、ここに見られる二つの則は、一見、全く同様に見えながら、大きな違いがあることである。たとえば、耽源章では麻谷が質問しているのに、麻谷章では耽源が質問している。さらに、耽源章では、「君は、まだ、この境地には達していない」と思っていた」というのに對し、麻谷章のほうは、「君がこの境地に達してないことが分かった」といい、評價そのものが

まったく正反對である。つまり、耽源章のほうでは、麻谷の力量を認める一段になっているのに對して、麻谷章のほうでは耽源はまだ不徹底だと抑下する一段になっている。これら二つの則を、同一の則が改變されたものと見るか、それとも獨立した二つのものと見るかは、一つの問題である。あるとき、たとえば麻谷が耽源に質問し、その後、逆に麻谷が同じ質問を耽源にしたことも、もちろん、考えられる。いずれにしても、耽源は麻谷と同等、あるいはそれ以下に表現されていることは動かない。

七 南陽慧忠の禪思想・その一

以上、『祖堂集』と『傳燈錄』を資料として、耽源がどのように描かれているか、その具體的内容を見てきたのであるが、かなりの力量を持った人物であつたらしいことは分かるものの、全體として、餘りにも資料が少なすぎ、果して耽源が慧忠の顯彰を圖り、その傳説化を推進したかどうか、とうてい資料的に考證できるような状態ではない。敦煌文獻のなかに、相當量の神會に關する資料が含まれていたことから、我々は神會が慧能を顯彰してゆく過程で、どのようなことが生じたか、その劇的とも言える創作と傳説化のプロセスを知ることができるようになったが、耽源については、そうした幸運は、今のところない。

もちろん、慧忠の傳説化を行なつたのは、耽源とは限らない。他の人物、あるいは集團が、自らの必要に應じて、これを行なつたのかもしれない。この場合、一體、どのような人物、集團が、どのような目的のために、慧忠の傳説化を推進したのが問題になるが、これもまた、現存する資料では十分に解明することができない。ただ、慧忠に關する現存資料にも、彼と對立關係にあると思われる人物ないし集團の影が、ほの見えていることは確かである。この點も含めて、慧忠の禪思想について、少し見えておくことにしよう。

『祖堂集』と『傳燈錄』には、慧忠と「南方禪客」とのかなり長い問答が收録されている。これは、「無情說法」や「身心一

如」など、慧忠獨特の發想が見られるもので、慧忠の禪思想を考える上で、極めて重要である。^{④2}

慧忠と「南方禪客」との對話は、次のように始まる。^{④3}

有南方禪客問、如何是古佛心。師曰、牆壁瓦礫、無情之物、竝是古佛心。禪客曰、與經太相違。故涅槃經曰、離牆壁瓦礫無情之物故名佛性。今云一切無情皆是佛心。未審心與性爲別不別。師曰、迷人即別、悟人即不別。禪客曰、又與經相違。故經曰、善男子、心非佛性、佛性是常、心是無常。今日不別、未審此義如何。師曰、汝依語而不依義。譬如寒月、結水爲水、乃至暖時、釋水爲水。衆生迷時、結性成心。衆生悟時、釋心成性。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六一頁a）

僧又問、阿那箇是佛心。師曰、牆壁瓦礫是。僧曰、與經大相違也。涅槃經云、離牆壁無情之物、故名佛性。今云是佛心。未審心之與性爲別不別。師曰、迷即別、悟即不別。曰、經云、佛性是常、心是無常。今云不別、何也。師曰、汝但依語而不依義。譬如寒月、水結爲冰。及至暖時、冰釋爲水。衆生迷時、結性成心。衆生悟時、釋心成性。（『傳燈錄』卷二八・五七一頁）

ここで明らかなように、話はまず、「古佛心」、すなわち至高の「心」を問うことから始まる。「古佛心」とは、完全に覺醒した「心」であり、「起信論」で言えば「究竟覺」である。諸佛が覺醒できるのは、人間の心はもともと本質的に覺醒している（本覺）からであり、覺醒していないというのは、一種の錯覺（妄念）に過ぎない。従って、覺醒するというのは、妄念をなくすことにはかならず、^{④4}このとき、もともと覺醒していたのだ、ということが體認される（始覺）。この覺醒した状態、すなわち妄念のない状態こそ、心の本質であり、「起信論」はこれを「心體」と呼び、「法身」と呼ぶ。^{④5}

「古佛心」とは、一切のものに遍在する「如來平等法身」（本覺）が、妄念の被覆を破って、顯現したものにほかならず、その根本には「法身」ないし「本覺」がある。これは、「佛性」と言ってもよい。實際、「南方禪客」は、『涅槃經』を引き、「佛性」という言葉を使って、慧忠に反論している。「涅槃經」には、へ牆壁瓦礫や無情物を含まないから佛性という〜と言っていま

す。にもかかわらず、今、和尚はへ一切の無情は、すべて佛心なのであるとおっしゃいます。果して、佛心と佛性とは、同じなのですか^④。

わざわざ『起信論』を持ち出したのは、「心」や「性」という言い方をするより、『起信論』的な用語を用いたほうが、言葉の混乱が生じにくく、話の見通しがつけやすくなるからである。禪客のいう佛心は「始覺」（究竟覺）に、佛性は「本覺」に對應するから、『起信論』的に言えば、始覺と本覺は同じなのですか、という質問になる。『起信論』はこれに對して、「本覺の義は始覺の義に對して説くのみ。始覺は即ち本覺に同じなるを以てなり。始覺の義は、本覺に依るが故に不覺あり、不覺に依るが故に説いて始覺あり」（大正三三・五七六頁b）と、明快である。

すなわち、本覺と始覺はいずれも同じ覺醒状態であり、そもそも始覺とは本覺を體認することにほかならない。ただ、不覺という、本覺に氣づかぬ迷妄の状態に對して（このときも、本來的な覺醒状態がなくなつたわけではない）、本覺に氣づき、本來的な覺醒状態に戻ることを始覺と呼ぶにすぎない。従つて、それは、異なる二つの覺醒状態ではない。一方、慧忠の答は、「迷人即別、悟人即不別」で、ほぼ『起信論』の説明の線上にある。つまり、「迷人」としては、あくまでも不覺と本覺とは嚴然として別物であるが、始覺を達成した「悟人」としては、本覺と始覺とが同一の覺醒状態であることは、自明となる、というのが慧忠の答である。

禪客は、ここで「又與經相違。故經曰、善男子、心非佛性、佛性是常、心は無常。今日不別、未審此義如何」と再び反問するが、この僧は「心」の多義性を區別することなく、混同して用いるために、わけが分からなくなっている。すなわち、先に「心」といつていたのは、「古佛心」（あるいは「佛心」）であり、單なる「心」ではないにもかかわらず、ここでは衆生レベルの一般的な「心」に對する言明を持ちだして、「矛盾だ」と思っている。そもそも、慧忠は「迷人即別、悟人即不別」と言っており、彼は「悟人」の觀點からものを見ている。このとき、「心」はすでに「迷人」の見るそれではなく、「心は無常」という命題も成立しない。従つて、「心非佛性」という經典の言葉は、ここにはあてはまらない。それは、「迷人」の次元での話である。禪

客が「心」という言葉だけを見て、意味をよく考えないため、混同を生じ、自己矛盾を生じているのは明らかである。慧忠は、これを鋭く指摘する。「師曰、汝依語而不依義」。

續いて、「譬如寒月、結水爲氷、乃至暖時、釋氷爲水。衆生迷時、結性成心、衆生悟時、釋心成性」と言うが、これが「迷人即別、悟人即不別」の言い換えにすぎないことは、一見して明らかであろう。さらに、慧忠は、次のようにたたみかける。

汝若定執無情無佛性者、經不應言、三界唯心、萬法唯識。故華嚴經曰、三界所有法、一切唯心造。今且問汝、無情之物、爲在三界内、爲在三界外、爲復是心、爲復不是心。若非心者、經不應言三界唯心。若是心者、不應言無情無佛性。汝自違經、吾不違也。（『祖堂集』六一頁b）

若執無情無佛性者、經不應言三界唯心。宛是汝自違經、吾不違也。（『傳燈錄』五七二頁）

「古佛心」から始まった問答は、いまや、完全に「佛性」問題となり^{④⑧}、それも無情に佛性があるかないかという、無情佛性説の眞否が問われている。慧忠は、これを強力に支持し、その典據として、『華嚴經』を引く。慧忠の無情佛性説が、『華嚴經』に基盤を置くものであることは、注目すべきである。

そもそも、無情佛性説は、慧忠が始めて説いたものではない^{④⑨}。すでに隋代の淨影寺慧遠は、佛性に能知性と所知性の二種を分け、能知性は有情に限定されるが、所知性は「謂う所の、有無と有無に非ざる等の一切の法門なり。此れ内外に通じて、唯だ内に在るのみならず」（『大般涅槃經義記』卷一〇、大正三七・八八四頁c）として、有情に限定せず、一切の存在に通じること認めた。同じく隋の三大論師の一人、三論の吉藏が、無情に佛性を認め、『草木成佛説』を唱えたことも、よく知られている^{⑤⑩}。

唐代では、無情佛性どころか、有情にさえ悉有佛性を認めない玄奘・基の唯識教學^{⑤⑪}が、一時的にせよ非常な勢力を持ち、諸々の基本概念とともに、佛性説もまた意識的再編が必要となり、華嚴の智儼、法藏など、佛性についての思索を深めていったが、

無情佛性については、華嚴の智儼（六〇二—六八）、法藏（六四三—七一）より、天台の湛然（七一—八二）に明確に見られるのは、興味深い。湛然は慧忠（？—七七五）と全く同世代であり、同じ時代的狀況に生きていた。玄奘佛教の導入による思想的動亂のなかで、華嚴思想が著しい展開を見せるが、これに刺激を受け、當時の佛教思想を廣範に吸収しながら、天台教學の再興を實現したのが、ほかならぬ湛然であった。

智顗の『摩訶止觀』卷一に三種止觀のうち、圓頓止觀について、「圓頓者、初緣實相、造境即中、無不真實。繫緣法界、一念法界、一色一香、無非中道。已界及佛界衆生界亦然」（大正四六・一頁c）と言うなかの「一色一香、無非中道」を釋して、『止觀輔行傳弘決』に、次のように言う。

一色一香無非中道者、中道即法界、法界即止觀。止觀不二、境智冥一。所緣所念、雖屬於境、且語能緣、以明寂照。自山家教門所明中道、唯有二義。一離斷常、屬前二教。二者佛性、屬後二教。於佛性中、教分權實、故有即離。今從即義、故云色香無非中道。此色香等、世人咸謂以爲無情、然亦共許色香中道、無情佛性、惑耳驚心。今且以十義評之、使於理不惑。餘例則例知。（大正四六・一五一頁c）

圓頓止觀は、「初めより實相を緣じ、境に造るは即ち中（道）にして、眞實ならざるなし」というように、三種止觀のうちでも最もダイレクトに實相にかかわるもので、いわば天台止觀の究極である。圓頓止觀によれば、實相を直接的に體認するから、止觀の對象を認識すること自體が「中道」であり、眞實そのものとなる。それは、眞實の世界、實相の世界、すなわち法界を體認することであり、そのとき、箇々の現象存在はすべて（一色一香）、「中道」でないものはないものとなる。

これが『摩訶止觀』の説くところであるが、湛然はこれを敷衍して、「中道」とは「法界」であり、「法界」とは「止觀」にほかならない、という。すなわち、湛然は、「中道」「法界」「止觀」という、三つのキーワードを同定している。これは、つ

まり、「止觀」の實現が、ただちに「中道」ないし「法界」の實現であると言っていることになる。この「止觀」とは、もちろん圓頓止觀であり、この場合、止と觀は「不二」である、と湛然は續けている。

止と觀が「不二」とは、具體的には、主體と客體とが不二であることを意味することは、次に「境智冥一」と言うことから分かる。『摩訶止觀』は、圓頓止觀の止と觀について、「法性寂然名止、寂而常照名觀」（大正四六・一頁c）と言っており、これが「不二」であるということは、「寂而常照、照而常寂」ということを意味する。實際、湛然は、先に引いた『摩訶止觀』の文のうち、「繫緣法界」以後を「止觀の主體」（能觀）に言及したものであるとし、「即念爲繫、寂而常照、即繫爲念、照而常寂、能所尚一、況止觀耶」と言っている。

湛然は、さらに「中道」について、天台では二義があるとし、これを「離斷常」と「佛性」と規定している。斷常の二見を離れるのが「中道」であるとは、いわば一般的な佛教の理解であるが、これは天台四教のうちの前二教、すなわち藏教、通教の分齊であるとする。そして、別教、圓教の立場では、中道とは、「佛性」にはかならない、という。

佛性に對する考え方は、當時、特に玄奘佛教の影響のために、相い對立する二つの思潮が存在した。玄奘の弟子、大乘基は、『涅槃經』、『勝鬘經』、『莊嚴論』、『瑜伽論』、『善戒論』などによって、一分無性説を唱え、悉有佛性説に激しく對抗した。湛然が「於佛性中、教分權實、故有即離」というのは、こうした事情を踏まえているものと思われる。

教に權實があるように、「佛性義」にも即と離があると湛然は言うが、「即」が根本的立場、究竟的見解を表していることは言うまでもない。いま、この究極的立場からすると、「無情佛性」が成立する、と湛然は主張する。すなわち、『摩訶止觀』が「一色一香、無非中道」というのは、この立場によるものであり、「中道」とは湛然の規定によって「佛性」にはかならないから、「一色一香、無非佛性」ということになり、まさに「無情佛性」が成立することになる。ところが、世人は「色香」は無情物であり、佛性などないと思っているから、「色香」は中道であり、佛性である、などと言うと、混亂してしまう。そこで、十の理由によって、これが正しいことを論證することにする、^⑤というのが、上に引いた湛然の文意の大略である。

これによって、湛然が極めて明確に無情佛性説を唱え、しかもそれが、天台教學における樞要部に位置づけられていることが分かる。先に見たごとく、湛然はこの部分では「中道」「法界」「止観」を同視しており、さらに「中道」と「佛性」が同定されることによって、無情佛性説が出来るのであり、いわば、圓頓止観の粹を盡くしたものが、湛然の「無情佛性」であると言える。

湛然(七二一—八二)は、法藏(六四三—七一二)の寂後とほぼ時を同じくして生まれ、華嚴宗全盛のなかで成育した。法相宗は、華嚴宗の攻撃によって、急速にその勢いを失い、「三祖の没後にあつては、まことに秋風落莫の嘆なきを得ざる状態に立ち到った」⁵³から、湛然は法相宗より、むしろ華嚴宗を相手に、天台の復興という大課題に邁進しなければならなかった。そのせいかどうか、湛然は「無情佛性」を唱える根拠を、十項目あげるが、ただの一言も、「華嚴經」に言及していない。「一切萬法、攝屬於心、心外無餘」と言い、「一切唯心」とは言うが、決して『華嚴經』の名を口にしない。經典として擧げているのは、唯

一、『淨名經』である。

これに對し、華嚴の立場から無情佛性を明確に唱えたのが、華嚴の第四祖とされる澄觀であつた。周知のように、澄觀は湛然に師事しており、その教學に天台の影響が見られることが指摘されている。あるいは無情佛性説についても、湛然の影響を受けたのかもしれない。すでに見たように、湛然の無情佛性説は、圓頓止観の究極を象徴するものであり、いわば天台の樞軸にかかわるものであつたから、澄觀がこれに着目するのは、ごく自然なことであつたと思われる。

八 南陽慧忠の禪思想・その二

澄觀の無情佛性説は、『華嚴經疏』卷三〇に見ることができる。これは、『八十華嚴』の十廻向品に、眞如の百義に比しつゝ善根廻向を説明するなか、九十六番目に「譬如眞如無有少法而能壞亂、令其少分非是覺悟。善根廻向亦復如是。普令開悟一切諸法、其心無量、遍周法界」（大正一〇・一六四頁a）とあるのを説明したものである。

九十六云、無有少法而能壞亂、令其少分非覺悟者、如遍非情則有少分非是覺悟。況經云、佛性除於瓦石。論云、在非情數中名爲法性、在有情數中名爲佛性。明知、非情非有覺性故。應釋言、以性從緣、則情非情異、爲性亦殊。如涅槃等。涅槃從性、則非覺不覺、本絶百非、言亡四句。若二性互融、則無非覺悟。起信云、以色性即智性、故說名智身、以智性即色性、故說名法身遍一切處。論云、菩提菩提斷、俱名爲菩提、說智及智處、俱名爲般若。亦可證此。既二性相即、緣復即性、故無少分非覺悟者。（大正三五・七二六頁b）

澄觀は、經文の「譬如眞如無有少法而能壞亂、令其少分非是覺悟」を説明して、「如」が非情にも遍在するということは、「如」が覺悟を意味しない場合があることを意味している、という。「如」は眞如の如であるが、これを「性」と捉え、佛性の場合は「覺悟」を意味し、法性の場合は覺悟を意味しないとするのである。その根據として、『涅槃經』の「佛性は瓦石を除く」という文や、『佛性論』の「非情の數中に在りては名けて法性と爲し、有情の數中に在りては名けて佛性と爲す」という文を挙げ、「明知、非情非有覺性故」と結論している。

しかし、これは、澄觀の本來的立場ではなく、一應の解釋に過ぎない。そこで、「應釋言」として、これをさらに解釋することになる。澄觀によれば、性よりも縁を主體とするとき、有情と非情とは區別され、佛性と法性も異なるといことになる。それが『涅槃經』などに「佛性除於瓦石」と説かれる所以である。これに對し、縁より性を主體とするとき、覺と不覺の區別はな

くなり、一切の言語表現を超えた互融が實現する。これによって、法性と佛性とが互融すれば、すべて覺悟にあらざるものとなる。この説の根據として、澄觀は『起信論』と『佛性論』を引いている。

つまり、澄觀によれば、『涅槃經』などが、瓦石に佛性はないというのは、「縁」を「性」より優先させた立場であつて、それはそれなりに認められることだが、圓融の立場とは言えず、究竟のものではない。究竟の立場においては、覺と不覺、佛性と法性とは互融し、この兩者が一切において遍在する。すなわち、このときには、「瓦石」など、無情にも佛性はある。

澄觀は、『演義鈔』において、さらにこの部分を細釋しているが、無情佛性説にも深淺の差があるとし、邪義邪説の例に簡単に觸れたあと、「今直顯正義」として、次のように言っている。

今直顯正義、謂性與相、非一非異、情與非情、亦非一非異。故應釋言以性從縁等。一如涅槃者、揀去牆壁瓦礫等故。二無覺不覺者、眞性之中、無心境故。三無非覺悟、以無情性融覺性故。故引起信、文略一句。（大正三六・四〇〇頁b）

ここではつきりと、「應釋言」以下の部分が、正義であり、究極の立場であることが明らかにされている。すなわち、正義をズバリと明かすなら、性と相とは非一非異であり、同様に有情と無情もまた非一非異の關係にある。このために「應釋言」云々の部分が必要になった、と澄觀は言う。次に、一二三と三つの項目を挙げているが、これは、一種の段階になっており、一の「如涅槃者、揀去牆壁瓦礫等故」というのは、『涅槃經』が牆壁瓦礫などの無情物には佛性がないとする、有情と無情とを甄別するものであり、性と相とが「異」なる立場である。

次の「無覺不覺者、眞性之中、無心境故」というのは、空觀的な平等性の立場であり、最後の「無非覺悟、以無情性融覺性故」というのが、華嚴的圓融の立場である。澄觀は、この最後の無情の性と覺性とが互融する立場を「非一非異」と呼び、これを正義とするのである。「故引起信、文略一句」というのは、その教證として『起信論』を引いたが、『起信論』の文のなかで、一

句省略したところがある、という意味である。『起信論』の原文は、次のとおり。

以色性即智故、色體無形、說名智身、以智性即色故、說名法身遍一切處。（大正三二・五七九頁c）

以上、湛然と澄觀の無情佛性説について、少し詳しく見たが、慧忠は七七五年に没しており（生年不明）、湛然は七一年生、七八二年没であるから、兩者は同世代と見てよく、澄觀は七三八年生、八三九年没で、多少世代が若い。しかし、湛然、澄觀のころに、無情佛性説が中國佛教界の一つの思潮となっていたであろうことは、湛然、澄觀という人の影響力の大きさを考えれば、容易に想像がつく。慧忠の無情佛性説は、こうした中國佛教の流れのなかに位置するものであり、この發想自體には、特に慧忠の獨創性といったものがあるわけではない。ただし、この無情佛性説は、禪客の次の質問によって、さらに過激な様相を帯びてくる。

禪客曰、無情既有心、還解説法也無。師曰、他熾然常説、恆説常説、無有間歇。（『祖堂集』六一頁b）

問、無情既有心性、還解説法否。師曰、他熾然常説、無有間歇。（『傳燈錄』五七二頁）

慧忠には、無情説法の説があつたとして、夙に有名であるが、無情説法という發想を思いついたのは、實は質問者である禪客のほうであつて、慧忠はただ、この質問に答えているに過ぎない。この則に關する限り、慧忠自身が、無情説法を着想したわけではないのである。この點は、一應、留意しておくべきだろう。⁵⁴以下、しばらく、無情説法に關する質疑應答が續く。

禪客曰、某甲爲什麼不聞。師曰、汝自不聞、不可妨他有聞者。進曰、誰人得聞。師曰、諸聖得聞。禪客曰、與摩即衆生應無

分也。師曰、我爲衆生說、不可爲他諸聖說。禪客曰、某甲愚昧聾瞽、不聞無情說法。和尚是爲人天師、說般若波羅蜜多、得聞無情說法不。師曰、我亦不聞。進曰、和尚爲什麼不聞。師曰、賴我不聞無情說法。我若聞無情說法、我則同於諸聖。汝若爲得見我及聞我說法乎。禪客曰、一切衆生、畢竟還得聞無情說法不。師曰、衆生若聞、即非衆生。（『祖堂集』六一頁b）

曰、某甲爲什麼不聞。師曰、汝自不聞。曰、誰人得聞。師曰、諸佛得聞。曰、衆生應無分邪。師曰、我爲衆生說、不爲聖人說。曰、某甲聾瞽、不聞無情說法。師應合聞。師曰、我亦不聞。曰、師既不聞、爭知無情解說。師曰、我若得聞即齊諸佛。汝即不聞我所說法。曰、衆生畢竟得聞否。師曰、衆生若聞即非衆生。（『傳燈錄』五七二頁）

慧忠は、別に話をはぐらかそうとしているわけではなく、ただ、聖と凡という、二つの次元が存在する、ということをおうとしているだけである。すでに先に「迷人即別、悟人即不別」とか、「衆生迷時、結性成心、衆生悟時、釋心成性」と言っていたのを見たが、これに準じて、「迷」と「悟」の二つの次元と言ってもよい。この二つの次元について、厄介なのは、「悟」の次元から見ると、「迷」と「悟」とは連続しているのだが、「迷」の次元から見ると、両者は超えがたい深淵によって、截然と隔てられていることである。慧忠は、この二つの次元を自由に行き来しながら話を進めているが、禪客のほうは「凡」の次元に固着し、極めて頑になっている。そこで、話にすれちがいが起こる。

慧忠が「諸聖得聞」と言うとき、慧忠は「聖」の次元にいる。この次元から物を言うことによって、禪客がこの次元に参入することを期待する。しかし、「與麼即衆生應無分也」という反應によって、禪客が「凡」の次元に居ることを見た慧忠は、すぐさまその位置をスライドして、自らも「凡」の次元に立つ。「我爲衆生說、不可爲他諸聖說」からあと、「我若聞無情說法、我則同於諸聖。汝若爲得見我及聞我說法乎」まで、慧忠は「凡」の次元で物を言っている。

「聖」の次元から言えば、無情說法を聞いたからといって、特に変わったことが起きるわけではないが、「凡」の次元からす

ると、それは激變に見える。二つの次元が截然と分斷されていることが原因で、無情説法を聞いたとたん、人は「凡」の次元から消え、「聖」の次元に現れる（衆生若聞、即非衆生）ように見える。そこには、一種の斷絶がある。しかし、これはあくまでも「凡」の次元から見るから、非連續的に見えるのであって、「聖」の次元から見れば、それは連續したものに過ぎない。

ここで、禪客は行きづまったのか、方向を轉じ、今度は無情説法の典據を問う。

禪客曰、無情説法、還有典據也無。師曰、言不關典、非君子之所談。汝豈不見、彌陀經云、水鳥樹林、皆是念佛念法念僧。鳥是有情、水及樹豈是有情乎。又華嚴經云、刹説衆生説、三世一切説。衆生是有情、刹豈是有情乎。（『祖堂集』六二頁a）

曰、無情説法有何典據。師曰、不見、華嚴云、刹説衆生説、三世一切説。衆生是有情乎。（『傳燈錄』五七二頁）

無情説法の根據として、『阿彌陀經』が引かれているのが注目される。『華嚴經』は、別の箇所でも六相義に言及するなど、慧忠はこれに精通していたようである。このように典據を舉げて、無情説法の正當性を主張することから、慧忠はこれを無情佛性説の自然な延長として、積極的に肯定していることが分かる。慧忠にとって、無情に佛性があるのが自明なことであるように、無情が説法することもまた、自明なことであつた。慧忠は、もちろん、これを單なる經典による知識として理解しているのではなく、禪僧として、體驗的に知っていたはずである。

つまり、慧忠は實際に無情説法を聞くことができるのであって、先に「和尚是爲人天師、説般若波羅蜜多、得聞無情説法不」という質問に對して、「我亦不聞」と答えたのは、その時點では、慧忠の位置が「凡」の次元にスライドしていたというに過ぎない。慧忠は、相手が「聖」の次元にいるとき、あるいは一人にいるときには、自由に「聖」の次元へとスライドし、無情説法を聞いたはずである。要するに、それは悟りの世界、自内證の領域であつて、覺醒した意識に映ずる無情物が、どのような様相を呈するものか、その一端をのぞかせている。慧忠は、これを相手に合わせて、極力、「凡」の次元から説明しようとし、相手

を「聖」の次元へと導こうとしたが、それも結局、うまくはいかなかったのであった。

禪客は、ここで無情説法を離れ、再び無情佛性説に戻る。無情佛性を假定すると、矛盾が起ころのではないか、というのである。

客曰、既是無情有佛性、未審有情又如何。師曰、無情尚爾、豈況有情乎。禪客曰、若有情無情、俱有佛性。殺有情而食噉其身分、即結於罪怨相報。損害無情、食噉五穀采蔬菓栗等物、不聞有罪、互相讎報也。（『祖堂集』六二頁a）

曰、師但説無情有佛性、有情復若爲。師曰、無情尚爾、況有情邪。曰、若然者、前舉南方知識云、見聞是佛性、應不合判同外道。師曰、不道他無佛性、外道豈無佛性邪。但縁見錯、於一法中而生二見故非也。曰、若俱有佛性、且殺有情、即結業互讎。損害無情、不聞有報。（『傳燈錄』五七二頁）

有情と無情と、ともに佛性があるなら、有情を殺して食べると、その罪業の報いがあるのに、五穀などの無情物を食べた場合、罪になるとも、その報いがあるとも聞かないのは、おかしいではないか、というのが論點である。⁵⁹裏返して言えば、有情にのみ佛性があり、無情には佛性がないとすれば、この業報の問題はすんなり解決できる、という論難である。慧忠は、これに對して、次のように答えている。

師曰、有情是正報。從無始劫來、虛妄顛倒、計我我所而懷結恨、即有怨報。無情是依報、無顛倒結恨心。所以不言有報。（『祖堂集』六二頁b）

師曰、有情是正報、計我我所而懷結恨、即有罪報。無情是其依報、無結恨心。是以不言有報。（『傳燈錄』五七二頁）

つまり、慧忠は、有情は業報因果の主體（正報）であって、無限の過去より虚妄顛倒し、自我觀念と所有の觀念によって、怨恨の情を抱き、これがためにその報いを受ける。これに對し、無情は業報因果の主體ではなく、あくまでも正報に付隨する隨伴的なものであり、それ自體には業報因果を生起させる顛倒もなければ、怨恨の情もない。従って、報いを受けるということもない。これが、有情を殺して食べれば報いを受け、無情を害して食べても、報いのない理由である、という。要するに、禪客が佛性の有無が業報を生起させるのではないか、と問難したのに對して、慧忠は、虚妄顛倒の有無が業報を生起させるのである、と答えたのである。

ここで、この一段と密接に關連する問答が、牛頭宗の綱要書とされる『絶觀論』に見いだされることに注意したい。

縁門問曰、道者爲獨在於形靈之中耶、亦在於草木之中耶。入理曰、道無所不遍也。問曰、道若遍者、何故煞人有罪、煞草木無罪。答曰、夫言罪不罪、皆是就情約事、非正道也。但爲世人不達道理、妄立我身、煞即有心、心結於業、即云罪也。草木無情、本來合道、理無我故、煞者不計、即不論罪與非罪。（禪文化研究所研究報告『絶觀論』昭和五十一年、九一頁）

『絶觀論』は、牛頭系の論書と言われるだけあって、空觀的な發想が中心となっており、「性」という用語はあまり使われず、「佛性」という表現は全く見られない。そのかわりに、中心概念となるのは、『肇論』以來の「道」である。實際、『絶觀論』の冒頭は、「夫大道冲虚、幽微寂寞、不可以心會、不可以言詮」（八七頁）と始まる。そして、「有念即有心、有心即乖道。無念即無心、無心即眞道」（八七頁）と、「無念」「無心」と「道」を直結するのが特徴である。佛と道の關係については、「問曰、既言空爲道本、空是佛不」と言うのに對して、「答曰、如是」と言っている（九〇頁）。「道無所不遍也」と言っていることと合わせて、ここでは「道」が、慧忠の場合の佛性の役割を果たしていると見てよい。

そこで、「道若遍者、何故煞人有罪、煞草木無罪」という質問の内容は、慧忠のそれと同じであるが、答のほうはどうであら

うか。罪があるとかないとか言うのは、情や事の次元においてのことであり、正しい「道」の観点から見たものではない。罪を受ける人々は、道ないし理に達することなく、「我身」というものを實在すると錯覚するために、殺せば心が生じ、心が生ずれば業が結實し、罪ができる。これに對し、草木は情がなく、本來的に道ないし理に合して、「我」というものがないから、殺してもこれを氣にすることはなく、従つて罪があるとかないとかいうことは問題にならない。⁵⁶⁾

これが『絶觀論』の答であるが、慧忠の答と同一線上にあることは、明らかであろう。慧忠は「虚妄顛倒」を業報の生ずる原因としたが、『絶觀論』にも「若衆生實有心、即顛倒」（八七頁）と言ひ、「（凡夫）但被虚妄計著、即生顛倒也」（八九頁）と言ふことを勘案すれば、類似性はより明確になる。

慧忠と禪客の問答に戻る。次の質問も、前問と同じく、有情と無情の雙方に佛性を認めると、矛盾が起きる、というものである。

客曰、經教中但見、有情授三菩提記、於未來世而得作佛、號曰某等。不見無情授菩提記作佛之處。只如賢劫千佛中、阿那箇は無情成佛。請爲示之。師曰、我今問汝、譬如皇太子、受王位時、爲太子一身受於王位、爲復國界一一受也。對曰、但令太子受得王位、國土一切自屬於王。寧當別受乎。師曰、今此亦爾。但令有情授記作佛之時、三千大千世界、一切國土、盡屬毘盧舍那佛身。佛身之外、那得更有無情而得授記耶。（『祖堂集』六二頁b）

曰、教中但見有情作佛、不見無情受記。且賢劫千佛、孰は無情佛邪。師曰、如皇太子未受位時、唯一身爾。受位之後、國土盡屬於王。寧有國土別受位乎。今但有情受記、作佛之時、十方國土悉是遮那佛身、那得更有無情受記邪。（『傳燈錄』五七二頁）

無情授記の問題である。すなわち、無情に佛性があるなら、成佛もあるはずで、そうなれば、無情にも授記ということがあつ

ていいはずである。しかし、実際には、經典に無情に對する授記があるのを見たことがない。現在の一大劫（賢劫）には、千佛が現れるというが、そのうち、どれが無情の成佛したものであるか。どうか教えてほしい、と禪客は食い下がる。

これに對する慧忠の答は、國王と國土の關係によるもので、太子が王位を得れば、國土はすべて王に屬す。つまり、國土は新しい王位に自動的に對應し、一々、國土のあらゆる部分にわたって、王位を授ける儀式を行なう必要はない。同様に、有情に授記するだけで、一切の無情はその有情が成佛したとき、その佛（毘盧舍那佛身）に歸屬する。すなわち、有情に授記すれば、一切の無情にも授記したことになる、という。先の答と同様、正報・依報の發想によっていることは、一見して明らかであろう。「絶觀論」にも、これと同様の質問がある。

問曰、若草木久來合道、經中何故不記草木成佛、偏記人也。答曰、非獨記人、亦記草木。經云、於一微塵中、具含一切法。又云、一切法亦如也、一切衆生亦如也。如無二無差別。（禪文化研究所研究報告『絶觀論』九一頁）

質問は、ほぼ同様であるが、答は、一見、異なっている。慧忠は經典に言及せず、依正の發想に基づいて答えたが、ここでは「無情授記は、經典にある」と主張して、『華嚴經』を取意したと思われる一文を引用している。その意圖を推度すれば、一微塵のなかに一切の存在が包攝されているから、人に授記するだけで、草木など、無情物にも授記されることになる、というのであろう。しかし、それなら、有情に授記せず、無情に授記するだけでもよいことになる。なぜ有情のほうに授記の重點がかかるのか、という點を明らかにしている點、依正の發想による慧忠のほうが、より精密であるが、同様の發想であることは確かである。「又云」以下は、一轉して、空觀的發想による別解を與えている。すなわち、一切法も、一切衆生も「如」であり、「如」は無二無差別であるから、無情を含めた一切法と、有情（衆生）とは「無二無差別」である、という論法である。「如」を媒介として、有情と無情を直結したものである。

以上、慧忠と禪客の二つの問答と同様の問答が、『絶観論』にも存在することを見たのであるが、『祖堂集』で連続した二つの則として収録されているのと全く同様に、『絶観論』でも連続した二つの問答として収録されている。内容といい、配置の仕方といい、ここには偶然では片付かないものがあるように思われる。慧忠の答は、『絶観論』の答とほぼ同じものであるか、少なくとも、相反するものではない。慧忠と牛頭宗の關係を考える上で、これは一つの手がかりとなるであろう。特に、これは慧忠においては佛性、『絶観論』においては道という、根本的な概念にかかわる問答であり、末葉の、どちらでもよい議論ではないから、重要である。慧忠と禪客の問答は、さらに次のように続く。

客曰、一切大地既是佛身、一切衆生居佛身上、便利穢汚佛身、穿鑿踐踏佛身。豈無罪乎。師曰、一切衆生全是佛身。誰爲罪乎。客曰、佛身無爲無所罣礙。今以有爲質礙之物而作佛身。豈不乖於聖旨乎。師曰、汝今不見、大品經曰、不可離有爲而說無爲、又不可離無爲而說有爲。汝信色是空不。對曰、佛之誠言、那敢不信。師曰、色既是空、寧有罣礙。（『祖堂集』六二

頁b)

曰、一切衆生盡居佛身之上、便利穢汚佛身、穿鑿踐踏佛身、豈無罪邪。師曰、衆生全體是佛、欲誰爲罪。曰、經云佛身無罣礙。今以有爲質礙之物而作佛身。豈不乖於聖旨。師曰、大品經云、不可離有爲而說無爲。汝信色是空否。曰、佛之誠言、那敢不信。師曰、色既是空、寧有罣礙。（『傳燈錄』五七二頁）

これもまた、無情佛性説から生じる困難を指摘したものであるが、無情である大地が佛性を持ち、佛身であるとすれば、これを大小便で汚し、掘り起こしたり、踏み付けたりするものは、罪になるのではないか、という。慧忠の答は、大地も佛身だが、衆生も佛身であり、佛身が佛身に對するのだから、どこに罪があるのか、とする。禪客の次の論難は、大地など、無情物を佛身とするのは、『佛身無爲無所罣礙』⁵⁷⁾という經典の規定に反するのではないか、というものである。禪客は、無情物を「有爲有礙」

と規定しているのであるが、慧忠はこれに對して、『大品經』を引きつつ、有爲と無爲の不即不離性を説き、さらに「色是空」という、大乘佛教の根本命題を持ち出し、「空なら、無礙である」と斷じている。

又問、衆生與佛既同者、只用一佛修行、一切衆生應一時解脫。今見不爾。同義何在。師曰、汝不見、華嚴經中、六相義。同中有異、異中有同、成中有壞、壞中有成、惣中有別、別中有惣。衆生與佛、雖同一性、不妨各各自修自得。看他人食、終自不飽。（『祖堂集』六三頁a）

曰、衆生佛性既同、只用一佛修行、一切衆生應時解脫。今既不爾、同義安在。師曰、汝不見、華嚴六相義云、同中有異、異中有同、成壞總別、類例皆然。衆生佛雖同一性、不妨各各自修自得。未見他食我飽。（『傳燈錄』五七二頁）

佛性が有情にも無情にも遍在し、その意味において、衆生と佛とが同じであるなら、一佛が修行することで、すべての衆生が同時に解脫するはずではないか、という論難である。慧忠は、これに對して華嚴の六相義によつて答えている。六相とは、總相、別相、同相、異相、成相、壞相の六つで、『華嚴經』卷二十三・十地品第二十二之一に見える。「諸地所淨生諸助道法。總相、別相、有相、無相、有成、有壞」（大正九・五四五頁b）。あるいは『十地經論』卷一にも、「一切所說十句中、皆有六種差別相。此言說解釋應知除事。事者謂陰界入等。六種相者、謂總相別相、同相異相、成相壞相」（大正二六・一二四頁c）という。華嚴の法藏は、『華嚴五教章』のなかで、この六相に基づいて、六相圓融の思想を展開したが、慧忠は、特にそうした華嚴教學的な意味によつて、六相という言葉を使っているわけではなく、ただ、同一性のなかに個別性が存在する、ということを描き出しているに過ぎないようである。この問答についてもまた、『絶觀論』に同一趣旨の質問が存在する。

問曰、夫求道者、爲一人得耶、爲衆人得耶。爲各各得耶、爲惣共有之。爲本來有之、爲復修成得之。答曰、皆不如汝所說。

何以故。若一人得者、道即不遍。若衆人得者、道即有窮。若各各得者、道即有數。若惣共得者、方便即空。若本來有者、萬行虛設。若修成得者、造作非眞。問曰、究竟云何。答曰、離一切根量分別貪欲。（『禪文化研究所研究報告』『絶觀論』八八頁）

慧忠は華嚴の六相義によつて答えていたが、ここでは、空觀的發想が明確に現れている。兩者の答え方は異なるが、少なくとも相反するものではないことは、以前の二則と同様である。この意味で、牛頭系の『絶觀論』との對立は見られないのに對し、次の問答は、かなり厄介な問題を含んでいる。

又問、古德曰青青翠竹、盡是真如、鬱鬱黃花、無非般若。有人不許是邪說、亦有人信、言不可思議。不知若爲。師曰、此蓋是普賢文殊大人之境界、非諸凡小而能信授。皆與大乘了義經意合。故華嚴經云、佛身充滿於法界、普現一切群生前、隨緣赴感靡不周、而恆處此菩提座。翠竹既不出於法界、豈非法身乎。又摩訶般若經曰、色無邊故、般若無邊。黃花既不越於色、豈非般若乎。此深遠之言、不省者難爲措意。（『祖堂集』六三頁a）

「青青翠竹、盡是真如、鬱鬱黃花、無非般若」という偈を、慧忠は、無情佛性說、無情說法の表現、あるいはそれをさらに一歩進めたものとして、受け止めているようである。慧忠はこれを「普賢文殊大人之境界」「大乘了義經意」とし、「深遠之言」と絶贊する。しかし、慧忠とは逆に、この偈を認めない人々もいた。慧忠に言わせれば、それは「諸凡小」であり、「不省者」ということになるが、禪宗史上の重要人物のなかに、反對者がいることは、無視できない問題である。

この點について、柳田聖山『祖堂集』（大乘佛典一三、中央公論社、一九九〇年）の註（三九三頁）に、重要な情報が詰め込まれている（この偈を含めて、禪客と慧忠との問答に關する詳細な議論が、すでに『初期禪宗史書の研究』第三章第七節「古本『六祖壇經』の課題」に展開されている）。これによれば、まず、「古德」というのは、『祖堂集』の歸宗章によれば、僧肇を指し、『祖庭事苑』卷五によれば、道生を指す。次に、これを「邪說」とする人々としては、荷澤神會、大珠慧海があり、「不

可思議」と賞賛する人々としては、歸宗がいる。つまり、無情佛性説に對して、慧忠、歸宗などは贊成の立場に立ち、神會、大珠などは反對の立場に立つたのであり、同じ六祖の弟子とされる慧忠と神會、同じ馬祖の弟子とされる歸宗と大珠が、それぞれ對立する立場にあったことが注目される。

『頓悟要門』については、上卷が本來の『頓悟入道要門論』であり（この偈に關する問答は上卷に含まれている）、下卷は『景德傳燈錄』の大珠慧海に關する記録を編集したものに過ぎないことが知られているが、兩者の思想、用語、引用經典などの相違から、この上卷の著者と、下卷の主人公たる大珠慧海とは、別人ではないかという疑問も提出されている⁵⁹。また、この偈を含めて、『頓悟要門』には神會の影響が明確に認められることから、大珠を馬祖門下とすること自體にも疑問が呈されている⁶⁰。同じく馬祖門下とされる大珠と歸宗のあいだに、佛性に直結する問題について、相反する立場が見られることは、さらにこの疑念を強めるものとなるが、同様の事情は、慧忠にもある。

慧忠が通説のように慧能の弟子かどうか、疑問のあることはすでに觸れたが、慧能の弟子を以て任ずる神會と、佛性に關する理解において、正面から衝突することは、あらためて注目されるべきである。もちろん、慧能という人物が、そもそも非常に不可解で、ほとんど神會の創作のように見えるほどであるから、その法系という問題も、明確にするのは困難なところがある。神會が自稱のとおり、慧能の弟子であったとしても、神會の性格を考えると、その思想をそのまま繼承したとは考えにくい。

従つて、神會の思想と衝突したからといって、慧能の思想と衝突するとはかぎらないのであるが、慧能の思想というものが、神會を離れてはほとんどつかみどころのないのが現状であるから、はたして慧忠の思想と慧能の思想が一致するかどうかという問題も、ほんとうのところは考えようがない。言えることは、ただ、神會の佛性思想と、慧忠の佛性思想は正面から對立することであり、『壇經』の弘忍との初相見に象徴されるように、佛性は慧能の根本思想として提示されていることから、この對立は極めて深刻なものになる、ということである。

兩者の對立の様相を、原文によつて、具體的に見ておこう。神會は、佛性について、おおよそ、次のような立場に立っていた。

牛頭山哀禪師問、佛性遍一切有情、不遍一切无情。聞先輩大德言、青青翠竹、盡是法身、鬱鬱黃花、无非般若。今何故言獨遍一切有情、不遍一切无情。答、豈將青青翠竹同功德法身、鬱鬱黃花等般若之智。若言青竹黃花同法身般若、如來於何經中爲青竹黃花授菩提記。若將青竹黃花同法身般若者、此即是外道說。何以故。爲涅槃經云、无佛性者所爲无情物是。（胡適

『神會和尚遺集』胡適紀念館、一九八二年、一三九頁）

この牛頭系の僧が、「青青翠竹」の偈を無情佛性を表現するものと見ていることは、明らかである。この偈が僧肇か道生のものであるとすれば、三論系の實踐集團である牛頭宗の僧には、馴染み深いものであったはずで、三論の吉藏が「草木成佛」という、無情佛性説の先驅者であったこともあり、牛頭系の禪者にとっては、無情佛性説はむしろ常識的な發想であつたと思われる。神會は、これに眞つ向から反對していたのであり、それを踏まえた上での詰問のようである。

神會は、これに對して、無情に佛性があるなら、どうして無情成佛に對する授記が經典に見られないのか、と答え、青竹や黃花を法身や般若と同一視するのは、外道の説だ、とまで言っている。そうして、最後に引くのは、すでになじみの『涅槃經』の一文である。神會は、無情授記が經典にないではないかと反論するが、これと同様の反問は、すでに慧忠においても、『絶觀論』においても見られた。また、『涅槃經』を根據として反問するのも、禪客が冒頭近くで行なつたことであつた。つまり、今まで慧忠と『絶觀論』の無情佛性説を見てきた眼には、神會の反論は少しも目新しいものではなく、むしろ陳腐に映る。あるいは、順序が逆で、まず、神會の反論があつて、これを踏まえて慧忠や『絶觀論』の再反論が作られたのかもしれない。いずれにしても、慧忠が禪客を論駁した、そのままの議論を、神會がしていることは注目される。つまり、両者は全く妥協の餘地のないほど、正面から對立している。

神會は、佛性思想において、慧忠と『絶觀論』に對立しており、慧忠はこの點で牛頭宗と共通の基盤に立っている。慧忠は、必ずしも『絶觀論』に見られるような空觀思想を主とした思想の持主ではなく、むしろ華嚴的な發想を豊かに持っていたように

あり、經論にも明るかったように思われる。ただし、慧忠の華嚴的發想は、必ずしも法藏や澄觀などの、いわゆる華嚴教學的發想に基づくものではないし、牛頭宗の思想的基盤とされる三論宗の思想というものも、空觀思想という標語的表現では十分に盡くすことのできない、多様さと柔軟さを持っている。

三論宗の祖、吉藏が、草木成佛説を唱えたことは、周知のとおりであるが、これも吉藏の佛性思想全體の文脈のなかで見なければ、その眞意を誤解することになるであろう。吉藏の佛性説は、それ自體、非常に興味深いものであるが、それはまた牛頭宗の無情佛性説の淵源でもあり、すでに見たように、無情佛性説が初期禪宗において、一つの極めて重要なテーマであったことを考えると、吉藏の無情佛性説について、あらためて検討しておく必要があるように思われる。特に、慧忠の無情佛性説との比較を念頭において、これを見ることが、目下の課題である。

九 南陽慧忠の禪思想・その三

『大乘玄論』の「佛性義」は、全部で十門からなるが、その第七の「内外有無門」において、吉藏は無情佛性説を展開している。^⑪ここでは、「理」の内外というものを設定し、この理外と理内に、佛性が存在するかどうか、という問題が取り扱われる。理の内外とは、「一切諸法有生滅者、皆是理外、悉屬外道」であり、「若一切諸法無生滅者、皆是理内則屬内道」で（大正四五・四〇頁b）、簡単に言えば、大乘佛教が「理内」であり、それ以外が「理外」である。^⑫

問、爲理外衆生有佛性、爲理内衆生有佛性耶。答曰、問理外衆生有佛性不。此不成問。何者。理外本自無有衆生。那得問言理外衆生有佛性不。故如問炎中之水。本自不曾有。何得更問炎中之水從何處來。是故理外既無衆生、亦無佛性。五眼之所不

見。故經云、若菩薩有我相人相衆生相、即非菩薩。是故我與人乃至今人、無有佛性。不但凡夫無佛性、乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故、不但草木無佛性、衆生亦無佛性也。若欲明有佛性者、不但衆生有佛性、草木亦有佛性。此是對理外無佛性、以辯理内有佛性也。（大正四五・四〇頁b）

佛性があるのは、理外の衆生か、理内の衆生か、という問に對して、吉藏は理外には、そもそも佛性というものは存在しえず、この質問は質問の態をなしていない、という。さらに説明して、理外には、もともと衆生というものが存在しえない。従つて「理外の衆生」という表現は自己矛盾であつて、成立しえない概念結合であり、その存在しない「理外の衆生」に佛性があるかどうかを問うことは、意味をなさない。それはあたかも炎のなかの水について問うようなものであり、もともと存在したことの無いものについて、その由來を尋ねることは、無意味である。要するに、理外には衆生というものは無いのだから、佛性もない。「五眼」は、肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼の五つを言うが、存在しないものは、見ようがない。ついで、理外の佛性と同様、存在しないものの例として、經典を引き、菩薩の我相・人相・衆生相を擧げている。

吉藏の論理は徹底して、「我與人乃至今人、無有佛性。不但凡夫無佛性、乃至阿羅漢亦無佛性」というところまでゆく。質問は佛性があるのは、理外の衆生か、理内の衆生か、ということであつたが、理外ということになれば、「不但草木無佛性、衆生亦無佛性也」で、一切のものに佛性はないと言わざるをえない。これに對し、理内となると、その逆で、「不但衆生有佛性、草木亦有佛性」ということになる、という。總括的に言えば、「理外無佛性」に對して、「理内有佛性」である（此是對理外無佛性、以辯理内有佛性也）。

問、衆生無佛性、草木有佛性、昔來未曾聞。爲有經文、爲當自作。若衆生無佛性、衆生不成佛。若草木有佛性、草木乃成佛。此是大事。不可輕言令人驚怪也。答、少聞多怪、昔來有事。是故經言、有諸比丘、聞說大乘、皆悉驚怪、從坐起去。是其事

也。今更略舉愚見、以訓來問。大涅槃哀歎品中、有失珠得珠喻、以喻衆生。迷故失、無佛性。悟故得、有佛性。故云、一聞提無佛性、殺亦無罪也。又呵二乘人、如焦種、永絕其根、如根敗之士。豈非是明凡聖無佛性耶。衆生尚無佛性、何況草木。以此證知、不但草木無佛性、衆生亦無佛性也。（大正四五・四〇頁b）

理外には無佛性であることから、衆生無佛性といい、理内には有佛性であることから、草木成佛というのを、一まとめにする
と、「衆生無佛性、草木有佛性」ということになる。「昔來未曾聞。爲有經文、爲當自作」ということから、吉藏の當時としては、革新的な發想だったことが窺われる。また、「此是大事。不可輕言令人驚怪也」と詰問させ、これに「少聞多怪、昔來有事」として、經典を引用するところに、この説に對する吉藏の自信が見てとれる。要するに、これは、博學多聞にして始めて「驚怪」せず聞くことのできる「大事」であり、「大乘」であることを、強調しているわけである。

吉藏は、衆生無佛性、草木有佛性というテーゼに對して、『涅槃經』の「失珠得珠の喻」によって、答えているが、「迷故失、無佛性。悟故得、有佛性」という言い方は、先の慧忠の「衆生迷時、結性成心、衆生悟時、釋心成性」と共通するものであることが、注目される。もちろん、もし影響を受けるとすれば、慧忠のほうを受けたのであって、吉藏は隋代の人間であるから、慧忠の影響を受けることは決してない。いずれにしても、無佛性・有佛性の問題を、迷悟と關係づけたところは、重要である。

そこで、まず、「迷」の次元、「無佛性」の次元が、例示される。一闡提は、佛性がないから、殺しても罪にならないとか、かなり過激な表現が使われているが、いずれも經典によるものである。⁶⁴この次元では、「凡聖」のいずれにも佛性はなく、ましてや草木にあらうはずもない。次に、「悟」の次元、「有佛性」の次元が例示され、「迷故失、無佛性。悟故得、有佛性」という最初の命題が確認される。

又華嚴明善財童子見彌勒樓觀、即得無量法門。豈非是觀物見性、即得無量三昧。又大集經云、諸佛菩薩觀一切諸法無非是菩

提。此明迷佛性故爲生死、萬法悟即是菩提。故肇法師云、道遠乎哉、即物而眞、聖遠乎哉、悟即是神也。（大正四五・四〇頁c）

『華嚴經』の善財童子の例と、『大集經』の例、さらに『肇論』の引用が見られるが、ここで注意しておきたいのは、吉藏と『華嚴經』の關係である。『華嚴經』は、佛成道時の說法として、もつとも重要な經典の一つに違いなかったから、吉藏だけでなく、隋代の三大論師と呼ばれる、淨影寺慧遠や天台智顗にも、華嚴に關する言及があるのはもちろんである。特に、慧遠は地論宗南道派を集大成した人物であり、いわば華嚴教學の先驅者であつたから、『華嚴經』との關係は自ずから密接なものがあつた。一方、智顗は、『法華經』を至上とする天台教學を體系化する過程で、『華嚴經』にも言及しているが、あくまでもそれは「方便」の説であり、決して究極のものとは見なされていなかった（木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』春秋社、昭和五二年、二〇九頁）。そこに引かれている例は、印象的であり、智顗が『華嚴經』と『法華經』の關係をどう見ていたか、端的に分かるので、引いておく。

今問華嚴師、頓極之教、說一切衆生有佛性不。若其有者、二乘何不聞經授記作佛、那忽如聾如瘡。若言二乘本有佛性、而忽忽取小、如闍本根、本根已敗。爲可治、爲不可治。若可治、何故不治。若不可治、那得復言一切衆生皆有佛性。故知、華嚴所不能治、是方便之說。法華能治、是如實之說。（『法華玄義』六下、大正三三・七五七頁a）

ただし、智顗が『華嚴經』より『法華經』を上位に位置づけたとは言つても、『華嚴經』に含まれる發想を自らの教學構成の重要な根據としたことも、また、事實であり、智顗が『華嚴經』をよく讀んでいたこと、それを獨自の解釋のもとに縦横に活用したことに疑問の餘地はない。その意味で、『華嚴經』の智顗に與えた影響は、決して小さくはない。

これに對し、吉藏は、『法華經』と『華嚴經』は、本質的には等價なものであり、ただ、その説相において一長一短があるに

過ぎないと見ていた。この点については、『法華玄論』卷三の末尾に『法華經』、『般若經』、『涅槃經』、『維摩經』、『華嚴經』の相互關係に對する非常に精細な論述があり、最終的に次のように言うことから分かる。

衆經皆有傍正二義。波若廣破有所得明無依無得爲正宗、佛性一乘爲其傍義。法華廣明一因一果爲其正宗、無所得及佛性爲其傍義。涅槃廣明佛性常住、爲斥無常之病爲其正宗、一乘及無所得爲其傍義。又衆經逗緣不同、互相開避。波若已廣明無所得實相、故法華不明之。未廣說一乘因果、故廣明之。法華已明一乘因果、故涅槃不廣明之。未廣明佛性常住、故廣說之。（大正三四・三八八頁b）

さらに「又唯是一道三義說之」と言い、「又須領衆經顯道無異而作異名說之」と言い、「一乘是佛性異名」「波若是涅槃異名、佛性別稱。但隨諸衆生力爲之立異字。如將息病人、以一種食作諸異味」と言っており、吉藏がこれら大乘經における主要經典を衆生の必要に應じて論點ないし説きかたを變えたものに過ぎず、本質的には同一・等價值とみなしていたことは明らかである。⁶⁵吉藏は佛性に五種を分けるが、正義とするのは、中道そのものである「中道佛性」であって、これを「正性」とも呼ぶが、それは師の興皇寺法朗から繼承したものであり、法朗は、「非因非果」を「正法正性」と呼んだことが知られているが、さらに、この「正性」という概念と等價なものとして、吉藏が『華嚴經』の「正法性」という用語を好んで用いたことが指摘されている。⁶⁹

佛性思想に限らず、この「正法性」という用語は、吉藏の根本的概念の一つであったと思われる。『華嚴經』と吉藏との結び付きを端的に示す一例となっている。吉藏には『華嚴遊意』という華嚴に關する著作もあり、『華嚴經』に精通し、これを自らの教學のなかに縦横に驅使したことが知られる。空觀思想と言われる吉藏の教學に、『華嚴經』が重要な役割を果たし、そこから引用が少なくないことは、『絶觀論』を空觀的、慧忠を華嚴的と、圖式的に割り切ることが問題であることを示唆する。

『絶観論』はともかくとして、慧忠に『華嚴經』の引用が散見することから、ただちに彼を三論的立場とは異なる、と断定することはできない。むしろ、吉藏の三論教學は、『華嚴經』を重視するものであり、そこから多くの發想を得ており、牛頭宗は、この三論教學を思想的基盤として、實踐的に展開したとされることから、牛頭宗にも『華嚴經』を重視する傾向があったのではないと思われる。慧忠が牛頭系の人物かどうか、それは分からないが、少なくとも神會系でないことは確かであり、そもそも慧能の弟子かどうかにも、疑念の餘地がある。

慧忠の法系について、三種の異説があることは、すでに見たとおりであるが、そのうちの 하나가、彼を「法を雙峰に受く」としていたことが、あらためて注目される。宇井氏は、年代的に、これを五祖弘忍であるとしたが、しかし、「雙峰」は四祖道信を言うほうが普通であり、牛頭宗が「四祖傍出」とされたことを思い合わせるとき、慧忠を牛頭系と関連させようとした法系説ではないか、とも思えてくる。また、無情佛性説に關するかぎり、そういうふうな位置づけたくなるような近親性を、兩者が共有していることも事實である。逆に言えば、慧能の弟子として、神會と兄弟弟子の關係とするには、佛性問題という根幹のところで、餘りにも立場が違いすぎるのである。

とは言つても、もちろん、兩者とも慧能の弟子であつた可能性も、依然として否定できない。慧能の佛性説がどのようなものであつたか、資料の不足のために直接的に知ることはできないが、神會と慧忠を慧能の弟子とするとき、慧能本來の立場を繼承したのはどちらのほうであつたかは、重要な問題である。すなわち、佛性に關する神會と慧忠の立場の相違は、慧能の思想の繼承問題にも繋がるのであり、これが「壇經改換批判」につながることは、十分に考えられる。

これに對して、慧忠がもし慧能の弟子でないとすれば、『傳燈錄』に見られる「壇經」批判は、全く異なる意味を持つことになる。すなわち、慧忠が慧能の弟子でなく、かつ「壇經」批判が慧忠の眞説なら、柳田氏の指摘するように、これはいわゆる「六祖壇經」を指すものでなく、道宣の「關中創立戒壇圖經」であるとする説が有力になるし、眞説でなければ、何等かの個人ないし集團が、慧忠に假託して、『六祖壇經』の權威に依る禪宗集團を批判したものというふうに考えることができる。これら

の諸問題を確定するには、資料が不足しすぎているが、いずれにしても、慧忠の法系については問題があり、そう簡単に通説を信ずることはできないように思われる。⁷²⁾

吉藏の「佛性論」に戻る。吉藏は、さらに、「悟」ないし「有佛性」の次元を論じ、そこで「草木成佛」が主張される。

若一切諸法無非是菩提、何容不得無非是佛性。又涅槃云、一切諸法中、悉有安樂性。亦是經文。唯識論云、唯識無境界、山河草木皆是心想。心外無別法、此明理内一切諸法、依正不二。以依正不二故、衆生有佛性、則草木有佛性。以此義故、不但衆生有佛性、草木亦有佛性也。若悟諸法平等、不見依正二相故、理實無有成不成、相無不成故、假言成佛。以此義故、若衆生成佛時、一切草木亦得成佛。（『大乘玄論』大正四五・四〇頁c）

ここで、「依正」という用語の使われていることが注目される。慧忠が無情授記の問題に關して、依報・正報の發想によつて答えたことは、すでに見たとおりであるが、無情佛性説を「依正」によつて表現することは、すでに吉藏において、明確に見られるのである。吉藏は、唯識論の「唯識無境界、心外無別法」を根據として、「山河草木」はすべて「心想」であるとし、「理内」においては、依報と正報は不二である、という。この「依正不二」が無情佛性説の根幹であり、草木成佛の根據であることは明らかであるが、吉藏は、さらに一步を進めて、「もし諸法の平等であることを悟れば、依正の二相を見ることもないから、本質的には、成ずるとか成じないとかいったことは存在しないが、ただ、この場合、形相として成じえないことは何もないから、かりに成佛と言うのである」とする。ここには、「無得正觀」を宗とする空觀的立場の一端が現れているといつてよい。續いて、吉藏は、經典から引用して、草木成佛説を補強している。

故經云、一切諸法皆如也、至於彌勒亦如也、若彌勒得菩提、一切衆生皆亦應得。此明以衆生彌勒一如無二、故若彌勒得菩提、一切衆生皆亦應得。衆生既爾、草木亦然。（大正四五・四〇頁c）

ここでは、凡聖、あるいは一切諸法が「一如無二」であるから、無情にも佛性があり、草木も成佛するのだ、とするのであるが、この論法は、すでに『絶観論』でも見たものである。すなわち、無情授記の問題に答えて、『絶観論』では、「又云、一切法亦如也。一切衆生亦如也。如無二無差別」（九一頁）と言っていたのであるが、これは明らかに、吉藏のこの一段を繼承したものである。

要するに、「理内」、すなわち大乘の世界においては、「理」は一切に遍通しており、無情だけを區別して、そこに行き届かないようにすることはできない。これを「大乘無礙」と呼ぶ、と吉藏は言う。そして、以上の論理は、「通門」において成立することであり、「別門」では、事情は異なる、とする。

故知、理通故欲作無往不得。是故得名大乘無礙。此是通門明義也。若論別門者、則不得然。何以故。明衆生有心迷故得有覺悟之理、草木無心故不迷、寧得有覺悟之義。喻如夢覺、不夢則不覺。以是義故、云衆生有佛性故成佛、草木無佛性故不成佛也。成與不成、皆是佛語、有何驚怪也。（大正四五・四〇頁c）

「通門」というのは、有情も無情も區別がない、という立場であり、「別門」というのは、兩者に區別を設ける立場であるが、それは單に二つの觀點の相違にすぎず、價値的な上下というものはない、と吉藏は見ている。それは、「成與不成、皆是佛語、有何驚怪也」ということから明らかである。別門において、無情無佛性ないし草木不成佛というのは、「有心」か「無心」かの相違による。さらに言えば、「有心」によって、「迷」が生じるから、これに對して「覺」というものが設定される。夢があるから、目覺めがあるのと同様であり、夢を見ることがないのであれば、覺めるということも成立しない。これが、別門において「草木無佛性故不成佛」とする理由である、とする。

以上は、「理外無佛性、理内有佛性」について、明らかにしたものである、と吉藏は言う。別門は、「理内有佛性」に反する

ように見えるが、別門で主張しているのは、有情には迷妄があるから、覺があり、迷と覺の對比という意味で「佛性」とか「成佛」を言うときには、草木など、無情物には、この意味での「佛性」「成佛」という概念規定はあてはまらない、というだけであつて、それは「理内有佛性」の補足的説明として付加されているようである。迷と覺の對比というような、相対的な觀點ではなく、「理」というものを本質的に考えるときには、有情も無情も同一であり、兩者ともに佛性があるか、ないか、そのどちらかであり、有情に佛性があるとするかぎり、無情にも佛性があり、草木も成佛する。これが「理外無佛性、理内有佛性」の主部である。これに對し、全く逆の、「理外有佛性、理内無佛性」というものも成立する、と吉藏はいう。

第二明理外有佛性、理内無佛性。如般若經云、如是滅度無量衆生、實無衆生得滅度者。華嚴亦云、平等眞法界、一切衆生入、眞實無所入。既言一切衆生入、當知、是理外衆生入、而實無所入者、此入理内無復衆生、故言實無所入。是知、理外有衆生故得入也。如是滅度實無度者、亦作此釋。此至理内、實無衆生得滅度者。當知、理内既無衆生、亦無佛性。理外有衆生可度、故言理外衆生有佛性也。（大正四五・四〇頁c）

『華嚴經』に「平等眞法界、一切衆生入、眞實無所入」ということから、衆生は「理外」から「理内」に入るのであるが、「眞實無所入」というのは、「理内」に衆生が存在しないことを意味するのだ、と吉藏は言う。「理内」に衆生が存在しないのは、「平等眞法界」というように、そこは絶対平等の世界だからである。これに對し、「理外」は差別の世界であるから、そこには衆生が存在する。そして、「理外」の衆生は、「眞法界」すなわち「理内」に入るのであるが、「理内」では衆生というものは存在せず、従つて「入るが入らない」（一切衆生入、眞實無所入）という言い方になる。

『般若經』に「如是滅度無量衆生、實無衆生得滅度者」と言うのも、同様の事情を表現したものである、と吉藏は見ている（如是滅度實無度者、亦作此釋）。いったん「理内」に入ると、衆生というものが存立しえなくなるから、「實無衆生得滅度者」と

言うのだ、とするのである。かくして、「理内」には衆生は存在しないから、佛性というものもない。逆に、理外には度すべき衆生というものが存立可能であり、従って、理外の衆生にこそ佛性があることになる。

以上が「理外有佛性、理内無佛性」説であるが、このあと、吉藏特有の「無得正觀」の論理展開が始まる。草木佛性説も、こうした最終的な吉藏の立場を踏まえておかないと、吉藏の眞意とは別の、必要以上の強調や重視を生じかねない。

然本有理内故説理外。理内既無、理外豈復有耶。先則爲成交互辯義故、理外若無、理内則有、理内若無、理外則有。或時言内外俱有、或時説内外俱無。故經云、闡提人有、善根人無、善根人有、闡提人無。二人俱有、二人俱無也。（大正四五・四一頁a）

理外と理内を對比させ、どちらかに佛性があるという立場で論じたのが、これまでの二つの説であったが、しかし、実際には、この二つに限定する必然性はない、と吉藏は言う。「理外無佛性、理内有佛性」と「理外有佛性、理内無佛性」のほかに、「内外俱有」「内外俱無」も、當然、成立しうる。教證として、「闡提人有、善根人無、善根人有、闡提人無。二人俱有、二人俱無也」という文章を引いているが、このように、佛性の有無に關して、四つの可能性があり、いわゆる四句分別が可能である。四つの可能性すべてが可能である、というのは、いかにも不安定で、曖昧な印象を受けるが、吉藏はこれに對する反問を豫想し、次のように言っている。

問、那得作此不定説耶。答、此豈得有定。故涅槃經云、若有人説、一闡提人定有佛性、定無佛性、皆名謗佛法僧。今既不欲謗佛法僧、豈敢定判。義中自有四句、故内外有無不定。所以作此不定説者、欲明佛性非是有無故、或時説有、或時説無也。

（大正四五・四一頁a）

佛性に關しては、有無を確定的に答えることは不可能であり、あえて確定的に答えれば、それは「佛法僧」を謗することになる、と吉藏はいう。佛性という概念そのもののなかに、本質的に四句分別が内在しているのであり、「理」の内外の有無が不定になるのは、必然のことである。畢竟、この有無が定まらないという事實は、佛性というものが、本質的に有無に屬するものではないことを示している、と吉藏は見ている。

問、若言定爲非者、不定爲是耶。答、若言不定爲是者、還復成定。定既非是、不定亦非。具如論破。但破定故、言不定。有四句如前。若洗淨已、復不定而爲定、亦何得而無定耶。今只就不定爲定者、有理外衆生理外草木、有理内衆生理内草木、定何者有佛性、何者無佛性耶。若不定爲定說者、經中但明化於衆生、不云化於草木。是則内外衆生有佛性、草木無佛性。（大正四五・四一頁a）

定というのがだめなら、不定というのがいいのか云々というのは、よくある問答であるが、不定は定という固定的把握を破するためのものであって、不定を是として固定化すれば、それもまた「定」にすぎない。要するに、不定ということによって、固定化を脱すれば、不定を前提として、一應の「定」を設定することもできるが、理外に衆生と草木があり、理内にも衆生と草木があるとき、どれに佛性があつて、どれにないか、どのように判断したらよいか。經典には、衆生を教化することを説くだけで、草木の教化を言うことはないから、これによれば、理内および理外の衆生には佛性があり、草木には理の内外を問わず佛性はないことになる。

これに對し、經典、すなわち教理的次元ではなく、觀心という實踐的次元から見るとき、そうした區別はなくなる。次の發言は、吉藏の實踐的側面を示唆するものとして、興味深い。

雖然至於觀心望之、草木衆生豈復有異。有則俱有、無則俱無。亦有亦無、非有非無。此之四句、皆悉竝聽觀心也。至於佛性

非有非無、非理内非理外。是故若得悟有無内外平等無二、始可名爲正因佛性也。故涅槃論云、衆生有佛性非密、衆生無佛性亦非密、衆生即是佛乃名爲密也。所以得言衆生無佛性者、不見佛性故。佛性無衆生者、不見衆生故。亦得言衆生有佛性、依如來藏故。亦得言佛性有衆生、如來藏爲生死作依持建立故。(大正四五・四一頁a)

佛性について、俱有・俱無・亦有亦無・非有非無の四句すべてが、觀心の對象となりうる、と吉藏は言うが、「非有非無」まで來ると、もはや理内理外ということは成立しなくなる。そして、「有無・内外」が、畢竟、平等無二であるという認識に達する(悟)とき、それこそが「正因佛性」である、という。教證として挙げられている『涅槃論』の文は、佛性の有無が「密」なのではなく、衆生がそのまま佛であるということこそ、「密」であるとするが、吉藏はこれを「有無内外、平等無二」を悟ることと直結している。有無の次元を超え、非有非無の世界に觀入するとき、「衆生即是佛」なる「密」が露現すると見ているのである。

この絶對的な觀點を説明したのち、吉藏は、最後のまとめに入る。すなわち、佛性を把握する絶對次元から、再び、佛性の有無を論ずる相對的次元へと下るのである。この相對的次元で考えれば、衆生は佛性を見ることがないから、「衆生には佛性がない」ということもできるし、佛性は「眞如」であり、一切の迷妄を許容しないと見れば、佛性と衆生とは沒交渉で、「佛性は衆生を見ることはない」と言える。あるいは、また、「如來藏」という、直接、眼には見えないけれども、覆藏されている佛性という考え方をすれば、「衆生に佛性はある」と言えるし、この如來藏は生死の據りどころとして設定されたものであるから、「眞如」の側面だけでなく、迷妄の次元をも併せ持ち、従つて衆生と交渉を持つことができ、「佛性は衆生を見る」と言うこともできる。このように、佛性の有無は、相對的な状況、相對的な概念設定によるものであるとして、吉藏の「佛性論」は終わっている。

以上に見たのは、『大乘玄論』の「佛性義」十門のうち、第七の「内外有無門」の大略であるが、これだけでも、吉藏の「佛

性論」が相當複雑な論理構成を持つものであることが分かる。しかし、その骨格は、「非有非無」の絶対次元と、「有無」の相對次元からなり、相對次元から絶対次元へと論を進めることにある。そして、この絶対次元は、「觀心」によって、「悟」ることができ、それこそ「正因佛性」である、とされていることが注目される。吉藏の「佛性論」は、畢竟、實踐的基盤に基づくものであり、「雖然至於觀心望之、草木衆生豈復有異」ということから、彼の無情佛性説、草木成佛説が、單なる理論的構想ではなく、何等かの體驗的根據に基づくものであったことが分かる。三論宗が牛頭宗の思想的基盤となりえたのも、こうした實踐性を踏まえた思想體系であったことが大きいであろう。

十 南陽慧忠の禪思想・その四

慧忠と禪客の問答に戻る。次の問答も、また、問題の多いものである。

又問、有善知識言、學道人、但識得本心了、無常來時、拋却殻陋子一邊著、靈臺覺性、迴然而去、名爲解脫。此復若爲。師曰、此猶未離二乘外道之量。二乘之人、皆厭離有爲生死、忻樂無餘涅槃。老子亦曰、吾有大患、爲吾有身。忻樂冥諦、而爲至道。乃趣冥諦、須陀洹人八萬劫、斯陀含人六萬劫、阿那含人四萬劫、阿羅漢人二萬劫、辟支佛十千劫、住於定中。外道亦八萬大劫、住非想非非想天。二乘劫滿、猶回心向大。外道劫滿、不免輪迴生死。（『祖堂集』六三頁b）

曰、有知識示學人、但自識性了無常時、拋却殻漏子一邊著、靈臺智性迴然而去、名爲解脫。此復若爲。師曰、前已說了、猶是二乘外道之量。二乘厭離生死、欣樂涅槃。外道亦云、吾有大患、爲吾有身。乃趣乎冥諦、須陀洹人八萬劫、餘三果人六四二萬、辟支佛一萬劫、住於定中。外道亦八萬劫、住非非想中。二乘劫滿、猶能迴心向大、外道還却輪迴。（『傳燈錄』五七

「本心」を識得すれば、死が訪れたとき、肉體を捨てさり、「靈臺覺性」は遙かに飛び去る。これが解脱である、という善知識がいるが、これについてはどう思うか、と禪客は問う。慧忠は、これは二乘・外道の見解を脱してない、と明快であるが、問題は、この「善知識」が、一體、誰を指すものか、ということである。これを考えるには、「靈臺」ないし「靈性」などの言葉を使った禪者の例を検討しなければならない。「靈臺覺性」という表現は、比較的字数が多く、禪客が勝手に翻案して言っているとは思えない。おそらく、この問答が作られた當時、「靈臺覺性」と言えば、その対象が誰か、ピンとくるような状況があったのであろう。

この言葉を使った禪者を探すにあたって、「有善知識言」として、具体的な名前をあげていないことから、後代の假託の可能性も考慮にいれてみたほうがよい。というのも、この部分に關しては、「祖堂集」と「傳燈錄」では、かなりその記述が異なるからである。すなわち、「傳燈錄」には、右に引いた部分のほかに、次のような記述がある。

南陽慧忠國師。問禪客、從何方來。對曰、南方來。師曰、南方有何知識。曰、知識頗多。師曰、如何示人。曰、彼方知識、直下示學人、即心是佛。佛是覺義、汝今悉具見聞覺知之性、此性善能揚眉瞬目、去來運用、徧於身中、拄頭頭知、拄脚脚知。故名正徧知。離此之外、更無別佛。此身即有生滅、心性無始以來、未曾生滅。身生滅者、如龍換骨、如蛇脫皮、人出故宅。即身是無常、其性常也。南方所說大約如此。師曰、若然者、與彼先尼外道無有差別。彼云、我此身中有一神性、此性能知痛癢。身壞之時、神則出去。如舍被燒、舍主出去。舍即無常、舍主常矣。審如此者、邪正莫辨。孰爲是乎。吾比遊方、多見此色、近尤盛矣。聚却三五百衆、目視雲漢、云、是南方宗旨。把他壇經改換、添糅鄙譚、削除聖意、惑亂後徒。豈成言教。苦哉、吾宗喪矣。若以見聞覺知是佛性者、淨名不應云法離見聞覺知、若行見聞覺知、是則見聞覺知、非求法也。(五七一頁)

先の記述では、餘りはつきりしないが、『傳燈錄』に見られるこの記述は、「直下示學人、即心是佛」とか、「汝今悉具見聞覺知之性、此性善能揚眉瞬目」とか、「離此之外、更無別佛」といったものが付加されており、どう見ても、馬祖禪を連想させる。^{②③}そうして、『靈臺覺性』は、あつさり「見聞覺知之性」ないし「心性」という言葉に置き換えられているし、「二乘・外道」は「先尼外道」と斷定され、「吾比遊方、多見此色、近尤盛矣。聚卻三五百衆、目視雲漢、云、是南方宗旨」とまで慧忠に言わせている。そして、有名な『壇經』改換の批判が續き、「苦哉、吾宗喪矣」と嘆かせ、最後にだめ押しの形で、「見聞覺知」が佛性ではありえないことを、『維摩經』を引きつつ、強調している。^{②④}

『祖堂集』には、この部分はなく、『傳燈錄』の増廣ぶりには、目を見張るものがあるが、『壇經』改換の話も、また、『祖堂集』には見られず、後代の假託の可能性がある。さらに言うなら、『祖堂集』の話そのものも、後代による假託かもしれない。ともあれ、『靈臺覺性』という用語を手がかりに、「ある善知識」を推定することを試みよう。

これらの言葉を使った人物で、慧忠と同年配と思われるのは、普寂の法嗣、懶瓚で、その作と言われる『樂道歌』のなかに、「妙性及靈臺」という表現が見られる。ただ、この歌は、全體として、「兀然無事」を舉揚するもので、特に北宗的な色彩が見られるわけではない。「妙性及靈臺」の前後の部分も、「莫謾求真佛、眞佛不可見。妙性及靈臺、何曾受動練。心は無事心、面是娘生面。劫石可移動、箇中難改變」となっており、「無事心」が強調され、これが「妙性・靈臺」と等置され、不變不易であるとされるが、肉體を捨てて云々というのは、見られない。逆に、「心は無事心、面是娘生面」と、心と肉體を區別することなく、ともに「箇中難改變」と歌っているふうで、禪客のいう「善知識」ではないように思われる。

次の候補として、『傳燈錄』の薦福弘辯の例がある。

帝曰、何爲佛心。對曰、佛者、西天之語、唐言覺。謂人有智慧覺照爲佛心。心者、佛之別名。有百千異號、體唯其一。本無形狀、非青黃赤白男女等相。在天非天、在人非人。而現天現人、能男能女。非始非終、無生無滅。故號靈覺之性。如陛下日

應萬機、即是陛下佛心。假使千佛共傳、而不念別有所得也。（『傳燈錄』卷九・薦福弘辯章、一四三頁）

この薦福弘辯という人物は、馬祖の弟子、章敬懷暉の法嗣であり、懷暉が入内し、朝廷に尊崇されたのを繼いで、入内したようである。ここに「帝」というのは、宣宗である。宣宗は、禪宗になぜ南宗・北宗が存在するのか、戒定慧とは何か、方便とは何か、などを問い、次に「佛心」を問うたのが、この部分である。相手が皇帝であるとはいえ、慧忠が「如何是古佛心」という問に、「牆壁瓦礫、無情之物、竝是古佛心」と答えたのは、對照的に、一般佛教の模範解答のような恰好になっている。

この弘辯という人物は、傳承では馬祖の系統ということになっているが、頓漸の問題に關して、これに少し疑問を抱かざるをえない答をしている。

帝曰、何爲頓見、何爲漸修。對曰、頓明自性與佛同儔。然有無始染習、故假漸修對治、令順性起用。如人喫飯、不一口便飽。

（『傳燈錄』一四四頁）

つまり、弘辯は、明らかに「頓悟漸修」の立場に立っており、宗密の發想に近い。馬祖禪の繼承者であるはずの弘辯に、頓悟漸修が存在するのは、かなり不自然で、法系に疑問が残る。馬祖もまた、傳説化された人物の一人であり、その門下の盛んなことを強調するために、本來、馬祖門下ではない人々が、その法系に編入された可能性があり、あるいは、この弘辯も、その一人かもしれない。『傳燈錄』（『五燈會元』も同様）には、宣宗との模範的應對が收載されているだけで、馬祖禪の特徴を示すような問答は、全く見られない。このあたりにも、何となく、釋然としないものがある。

それはともかくとして、この例にも、肉體を捨てて云々というのは見あたらないが、しかし、翻って考えてみると、肉體が不生滅のものであるというのは、むしろ慧忠獨特のものであり、肉體は生滅するものと考えるのが常識的である。つまり、肉體の不生滅性に關して、特に言及しない場合、それは生滅するものと考えていると見てよく、「妙性・靈臺」のみが、その不生不滅性

を強調されていることから、弘辯の發想は、肉體が生滅しても、この「妙性・靈臺」は生滅しない、というものであったと推定される。

しかし、この弘辯という人物よりも、もっとも明確に肉體と靈性の對比に言及し、また、影響力も遙かに大きかったと思われる人物が存在する。それは、圭峯宗密である。『傳燈錄』には、他に見られない、山南溫造尚書の間に答えた資料が収録されている。（『傳燈錄』卷一三・圭峯宗密章）

又山南溫造尚書問、悟理息妄之人、不結業。一期壽終之後、靈性何依者。答、一切衆生無不具有覺性。靈明空寂、與佛無殊。但以無始劫來、未曾了悟、妄執身爲我相。故生愛惡等情、隨情造業、隨業受報、生老病死、長劫輪迴。然身中覺性、未曾生死。如夢被驅役而身本安閑、如水作冰而濕性不易。若能悟此性、即是法身、本自無生、何有依託。靈靈不昧、了了常知、無所從來、亦無所去。然多生妄執、習性以成、喜怒哀樂、微細流注。眞理雖然頓達、此情難以卒除。須長覺察、損之又損、如風頓止、波浪漸停。豈可一生所修、便同諸佛力用。但可以空寂爲自體、勿認色身、以靈知爲自心、勿認妄念。妄念若起、都不隨之。即臨命終時、自然業不能繫。雖有中陰、所向自由、天上人間、隨意寄託。若愛惡之念已泯、即不受分段之身、自能易短爲長、易鹿爲妙。若微細流注一切寂滅、唯圓覺大智朗然獨存、即隨機應現千百億身、度有緣衆生、名之爲佛。謹對。（二六四頁）

理を悟り、妄を息滅した人は、業を結ぶことはない。つまり、肉體を持つて輪廻することはない。しかし、靈性は、不滅である。そこで、一期の命が終わったとき、もはや肉體なしに、靈性はどやうやって存在することができるのか、というのが質問の趣旨である。この質問自體、すでに「但識得本心了、無常來時、拋却殼陋子一邊著、靈臺覺性、迴然而去」という發想に基づいているように思われる。

宗密の答は、この發想を否定する方向ではなく、逆にこれを敷衍する方向へと展開している。すなわち、「身中覺性、未曾生死」と言い、「若能悟此性、即是法身、本自無生、何有依託」と言い、さらに「但可以空寂爲自體、勿認色身、以靈知爲自心、勿認妄念」と言い、「即臨命終時、自然業不能繫」と言う。要するに、宗密は、「身中の覺性」は不生不滅であり、肉體に關係なく獨存し、悟った人間は臨終に際して、業に束縛されず、いわゆる普通の肉體（分段身）を受けることもない、とする。

ただし、宗密の場合、單に「無常來時、抛却毖陋子一邊著、靈臺覺性、迴然而去」というだけではなく、何生もかけて、積年の習性による「微細流注」を除去し、完全な覺醒狀態（圓覺大智朗然獨存）になって、無數の應化身を現前させ、衆生を濟度するということまで想定されている。しかし、神會が「南頓北漸」というように標語化したように、これを「但識得本心了、無常來時、抛却毖陋子一邊著、靈臺覺性、迴然而去」というふうに要約して、「ある善知識」の説とすることは、十分考えられるであろう。特に、後世の假託による、非難を前提とした要約とすれば、なおさらである。

慧忠と禪客のこの一段が、後世の假託であり、宗密を中心とする荷澤宗批判であつたとすると、先に見た慧忠と神會との佛性説における根本的相違との關連もついてくる。『壇經』批判も、神會系の批判として、これに繋がってくる。^⑤すでに『祖堂集』において、慧忠の傳説化を見たが、宗密と同時代くらいに、慧忠を權威と仰ぐ人々が存在した可能性は否定できない。慧忠は七五五年に没しており、宗密は七八〇年に生まれているから、宗密が活躍したころ、慧忠派ともいべき人々が、まだ存在していた可能性は十分ある。慧忠は多くの人々と接觸しており、そうした人々のなかから、慧忠を據りどころとして、神會派を批判するものが出たとしても不思議ではない。荷澤宗は、宗密のとき、絶頂に達したから、一つの攻撃目標となつたものと思われる。北宗が朝廷の庇護を受け、一つの權威となつたとき、神會がこれを恰好の攻撃目標としたのと同じである。

注意したいのは、『祖堂集』に収録されたものは、特に馬祖禪を意識したものではなく、もっぱら宗密の荷澤禪を攻撃しようとしたものであつたのに對して、『傳燈錄』のそれは、馬祖禪を對象とするもののように見えることであつて、兩書では、攻撃目標に變化が生じているかもしれない點である。すでに見たように、『祖堂集』の慧忠と禪客の問答では、「青青翠竹」の偈を

巡って、神會の佛性觀と正面衝突するが、『傳燈錄』では、なぜかこの問答は收録されていない。つまり、『祖堂集』では、慧忠と神會の對立は明確であるが、『傳燈錄』では、それを示す一則が削除されており、慧忠は神會ではなく、むしろ馬祖と對立した形に演出されている。すなわち、同じ「南方禪」と言っても、慧忠と禪客の問答を總合的に勘案すると、『祖堂集』は神會系のものを指し、『傳燈錄』では馬祖系のそれを指すことになる。

こうした相違が生じた原因が、『祖堂集』と『傳燈錄』の編纂者によるものなのか、原資料そのものに起因するのか、よく分からないが、あえて推測すると、宗密なきあと、荷澤宗の勢力が急速に衰え、それにかわって馬祖系の洪州宗の勢いが盛んになったことから、攻撃目標に變化が生じたのではないかと思われる。

慧忠の南方禪批判は、さらに続く。

又問、一切人佛性、爲復一種、爲復有別。師曰、不得一種。進曰、云何有別。師曰、有人佛性、全不生滅、有人佛性、半生滅半不生滅。進曰、誰人佛性、全不生滅、誰人佛性、半生滅半不生滅耶。師曰、我此間佛性、全不生滅、彼南方佛性、半生滅半不生滅。進曰、和尚佛性、若爲全不生滅、南方佛性、若爲半生滅半不生滅。師曰、我之佛性、身心一如、身外無餘、所以全不生滅。南方佛性、身是無常、心性常、所以半生滅半不生滅也。（『祖堂集』六四頁a）

曰、佛性一種爲別。師曰、不得一種。曰、何也。師曰、或有全不生滅。或半生半滅、半不生滅。曰、孰爲此解。師曰、我此間佛性、全不生滅。汝南方佛性、半生半滅、半不生滅。曰、如何區別。師曰、此則身心一如、心外無餘、所以全不生滅。汝南方身是無常、神性是常、所以半生半滅、半不生滅。（『傳燈錄』五七三頁）

佛性が等質なものかどうか、という質問であるが、これは法相唯識が五性各別説を立て、佛性の全く存在しない「無性」を認める一方、存在する場合でも、佛果を得ることのできる「定性菩薩」に對して、同じ成佛とは言っても、辟支佛にしかない

「定性緣覺」、阿羅漢果しか得ることのできない「定性聲聞」を設け、佛性に差別を導入したことが背景にある。法藏を始めとする中國佛教の主流は、これを克服し、傳統的な「悉有佛性、悉皆成佛」を回復することに全力を挙げ、漸くそれに成功するが、慧忠が生きたのは、まだその餘韻覺めやらぬころである。

「悉有佛性、悉皆成佛」という命題のうち、前半の「悉有佛性」については、慧忠はさらに過激に、有情のみならず無情にも佛性を認める「無情佛性」説を唱えたのであり、これまでの慧忠と禪客との問答は、もっぱらこの點を軸に展開してきたのであった。ここで、論點は後半の「悉皆成佛」のほうに移るのであるが、「悉皆成佛」で、すべての人が等しく佛果を得るのであれば、その根本となる「佛性」も、當然、等質なものと考えるのが常識であろう。禪客の質問は、そうした含みがある。

これに對して、慧忠は、「不得一種」と答え、「悉有佛性」を「無情佛性」へ展開した以上の、獨創的な展開を見せる。無情佛性説がすでに吉藏や湛然によって展開された傳統的思想ないし時代思潮の一種であることを思えば、慧忠の無情佛性説や、そこから直接の系として誘導される無情説法より、むしろ、この「悉皆成佛」の展開にこそ、慧忠の獨創性が見られるのである。

慧忠が「一種ではありえない」と答えるのは、もちろん、法相唯識的な佛性の差別に逆戻りしようとするのではない。これも、また、南方禪批判の一環であり、「悉皆成佛」の、「成佛」の意味の履き違えに對する非難である。すなわち、南方禪は、先に見たように、「但識得本心了、無常來時、抛却般陋子一邊著、靈臺覺性、迴然而去、名爲解脫」というのが、「解脫」の定義であり、「成佛」の意味であつた。ここには、しかし、「身は患い」（老子亦曰、吾有大患、爲吾有身）とする發想が伏在している、と慧忠は指摘する。要するに、南方禪では、肉體があつては、解脫できないのであり、肉體がなくなつて、はじめて、完全な「成佛」が達成されるという意識がある。宗密が「若愛惡之念已泯、即不受分段之身、自能易短爲長、易龜爲妙。若微細流注一切寂滅、唯圓覺大智朗然獨存、即隨機應現千百億身、度有緣衆生、名之爲佛」というのも、讀みようによつては、いったん肉體を脱し、「圓覺大智」なる心が「朗然獨存」して、はじめて、「佛」と呼べるのだ、という意味にも取りうる。實際、重心はあくまでも「圓覺大智」たる「心」であつて、これの完全な發現さえ實現されれば、「千百億身」はどうにでもなるのであり、

付随的なものと見られていることは確かである。

この「心」を中心に置く發想は、いわば大乘佛教に通有のもので、中國佛教もまた、當初から「心」を問題にしてきたのは言うまでもなく、智顗の「一心三觀」などに見られるように、すでに隋代には「心」を中心に据えた體系的思想にまで展開していたが、唐代に入って、玄奘の唯識思想招來の衝撃を克服する過程のなか、「唯心」思想が意識的に取り上げられ、強調されたことから、空前の熾烈さで「心」が佛教の中心テーマとなったことを見逃すことはできない。

唯識思想も唯心思想も、「心」を全佛教の第一命題として、前面に提示しながら、その見る角度は百八十度異なり、いわば中國佛教者たちは、はじめて「心」を裏と表から見ることが體驗したのであったが、ここから「心」とは何か、「心」をどう捉えるか、それによって、どう佛教を展開してゆくかという、玄奘以後の唐代佛教の根本的性格が決定されたのである。「心」を強調することは、當時の時代思潮にほかならず、初期禪宗もまた、この時代の潮流を受けて、展開したのであった。

「唯識無境」と言い、「三界唯心」と言うことから、一切は「心」に還元され、肉體を含む「もの」というものは消える。それは、「心」の反映にすぎない。こうした思想は、ともすれば、「心の偏重、肉體の輕視」という方向へ展開しがちである。慧忠は、こうした危険性を「南方禪」に見た。それが、この一段の批判の意圖である。

慧忠によれば、南方禪は、「身は無常、心性是常」という状態にある。「心」を偏重し、「肉體」を輕視することからくる必然の結果であるが、このために、佛性は著しい損傷を受ける。なぜなら、すでにここまでの禪客との問答で徹底的に強調されたように、「無情」にも佛性は存在するのであって、「身」にも、當然、佛性はある。ところが、南方禪は、「身は無常」とするから、全體としてみると、その佛性は「半生滅、半不生滅」という奇怪な状態にならざるをえない。慧忠は、もちろん、強烈に皮肉っているであり、そんなものは、佛性でも何でも無い、という批判である。

慧忠は、この南方禪に對して、自らの「佛性」は、「全不生滅」であると言い、これを「我之佛性、身心一如、身外無餘、所以全不生滅」と表現する。佛性の全一性を、「身心一如」と表現するのであるが、これに續く「身外無餘」の逆説性に注目すべ

きである。^⑦

「三界唯心、萬法唯識」であれば、「心外無餘」となるはずで、「身外無餘」とは決してならない。つまり、ここで慧忠は、唯識思想ないし唯心思想に一撃を下したような形になっていたのであって、「心」を前面に押し出す當時の思潮のなかにあっては、特筆すべき逆説性である。慧忠の「身心一如」は有名になったが、これが「身外無餘」と對になっていることは忘れられ、その逆説性は見逃された。この結果、「身心一如」のみが一人歩きするようになったが、慧忠の本来の意圖は、玄奘を契機とした、唐代佛教の餘りにも過熱した「心」の偏重に抗して、力點を「身」のほうへと移すことによって、「身」と「心」の全的統一性を回復することにあつた。この力點を「身」へと轉換しようとする慧忠の姿勢は、禪客との問答の冒頭で「牆壁瓦礫、無情之物、竝是古佛心」と答えたことのなかに、すでに明確に現れていたと言える。禪客との問答の全體が、こうした慧忠の思想に裏打ちされたものでしたのである。

慧忠と禪客の問答が、慧忠その人の本来の思想をどれだけ正確に傳えたものか、疑問の餘地があることは、すでにくり返し指摘したが、それが誰の手になるものにせよ、ここに表出された強烈な個性は、見事なものである。神會が全く忘れ去られたのに對し、慧忠の言葉は、後代の禪者たちによって、しばしば取り上げられ、大きな影響を與えたと思われるが、それだけの内容を持つてゐることは、確かに感じられる。「無情說法」は洞山に影響を與えているし、雲門は「身心一如、身外無餘」を含めて、慧忠の言葉をかなり取り上げている。^⑦なかでも、「南方禪客」との問答は、慧忠の佛性思想を明かす重要な資料であると同時に、對話としての起伏にも富み、壓巻である。その禪客との問答も、次の一段でいよいよ終わりである。この部分、「祖堂集」と「傳燈錄」では大きく異なっているので、まず「祖堂集」を検討し、次に「傳燈錄」を見ることにしたい。

進曰、和尚身是色身、豈得便同法身不生滅耶。師曰、汝今、那得入邪道乎。禪客曰、某甲早晚入於邪道也。師曰、金剛經曰、若以色見我、以音聲求我、是人行邪道、不能見如來。汝既作色見我、豈非入邪道乎。於是禪客、作禮而嘆曰、和尚此說、事

無不盡、理無不周。某甲若不遇和尚、空過一生乎。（『祖堂集』六四頁a）

慧忠の「身心一如、身外無餘」に對する反問である。南方禪は、「身は無常、心性是常」であるのに對し、慧忠のところは「身心一如、身外無餘」というのであるから、これは必然的に「身」も「常」であることを意味する。肉體を「不生滅」というのは、明らかな逆説であるが、これを慧忠は『金剛經』によつて切り抜けているが、禪客との長い一段を結ぶには、少々貧弱な感じは免れない。そのためか、『傳燈錄』では、大幅に増廣されている。

曰、和尚色身、豈得便同法身不生滅耶。師曰、汝那得入於邪道。曰、學人早晚入邪道。師曰、汝不見金剛經、色見聲求皆行邪道。今汝所見、不其然乎。曰、某甲曾讀大小乘教、亦見有說、不生不滅、中道正性之處。亦見有說、此陰滅彼陰生、身有代謝而神性不滅之文。那得盡撥同外道斷常二見。師曰、汝學出世無上正眞之道、爲學世間生死斷常二見耶。汝不見、肇公云、譚眞則逆俗、順俗則違眞。違眞故迷性而莫返、逆俗故言淡而無味。中流之人、如存若亡。下士拊掌而不顧。汝今欲學下士、笑於大道乎。曰、師亦言、即心是佛。南方知識亦爾。那有異同。師不應自是非他。師曰、或名異體同、或名同體異。因茲濫矣。只如菩提涅槃、眞如佛性、名異體同。眞心妄心、佛智世智、名同體異。緣南方錯將妄心言是眞心、認賊爲子、有取世智稱爲佛智、猶如魚目而亂明珠、不可雷同、事須甄別。曰、若爲離得此過。師曰、汝但子細反觀陰入界處、一一推窮、有纖毫可得否。曰、子細觀之、不見一物可得。師曰、汝壞身心相耶。曰、身心性離、有何可壞。師曰、身心外更有物不。曰、身心無外、寧有物耶。師曰、汝壞世間相耶。曰、世間相即無相、那用更壞。師曰、若然者、離即過矣。禪客唯然受教。（『傳燈錄』五七三頁）

色身と法身の同視を批判されて、『金剛經』によつて切り抜けるところまでは同じであるが、ここからさらに、問答が続いている。まず、禪客は、經典に「不生不滅、中道正性之處」⁷⁸と言ひ、また「此陰滅彼陰生、身有代謝而神性不滅」⁷⁹と言うから、南

方禪にもそれなりの正當性があるのであって、「外道の斷常の二見と同じ」だと、一方的に否定することはできないのではないかと反問する。

これに對して、慧忠は、それは「世間の生死」ないし「斷常の二見」に過ぎないのであって、君はこれを學ぼうとするのか、それとも「無上正眞の道」を學ぼうとするのか、と詰問している。そして『肇論』から引用して、眞説は俗耳に逆らい、俗耳に馴染み易いものは、眞に反するのであって、上根の人は別として、中程度の機根を持った人は、眞理に對して、あるのかないのか、あやふやな状態を免れず、下根にいたっては、一笑に付して顧みようともしない、というが、君は下根の人々に習い、大道を笑うのか、と決めつけている。

そこで、禪客は質問の方向を変えて、慧忠も「即心是佛」を説き、南方禪でも同じことを説いている。にもかかわらず、自らを是とし、他を非とするのは、不合理ではないか、と迫る。慧忠は、これに對し、名は異なっても、その本質は同じ場合があり、逆に名は同じでも本質が異なる場合もある。この二つを區別しないと、混亂が起ると言い、その具體的な例として、「菩提、涅槃、眞如、佛性」は前者であり、「眞心、妄心、佛智、世智」であると説明し、これを踏まえて、南方禪は「妄心」を「眞心」と言い、「世智」を「佛智」と稱しているのであって、賊を我が子だと思ひ、魚の目を明珠だと思ふようなもので、慧忠の「即心是佛」と同日に斷ずることはできない、と反駁している。

そこで、禪客が、どうすればこの過ちを免れることができるか、と問うのに對して、慧忠は五陰、十二入、十八界を、つぶさに内觀することを要請し、そこに何らかの實體があるかどうか、確認することを求める。禪客は、實體のないことを答えるが、このとき、慧忠は身心の形相を破壊したことにより、そうなったのか、と問う。禪客は、それは身心の形相を破壊することによるものではなく、身心は本質的に形相を離れたものであると答える。慧忠は、さらに身心のほかに、何かものが存在するかと問い、禪客は身心のほかには何もない、と答える。そうなったのは、世間の形相というものを破壊したことによるのか、と慧忠が問うのに對して、禪客は「世間の形相はそのまま無相であり、破壊することによって無相になったのではない」と答えている。

慧忠はこれを見て、「それなら、過ちを免れたのだ」と認め、禪客は、かしこまってその教えを受けた、として、長い問答は結ばれている。

『祖堂集』より『傳燈錄』のほうが、最後を結ぶにあたっての盛り上げ方は、数段強化されているが、この『祖堂集』には見られない部分にある南方禪への批判で、「即心是佛」に關する言及がなされているのが注目される。即心是佛は、馬祖と結びつけられることが多いが、実際には、神會系の禪もまた、これを「南宗禪」の特徴としていた。『曹溪大師別傳』の高宗大帝の敕書に、次のように言う。

朕每諮求、再推南方有能禪師、密受忍大師記、傳達磨衣鉢、以爲法信。頓悟上乘、明見佛性。今居韶州曹溪山、示悟衆生即心是佛。（續藏一四六・四八五頁c）

この敕書が、神會系の創作であることは、すでに『初期禪宗史書の研究』（二三七頁―三三九頁）に指摘されており、従って神會系の禪者たちが「頓悟」「見性」とならんで、「即心是佛」をも自らの立場としたことは明らかである。これは、荷澤宗の強力な宣揚者であった宗密に繼承され、その『圓覺經大疏鈔』第三之上に、次のように言う。

即順禪宗者、達磨大師以心傳心、正用斯教。若不指一言以直說即心是佛、心要何由可傳。故寄無言之言、直詮言絕之理教、亦明矣。南宗禪門、正是此教之旨。北宗雖漸調伏、然亦不住名言、皆不出頓教。故云、順禪宗也。（續藏一四・二六三頁c）

華嚴の五教判のうち、頓教が教の一つとして成立しうることを論ずる部分であるが、餘計な言葉は用いず、端的に「即心是佛」を直指すれば、教えの眞髓（心要）は伝えるすべがなく、教として成立しえないのではないか、という疑問が生じる。通常、教というものは、何らかの言語表現によって成立しており、それは翻譯佛教であった中國佛教にとって、特に骨髓に徹していたは

ずの事實であつた。従つて、言語表現を持たない教とは、一種の語義矛盾であり、教としての存立基盤を缺いている。これは、法藏が五教を立てたあと、すでにその弟子であつた慧苑によつて、指摘されたことであつた。

この慧苑をさらに論駁し、法藏の五教を再確認すると同時に、はじめて頓教を禪宗に對配したのが、澄觀であつた。ここに引いた宗密の議論は、澄觀のそれをそのまま引用したものである。^⑪以上のことから、慧忠の「即心是佛」に關する南方禪批判は、必ずしも馬祖禪を攻撃したものとは限らず、荷澤宗批判でもありうる事が分かる。^⑫

慧忠と禪客との問答で、もう一つ注目されるのは、南方禪の過ちから免れるためには、陰入界を觀ずることによつて、「無相」を體認せよ、という指示である。智顗の『摩訶止觀』において、十乘觀法が正修行として定立されており、この十乘觀法の根本をなすのが、「陰入界」（陰入境界）にはかならない。十乘觀法は、觀法の對境として十種の境（十境）を持つが、陰入境界以外は、觀行の状況に應じて生起したりしなかったりするもので、必ずしもつねに觀じねばならぬものではない。

もちろん、『摩訶止觀』の複雑な體系的觀法と、慧忠の簡単な指示とは、大きな逕庭があるが、智顗の師である慧思の表現は、さほど體系化されておらず、より慧忠のそれに近いものがある。たとえば、『諸法無諍三昧法門』卷下において、慧思は次のように言っている。

復觀身内、都不見心。復觀身外、亦無心相。復觀中間、無有相貌。復作是念、心息既無、我今此身從何生。如是觀時、都無生處。但從貪愛虛妄念起。復觀貪愛妄念之心、畢竟空寂、無生無滅。即知此身化生不實。頭等六分色如空影、如虛薄雲、入息氣出息氣、如空微風。如是觀時、影雲微風、皆悉空寂、無斷無無常、無生無滅、無相無貌、無名無字。既無生死、亦無涅槃、一相無相。一切衆生、亦復如是。（大正四六・六三三頁a）

「常に以えらく、へ思大師（南嶽慧思）言うことあり、若し道を得んと欲すれば、衡嶽・武當なり」（『宋高僧傳』大正五

○・七六三頁a) と言い、ついに奏上して武當山と白崖山に寺を設けた、と言うほど、慧忠は慧思を崇敬していたから、その禪風においても、慧思の影響を受けた可能性は十分あり、「陰入界」云々の指示も、こうした影響の痕跡が自然に露出したと見ることもできよう。

慧忠が「汝壞身心相耶」とか「汝壞世間相耶」というのは、たとえば『維摩經』弟子品に、「若須菩提、不斷姪怒癡亦不與俱、不壞於身而隨一相、不滅癡愛起於解脫、以五逆相而得解脫。亦不解不縛。不見四諦非不見諦、非得果非不得果、非凡夫非離凡夫法、非聖人非不聖人、雖成就一切法而離諸法相、乃可取食」(大正一四・五四〇頁b) というのは踏まえたものであり、慧忠獨自というより、禪宗には普通に見られる思想である。

以上、「祖堂集」と『傳燈錄』によって、「南方禪客」とのかなり長い問答を見てきたのであるが、慧忠と禪客との問答が、終始一貫して、「佛性問答」であつたことに、あらためて注意したい。佛性というものが、當時、いかに注目を浴びた話題であつたか、およそ一家をなすものなら、「佛性」に對して一家言を有していなければならない状況にあつた。すでに隋代に、吉藏が無情佛性説に言及しており、唐代に入つてからは、天台の湛然が、無情佛性説を強力に唱道した。湛然は、神會より十年ほど先輩であり、天台の再興者として、大きな影響力を持っており、禪に與えた影響も少なからぬものがあつたから、神會は、いわば「無情佛性説」の思想潮流のなかで、自らの活動を展開せざるをえなかつた。

牛頭宗は、吉藏以來の三論思想の基盤の上に立つ實踐集團であることから、湛然の主張する「無情佛性説」についても、ほとんど抵抗なく許容することができたと思われる。實際、『絶觀論』や『神會錄』の牛頭袁禪師の言動などから、牛頭宗が「無情佛性説」に立っていたことは、まず間違いない。これに對し、神會はこの湛然に代表される思想潮流に對立し、あくまでも「無情非佛性説」を採つたが、これは同じ慧能の門下とされてきた、慧忠の立場と正面衝突する。

慧能自身の佛性説が、はたしてどちらの立場のものであつたか、現在のところ知りようがないが、佛性という基本的問題において、同門の弟子同士が對立するのは、少しひつかかるところである。神會を通してしか、慧能の思想を知り得ないところに問

題があるが、かりに神會が慧能の佛性思想を正しく繼承するものだとなると、慧忠の無情佛性説は、明らかに異端である。吉藏の佛性説は、「無得正觀」を根本的立場とするもので、無情に佛性があるとするのも、ないとするのも、「非有非無」の絶對的次元を知らしめるための、相對的な方便説に過ぎないが、神會と慧忠の佛性説は、そうしたより高次の佛性を前提とせず、「青翠竹」の偈に對する兩者の態度に見たように、まさに二者擇一で、どちらか一方しか成立しない關係にあった。

慧忠は、佛性説という、最も根本的なところで、自ら慧能一派の「異端」でありながら、他者の「壇經」の改換を批判したのであろうか。もちろん、異端なればこそ、自らの正當を主張して、他を非難する可能性は大いにあるし、同門の争いであればこそ、熾烈を極めるといふことも十分に考えられる。しかし、慧忠の法系に關して、三種の異説があり、しかも燈史にくらべれば、若干の客觀性を持つ『宋高僧傳』が「法を雙峰に受く」とすることから、そもそも慧忠が慧能の門下ではない可能性も強く、神會との佛性説の根本的相違は、これを示唆する一因と考えることもできる。慧忠が慧能門下でなければ、『壇經』改換批判などについても、その意味あいが変わってくることは、すでに觸れたとおりである。

十一 南陽慧忠の禪思想・その五

次に、「南方禪客」との問答以外のもので、目につくものをいくつか取り上げたい。慧忠において、「無情説法」も「身心一如」も、ともに佛性思想の一環として捉えられていることは、「禪客」との問答で見たとおりであるが、この「佛性」に關して、さらに次の問答がある。

王詠門徒、志心問、如何得成佛去。師曰、佛與衆生、一時放却、當處解脫。進曰、如何得相應去。師曰、善惡都莫思量、自

然得見佛性。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六〇頁a）

有僧問、若爲得成佛去。師曰、佛與衆生、一時放却、當處解脫。問、作麼生得相應去。師云、善惡不思、自見佛性。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八四頁）

慧忠の二つの答のうち、後のほうは『壇經』の「不思善、不思惡」を連想させる。ただし、この大庾嶺における恵明と慧能との問答は、敦煌本、大乘寺本、興聖寺本ではごく簡単に、「不思善、不思惡」も見られない。『神會語録』も「能禪師具說正法」というだけであり、『曹谿大師別傳』では、「能大師即爲明禪師傳囑授密言」とするに過ぎない。『宋高僧傳』にも見られない。『祖堂集』、『傳燈錄』には収録されている。

こうしたことから、慧忠が「善惡不思、自見佛性」というとき、必ずしもこの慧明の一段を踏まえたものとすることはできないが、『祖堂集』には、薛簡と慧能との問答として、「中使欲得心要、一切善惡、都莫思量、自然得入心體。湛然常寂、妙用恆沙。時薛簡聞師所說、豁然便悟。禮師數拜曰、弟子今日始知、佛性本自有之」（『祖堂集』卷二・慧能章、四八頁a）^⑧、あるいは『傳心法要』に「六祖云、汝且暫時斂念、善惡都莫思量。明乃稟語。六祖云、不思善不思惡、正當與麼時。還我明上座父母未生時而目來。明於言下忽然默契」（大正四八・三八三頁c）^⑨と言い、また、『百丈廣錄』にも「曹溪云、善惡都莫思量」（『天聖廣燈錄』卷九、禪學叢書之五、中文出版社、一九七五年、四三二頁b）^⑩と言っているから、「善惡不思」という表現が慧能のものとして流傳していったことは、確かである^⑪。

慧忠の後半の答については、以上でおくとして、次に前半の答を見ると、ここに含まれる「當處解脫」という表現は、別の箇所にも見られる。

有時王詠問、如何得解脫。師曰、諸法不相到、當處得解脫。詠曰、若然者即是斷、豈是解脫。師便喝曰、這漢、我向你道不

相到、誰向汝道斷。王詠更無言。（『祖堂集』卷三・慧忠章、五九頁b）

有人問、如何是解脫。師曰、諸法不相到、當處解脫。曰、恁麼即斷去也。師曰、向汝道諸法不相到、斷什麼。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八五頁）

一切の存在が手を觸れることのできない状態、それは斷滅であり、斷見ではないか、と王詠は反問する。一見、そういうふうを受けとられかねない表現ではある。しかし、「當處解脫」という答の共通性から推して、ここで慧忠が「諸法不相到」と言うのは、「善惡不思」を言い換えたものにすぎない。主體の側から表現すれば、「善惡不思」となり、客體の側から表現すれば「諸法不相到」となるに過ぎない。慧忠が「我向你道不相到、誰向汝道斷」と厳しく決めつけるのは、このためである。

「當處解脫」という表現で注目されるのは、保唐寺無住と杜鴻漸との問答に、これが見られることである。

公又問、云何不生、云何不滅、如何得解脫。師曰、見境心不起名不生、不生即不滅。既無生滅、即不被前塵所縛、當處解脫。不生名無念、無念即無縛。無念即無縛、無念即無脫。舉要而言、識心即離念、見性即解脫。離識心見性外、更有法門證無上菩提者、無有是處。（『傳燈錄』卷四・保唐寺無住章、六三頁）

無住は、『傳燈錄』によれば、「初得法於無相大師。乃居南陽白崖山、專務宴寂經累歲」（六三頁）というように、慧忠と同じ白崖山で、多年にわたって修行に勵んでいる。慧忠は七五年寂、無住は七七年寂で、まったく同世代に活躍しており、兩者が無關係であったとは考えにくい。出會ったことはないにしても、互いに相手に對する何らかの情報は持っていたであろう。周知のとおり、無住は「無憶・無念・莫妄」の三句法門で知られており、その徹底したラディカリズムは、ついに一切の儀式・儀軌を排するまでにいたった。慧忠はそれほど過激ではなかったろうが、しかし、心のなかに關する限り、慧忠もまた非常に嚴

しく、一切の觀念を勦滅することを要請した。それは、右の佛性に關する一則にも如實に表れているが、佛性に限らず、法身や佛など、およそ佛教の究極目標として措定されるようなものについては、徹底して撲滅する姿勢を見せている。次はその例である。

帝（肅宗）問、如何は無諍三昧。師曰、檀越踏毘盧頭上行。帝曰、如何是踏毘盧頭上行。師曰、莫認自己清淨法身。（『祖堂集』卷三・慧忠章、五八頁b）

又曰、如何は無諍三昧。師曰、檀越踢毘盧頭上行。曰、此意如何。師曰、莫認自己作清淨法身。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八五頁）

又（志心）問、若爲得證法身耶。云、超毘盧遮那境界。進曰、清淨法身如何超得。師曰、不著佛求。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六〇頁a）

問、若爲得證法身。師曰、越毘盧之境界。曰、清淨法身作麼生得。師曰、不著佛求耳。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八四頁）

この二つは、『宋高僧傳』が「世有執礫水中、若獲瑠璃之寶、掬泡瓶内、謂得摩尼之珠。忠所以訶之止之、不能已矣。故有超毘盧之說、令其不著佛求、越法身之談、俾夫無染正性。豈毘盧之可越、而法身之可超哉」（大正五〇・七六二頁c）として引用している。それだけ、有名になった話なのであろう。次のような否定の例もある。

師問璣供奉、佛是什麼義。對曰、佛是覺義。師曰、佛還會迷也無。對曰、不會迷。師曰、既不會迷、用覺作什麼。無對。供

奉又問、如何是實相義。師曰、將虛底來。對曰、虛底不可得。師曰、虛底尚不可得、問實相作什麼。（『祖堂集』卷三・慧忠章、五九頁b）

一日師問紫璘供奉、佛是什麼義。曰、是覺義。師曰、佛曾迷否。曰、不曾迷。師曰、用覺作麼。供奉無對。又問、如何是實相。師曰、把將虛底來。曰、虛底不可得。師曰、虛底尚不可得、問實相作麼。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八五頁）

『傳燈錄』の慧忠章には、大耳三藏と慧忠との對決が記されている。『祖堂集』には収録されていないが、『淨修禪師讚曰』として、『唐朝國師、大播洪猷、曹溪探日、渭水乘舟、二天請偈、四衆拋籌、法才極瞻、大耳慚著』（『祖堂集』六五頁a、b）とあるから、すでにこの話が存在したことが窺われる。一方、『歷代法寶記』には、智詵と三藏婆羅門との對決が記されている。兩者を比較してみよう。

時有西天大耳三藏。到京云、得他心慧眼。帝敕令與國師試驗。三藏纔見師、便禮拜、立于右邊。師問曰、汝得他心通耶。對曰、不敢。師曰、汝道、老僧即今在什麼處。曰、和尚是一國之師、何得却去西川看競渡。師再問、汝道、老僧即今在什麼處。曰、和尚是一國之師、何得却在天津橋上看弄獼獠。師第三問、語亦同前。三藏良久、罔知去處。師叱曰、這野狐精。他心通在什麼處。三藏無對。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八三頁）

則天本請大德、緣西國有三藏婆羅門、則天常偏敬重之。釁南智詵禪師、當有疾思念歸鄉。爲關山阻遠、心有少憂。其邪通婆羅門云、彼與此何殊。禪師何得思鄉。智詵答、三藏何以知之。答云、禪師但試舉意看、無有不知者。詵又云、去也看。想身著俗人衣裳、於西市曹門看望。其三藏云、大德、僧人何得著俗衣、市中而看。詵又云、好。看去也。想身往禪定寺佛圖相輪上立。三藏又云、僧人何得登高而立。詵云、緒迴好好、更看去也。即當處依法想念不生。其三藏於三界內尋看、竟不可得。三藏婆羅門遂生敬仰、頂禮誦足、白和上言、不知唐國有大乘佛法。今自責身心懺悔。（『初期の禪史2 歷代法寶記』禪

の語録三、筑摩書房、昭和五四年、一二九頁)

いずれも皇帝のもとでの対決であること、他心通が主題となっていること、梵僧に「一國の師ともあろう人が」とか「僧である身が」という言い方をさせていること、二回は梵僧の勝利とし、最後に中國側が勝利を収めることなど、偶然とは思えない結構の類似を見せている。則天武后に關して、『歷代法寶記』がいかに大膽な捏造を行なったかを考えると、この梵僧との対決の話も、『歷代法寶記』の編集過程で、慧忠の話を脚色して取り入れた可能性がある。

『歷代法寶記』は、傳衣説など、先行する話を巧みに取り入れ、これを脚色することによって、自派の權威付けを試みようとする傾向があるが、慧忠は無住と全く同時代に活躍し、國師として一つの權威を持っていたことから、この派の初祖智詵を、慧忠に匹敵する權威を持つ人物として描出しようとして、梵僧との対決の一段を脚色したのではないかと思われる。實際、この話は、非常に效率的に、智詵の實力が佛教の本場である印度のそれより上であることを強調し、これによって則天武后が彼を特に重用したことを印象づけることを可能にする。つまり、智詵を權威づけるのに、これほど能率的な話はないのであり、さらにこれが、『歷代法寶記』の最も大きな創作とも言える「傳衣取り替え説」と直結していることを思えば、この話の重要さがよく分かる。實際、梵僧とのこの一段の結果として、則天武后は慧能から取り上げた嗣法の袈裟を、智詵に下賜したとされるのである。次は、一見、何でもない則であるが、よく見ると、なかなか興味深い。

師在黨子谷時、麻谷來。遶師三匝、震錫一下。師曰、既然任摩、何用更見貧道。又震錫一下。師呵曰、這野狐情。(「祖堂集」卷三・慧忠章、五九頁a)

麻谷到參、繞禪牀三匝、於師前振錫而立。師曰、既如是、何用更見貧道。麻谷又振錫。師叱曰、這野狐精出去。(「傳燈錄」卷五・慧忠章、八四頁)

麻谷寶徹は、馬祖の弟子とされており、従って、ここでは馬祖系の禪と慧忠とが一戦を交える形になっている。『祖堂集』には、「師在黨子谷時」として、この問答が南陽白崖山の黨子谷で行なわれたとしている。『宋高僧傳』によれば、慧忠は「雙峰」の法を承けたのち、白崖山にこもり、「居を黨子の林泉に卜」して、四十年、山を下らなかつた。國師として皇帝の尊崇を受けるようになってからも、白崖山に對する思ひは深く、「常に以えらく、へ思大師（南嶽慧思）言うことあり、若し道を得んと欲すれば、衡嶽・武當なり」」（『宋高僧傳』卷九・大正五〇・七六三頁a）といった状態で、ついに奏上して、武當山に太一廷昌寺を置き、白崖山の黨子谷には香嚴長壽寺を置くことを許された。麻谷が參じたとすれば、この白崖山の長壽寺に居したところであろう。

麻谷は、國師として崇敬される相手に對して、相見の挨拶もせず、「遶師三匝、震錫一下」という行動に出るが、これと同様の行動パターンは、すでに慧能と永嘉玄覺との問答に見られる。

其弟僧（玄覺）年當三十一、迤邐往到始興縣曹溪山。恰遇大師上堂、持錫而上、遶禪床三匝而立。六祖問、夫沙門者、具三千威儀八萬細行、行行無虧、名曰沙門。大德從何方而來、生大我慢。對曰、生死事大、無常迅速。六祖曰、何不體取無生、達本無速乎。對曰、體本無生、達即無速。祖曰、子甚得無生之意。對曰、無生豈有意耶。祖曰、無意誰能分別。對曰、分別亦非意。祖曰、如是如是。于時大衆千有餘人、皆大愕然。（『祖堂集』卷三・一宿覺和尚章、七〇頁b）

初到振錫攜瓶、遶祖三匝、卓然而立。祖曰、夫沙門者、具三千威儀、八萬細行。大德自何方而來、生大我慢。師曰、生死事大、無常迅速。祖曰、何不體取無生了無速乎。曰、體即無生、了本無速。祖曰、如是如是。于時大衆無不愕然。（『傳燈錄』卷五・永嘉玄覺章、七七頁）

玄覺が「一宿覺」と呼ばれる因縁となる、有名な一段であるが、史實とは思えない。特に、『祖堂集』は、周囲の無理解のなか、母と姉に孝行を盡くす玄覺の姿を描き、さらに母が亡くなったのちのある日、神策なる禪僧が寺にやってきたのを、姉が「何とかして、お茶に呼べないか」と言い、玄覺が澁る神策を口説きおとして、三人で茶話をするうち、神策は玄覺が常人ならぬ雰圍氣を持っていることに氣づき、ついに慧能のもとに參することを勧め、意を決した玄覺が、身邊整理をしたあと、三十一歳で慧能のもとに參じたという、周到な傳説的設定がなされており、そのあとに續くのが、この一段であり、一連の傳説化の一環をなしていることが明らかである。

玄覺も、また、慧忠と同様、傳説化の対象となるだけの力量と名聲を、當時、持っていたことが窺われるのであるが、それはもっぱら天台的な素養に基づくものであったと推定される。實際、『傳燈錄』のほうでは、『祖堂集』のような因縁話は収録せず、そのかわりに、「卅歳出家遍探三藏、精天台止觀圓妙法門、於四威儀中、常冥禪觀。後因左谿朗禪師激勵、與東陽策禪師、同詣曹谿」（七七頁）としている。すなわち、『傳燈錄』では、玄覺は、廣範な教學的知識を備え、天台止觀を根本とする禪者であったことになる。

『宋高僧傳』には、「弟子、惠操・惠特・等慈・玄寂、皆傳師之法、爲時所推」（大正五〇・七五八頁b）と言い、玄覺には少なくとも惠操、惠特、等慈、玄寂といった嗣法の弟子が存在し、それぞれその時代には重きをなしたことが知られるが、これらの弟子たちは、燈史には全く見えない。この意味では、玄覺は慧忠よりもさらに徹底して、その實體の分からぬ人物であり、慧能門下に組み入れたのが誰なのかも、全く分からない。慧忠の法系説に三つあったように、玄覺にしても、法系に疑義を抱かせる記述がないわけではない。『宋高僧傳』には、「神秀の門庭に退く征きて、法を問うが若きに至る。然れども、終に心を曹谿に得たり」（大正五〇・七五八頁a）と言い、神秀と關係のあったことを仄かしている。必ずしも北宗系の人物とは限らないが、天台の博識の教學家であり、天台の専門家であることから、當時、朝廷公認の權威であった神秀のもとに參じたことは、十分考えられる。神秀のもとで學んだのち、獨自の路線を歩んだ人物の一人ではないかと思われるが、かなりの勢力を持っていた

ために、その弟子たち、あるいは他の系統の人々によって、ついに慧能の門下に組み入れられたのであろう。

玄覺は天台止觀の専門家であつたが、慧思もまた、『宋高僧傳』に「常に以えらく、思大師」云々と言うことから、南嶽慧思を崇敬すること並々ならぬものがあつたことが窺われる。慧思は、智顗よりもさらに徹底した實踐家であり、その教説も、智顗のそれが巨大な體系となっているのに對して、實踐に即した簡潔さを持っている。慧忠が、智顗よりも慧思のほうに親近感を持つたとしても、不思議ではないほど、慧思には禪宗の禪者に近いものがある。

麻谷との問答のほかに、馬祖との關わりを示すものとして、次のような則がある。

南泉到參。師問、什麼處來。對曰、江西來。師曰、還將得馬師真來否。曰、只這是。師曰、背後底。南泉便休。〔長慶稜云、大似不知。保福展云、幾不到和尚此間。雲居錫云、此二尊者、盡扶背後。只如南泉休去、爲當扶面前扶背後〕。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八四頁）

これも問題のある則で、同じ『傳燈錄』の卷七に、東寺如會（七四四—八二三）と南泉との問答として、著語まで含めて、全く同じものが收録されている。

師問南泉、近離什麼處來。云、江西。師云、將得馬師真來否。泉云、只這是。師云、背後底你。無對。〔長慶代云、大似不知。保福云、幾不到和尚此間。雲居錫云、此二尊者盡扶背後。只如南泉休去、爲當扶面前扶背後〕。（『傳燈錄』卷七・湖南東寺如會章、一二二頁）

『祖堂集』の南泉章には、この則は見えず、そのかわり、卷十一の保福章に、やはり如會の問答として、言及されている。

因舉、東寺問、近離什麼處。云、近離江西。東寺云、還將得馬師真來不。對云、只這箇是。云、背後底。師代云、泊不到此間。招慶云、太似不知。（『祖堂集』卷一一・保福章、二二二頁a）

南泉の略歴について、『宋高僧傳』、『祖堂集』、『傳燈錄』を見ると、次のようになる。

釋普願。俗姓王。鄭州新鄭人也。其宗嗣於江西大寂。大寂師南嶽觀音讓。讓則曹溪之冢子也。於願爲大父。其高曾可知也。則南泉之禪有自來矣。願在孕、母不喜葷血。至德二年、跪請於父母乞出家。脫然有去羈鞅之色。乃投密縣大隗山大慧禪師受業。苦節篤勵、胼胝皸瘵、不敢爲身主。其師異之。大歷十二年、願春秋三十矣。詣嵩山會善寺鬻律師受具。習相部舊章、究毘尼篇聚之學。後遊講肆、上楞伽頂、入華嚴海會。挾中百門觀之關鑰、領玄機於疏論之外。當其鋒者、皆旗靡轍亂。（『宋高僧傳』卷一一・南泉普願傳、大正五〇・七七四頁c）

南泉和尚嗣馬大師。在池州。師諱普願。姓王。新鄭人也。母孕之時。不喜葷血。至德二年。投密縣大隗山大慧禪師受業。後參大寂。密掌靈符。（『祖堂集』卷一六・南泉章、二九七頁a）

池州南泉普願禪師者。鄭州新鄭人也。姓王氏。唐至德二年、依大隗山大慧禪師受業。三十、詣嵩嶽受戒。初習相部舊章、究毘尼篇聚。次遊諸講肆、歷聽楞伽華嚴、入中百門觀、精練玄義。後扣大寂之室、頓然忘筌、得遊戲三昧。（『傳燈錄』卷八・南泉章、一一七頁）

『宋高僧傳』、『祖堂集』でははっきりしないが、『傳燈錄』によれば、南泉が馬祖に投じたのは三十歳以後であり、南泉の生まれたのは七四八年であるから、慧忠の没した七七五年以降であることになる。こうしたことを考えると、慧忠と南泉の間答

とするのは無理で、如會のものが、なぜか慧忠のものとして編入されたことになる。慧忠には、假託された話の可能性があることは、再三注意したことであるが、如會の問答が慧忠のものとなれ、同じ『傳燈錄』に混在するのは、こうした傾向の一端を示すものであろうか。

馬祖と関連のある則は、もう一つ、『祖堂集』にある。

伏牛和尚、與馬大士、送書到師處。師問、馬師說何法示人。對曰、即心即佛。師曰、是什麼語話。又問、更有什麼言說。對曰、非心非佛、亦曰、不是心不是佛不是物。師笑曰、猶較些子。伏牛却問、未審此間如何。師曰、三點如流水、曲似刈禾鎌。後有人舉似仰山。仰山云、水中半月現。又曰、三點長流水、身似魚龍衣。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六四頁b）

慧忠と仰山は、いずれも字謎で答えているが、意味するところはいずれも「心」である。すなわち、馬祖が「心」から「佛」へ、さらにその否定へと狂奔するのを、慧忠は抑下し、原點である「心」へと回歸しているように見える。あくまでも「心」を中心に据え、そこから妙に動かないことだ、というのである。

馬祖の「即心即佛」に對して、慧忠は「是什麼語話」とにべもないが、慧忠自身、同様の「即心是佛」という表現を使っており、禪客との問答で、禪客がこの點を突いたことは、すでに前節で見たとおりである。

慧忠自身の「即心是佛」については、次のような問答がある。

問、阿那个是佛。師曰、即心即佛。進曰、心有煩惱、如何是佛。師曰、煩惱性自離。進曰、豈不斷煩惱耶。師曰、斷煩惱是聲聞緣覺。若見煩惱不生、名大涅槃。（『祖堂集』卷三・慧忠章、六〇頁a）

問、阿那箇是佛。師曰、即心是佛。曰、心有煩惱否。師曰、煩惱性自離。曰、豈不斷耶。師曰、斷煩惱者、即名二乘。煩惱

不生、名大涅槃。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八四頁）

先に王詠が「解脱」について問うのに、「諸法不相到、當處得解脱」と答え、王詠がこれは「斷」ではないか、と反問するの
に對して、「我向你道不相到、誰向汝道斷」と一蹴するのを見たが、ここでも「斷」という發想に對して、「二乘」と決めつけ
ている。「諸法不相到」は「善惡不思」を意味するものであったが、煩惱についても、また、同様の姿勢が保持されていること
が分かる。要するに、一切の價值觀念を設定しなければ、煩惱は發生する餘地がなくなるのであり、佛を目指して、煩惱を抑壓
し、滅却しようとするのではないのである。

ところで、いま現在の「この心」が、そのまま「佛」であるなら、すでに佛教の究極目標は達成されていることになり、もは
や修行する必要はないであろう。この疑問を問うた則がある。

問、即心是佛、可更修萬行否。師曰、諸聖皆具二嚴、豈撥無因果耶。又曰、我今答汝、窮劫不盡。言多去道遠矣。所以道、
說法有所得、斯則野干鳴、說法無所得、是名師子吼。（『傳燈錄』卷五・慧忠章、八四頁）

「二嚴」とは、智慧莊嚴と福德莊嚴を指す。⁸⁶一般に、菩薩が佛になるためには、智慧を磨いて自己の悟りを完成するための智
行と、種々の善行によつて他を恵み自らの徳を積む福行の兩者が必要であり、特に二種勝行と呼ばれる。福德は利他、智慧は自
利であり、六波羅蜜を始めとして、菩薩一切の行はこれら福德と智慧のいずれかに屬するとされる。また、六度萬行を修してあ
らゆる福德を具足し、法身を顯現するのを福德莊嚴といい、正智見を修して無明を淨盡して、法身を顯現するのを智慧莊嚴とい
う。

宗密の「頓悟漸修」の主張には、保唐宗の過激な「頓悟」の主張に對する警戒と是正の意圖があつたことが指摘されているが、⁸⁷
慧忠もまた、無住と同時代に生き、その過激さをまのあたりにしていたはずで、單なる頓悟に留まらず、「二嚴」の具足を主張

した背景には、宗密と同様の意圖が働いていたのかもしれない。