

①『祖堂集』には、耽源和尚と言うだけで、法號は分からない。『傳燈録』では、應真（卷五・荷澤神會章）としたり真應（卷一三・耽源山真應章）としたりしている。

②柳田聖山『初期禪宗史書の研究』「第一章 問題の所在」（法藏館、昭和四二年）。

③鎌田茂雄『中華傳心地禪門師資承襲圖』（禪の語録九、筑摩書房、昭和四六年、二六七頁）。

④柳田聖山『初期の禪史1・楞伽師資記』（禪の語録二、筑摩書房、昭和四六年、一四〇頁、一二二頁）。

⑤『神會和尚遺集』（胡適紀念館、一九八二年、一三三頁）。

⑥『神會和尚遺集』（胡適紀念館、一九八二年、一五一頁）。

⑦法沖がすでに自らを「南天竺二乗宗」と呼んでいたことについては、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、昭和四二年、一一八頁―一九九頁）参照。

⑧『宗鏡録』卷九八（大正四八・九四五頁b）。

⑨柳田聖山『初期の禪史1・楞伽師資記』（禪の語録二、筑摩書房、昭和四六年、二〇五頁）。

⑩同右、二四八頁。

⑪同右、二五五頁。

⑫『圓覺大疏鈔』卷三下（續藏一四・二七八頁d）。

⑬この危険を察知し、理念と現実との融和を、馬祖とは別の、伝統的なアプローチで圖ろうとしたのが、圭峯宗密であった。彼の「教禪一致」の發想は、まさにこうした理念先行型のラディカルイズムが持つ自己崩壞の危険を見据えながら構想されたものであり、『圓覺經修證儀』十卷を著わして、坐禪を含む實踐の儀軌を詳細に定めたのも、理念と現実とのバランスを再び回復しようとする試みにはかならなかった。ただ、その方法は、餘りにも傳統の枠組によりすぎ、いわば、新しい酒を、強引に古い皮袋のなかに押し込もうとするものであったために、結局、革新運動としての禪の持つ躍動的力を開花させることはできず、馬祖禪の勃興とともに、その魅力は急速に萎んでしまう運命にあった。

た。宗密が馬祖禪をいかに脅威に感じ、これを敵視していたかは、『禪門師資承襲圖』（石井修道氏の研究によって、「裴休拾遺問」と呼ぶのが本来であると指摘されるにいたったが、ここでは便宜的に傳統的な呼稱に従う）の記述に明らかである。

『禪源諸詮集都序』では、荷澤宗と洪州宗の記述にあたつて、露骨な評價は避けて、極力平靜を装つてはいるが、それでも、「又有問曰、禪門要旨無是非、塗割怨親不嗔不喜。何以南能北秀水火之嫌、荷澤洪州參商之隙」（大正四八・四〇一頁a）という設問のなかに、自ずから荷澤宗に對する最大の脅威としての洪州宗という意識が、如實に表れている。宗密にとつて、それは南宗北宗の對立にも匹敵するものであった。

宗密は、こうした對立は、表面上のもので、本質的には對立はありえず、これを會通することができるとして、『禪源諸詮集都序』の内容を展開するのであるが、そうした會通は、あくまでも宗密の佛教觀を中心として、そこに洪州宗なり荷澤宗なりを位置付けるものであり、そうすることによつて、洪州宗の本質的革新性は、隱蔽されざるをえなかつた。宗密は洪州宗を自らの體系のなかに分類し、位置付けることで、自らを納得させ、また、裴休にも納得させようとしたのであるが、こうした宗密の分類評價をよそに、洪州宗は独自のやりかたで禪の革新性を全面的に開花させることに成功し、急速にその勢力を伸ばしていった。傳統的な發想に餘りにも深くはまりこんでいた宗密には、馬祖禪が達成した全く新しい形でのバランス回復と、そこから生まれる躍動性の祕密は、結局、見て取ることができなかったのである。

⑭石頭禪もまた、後代に展開しうる安定性を持っていたことは事實であるが、石頭禪と馬祖禪とは密接な交流關係にあり、互いに影響を與へあつたことが推定される。この意味で、ここでは馬祖禪と石頭禪をあえて區別せず、石頭禪を含めて、馬祖禪によつて代表させることにしておくことにする。

⑮こんなものが佛教の修行の手段になるとは、それまで、誰も思わなかつた。それは、全く日常的な行爲に過ぎないものであり、特別な修行を要さないものだからである。従つて、從來的な意味では、馬祖は全く方便を使つてないことになる。

⑯忽滑谷快天『禪學思想史』上卷（玄黃社、大正一四年、四三〇—四三五頁）。

⑰『祖庭事苑』には、次のように言う。「圓相之作、始於南陽國師、付授侍者耽源。源承讖記、傳于仰山。今遂目爲滄仰家風」。また、「人天眼目」にも、次のように言っている。「圓相之作、始於南陽忠國。師以授侍者耽源、源承讖記、傳於仰山。遂目爲滄仰宗風」。全體に、「祖庭事苑」の圓相に関する記述と、「人天眼目」の「圓相因起」の部分とは偶然とは考えられない一致を示しており、年代的に見て、

『人天眼目』は「祖庭事苑」を踏襲したものと思われる。

⑱ 宇井伯壽『禪宗史研究』岩波書店、昭和一七年、一五〇頁。

⑲ 宇井伯壽『第二禪宗史研究』岩波書店、昭和一六年、二八一頁。

⑳ 「鎮府有塔、記云、師得七百甲子歟」（『趙州錄』續藏二一八・一五二頁c）。「唐乾寧四年十一月二日、右脇而寂。壽一百二十」（『景德傳燈錄』一五七頁）

㉑ 「禪師武德八年乙酉受具於天宮、至是年丙午復終於此寺、蓋僧臘八十矣。生於隋末、百有餘歲、未嘗自言、故人莫審其數也」（『荊州玉泉寺大通禪師碑銘』『唐文粹』卷六十四）。「神秀自らは曾て齡をいはなかつたといふが、まさしく百一歳になるであらう。單に百有餘歳といふのは明確でなかつた爲に數字を出さないのみである」（『禪宗史研究』一四七頁）

㉒ 「宋高僧傳」に名前が見える者に千福寺志誠、光宅寺智德、香嚴寺主道密等がある。（大正五〇・七六三頁b）

㉓ 「佛所行讚」に言う、「所生の殊勝の子は、必ず世間の救いと爲らん。惟だ此の上士の身、金色の妙なる光明、是の如き殊勝の相は、必ず等正覺を成じん。若し世間を樂わしむれば、必ず轉輪王と作り、普く大地の主と爲りて勇猛に正法もて治め、四天下を王領し、一切王を統御せん」（大正四・二頁a）

㉔ 「舉國師云、語漸也返常合道、論頓也不留朕跡。師云、拈槌豎拂彈指時節、皆檢點來、也未是無朕跡」（『雲門廣錄』大正四七・五五八頁c）

㉕ ただし、あとで見るように、「傳燈錄」ではさらに「小師（耽源）不對」となっており、耽源のほうが敗退したことを示している。

㉖ 「牛」を水牯牛と見ることもできるが、解釋が非常に難しくなるので、ここでは『法華經』の「白牛」と見ておく。

㉗ 耽源問師、百年後忽有入問極則事、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』五八頁b）。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』五八頁b）

㉘ 「垂足」について、少しその意味を考える必要がある。

以長慶四年六月、告門人曰、備沐浴、吾將欲行矣。乃戴笠策杖入履、垂一足、未及地而卒。春秋八十六。膳部員外郎劉軻、撰碑紀德焉。敕

諡智通禪師。塔號妙覺。（『宋高僧傳』卷一一・唐南陽丹霞山天然傳、大正五〇・七七三頁c）

師以長慶三年癸卯歲六月二十三日、告門人令備湯、沐訖云、吾將行矣。乃戴笠子策杖入履、垂一足、未至地而逝。春秋八十六。敕諡智通大師妙覺之塔。劉軻撰碑文。（『祖堂集』卷四・丹霞章、八四頁a）

「垂足」がどのような動作を指すか、これによって大體の見當がつくであろう。すなわち、足を踏み出すような動作である。そうして、これは、「死」と結び付いていのではないか、という豫想もできる。つまり、「死」へと一歩踏み出すことが、「垂足」ではないか、という豫想である。

終年六十五。臨逝說偈曰、不用剃頭、不須澡浴、一堆猛炎、千足萬足。偈終、垂一足而逝。（『宋高僧傳』卷一七・唐南嶽七賢臺寺玄泰傳、大正五〇・八一八頁a）

師來晨遷化。今日竝無僧到、自出口、喚得一人、令備香薪於山所訖、被衣而坐。……又曰。不用剃頭。不用澡浴。一堆猛火。千足萬足。偈畢。垂一足而逝。（『祖堂集』卷九・南嶽玄泰章、一八四頁b—一八五頁a）

遺偈の内容は、「永遠の旅立ちに際して、剃頭し澡浴して、身を清める必要などない。火葬のために積み上げられた一山の薪が燃え上がれば、一切の汚れは消滅し、一瞬のうちに遙か彼方へと旅立つのだから」というような意味であろう。そして、旅立ちへと、一歩踏み出した途端、逝去したのであった。この「垂足」も、先の丹霞の場合と同様であることが分かる。

至明年正月二十八日、州民競入山瞻禮。師身無恙、參問如常。至二月一日、州主率諸官、同至山、偵伺經宵、院中如市。二日、師齋罷、上堂辭衆。時有圓應長老、出衆作禮、問曰、雲愁霧慘、大衆嗚呼。請賜一言、未在告別。師垂一足。應曰、法鏡不臨於此土、寶月又照於何方。師曰、非君境界。應曰、恁麼即漚生漚滅還歸水、師去師來是本常。師作噓聲。復有僧問數則語。師皆騰答。然後下座、歸方丈安坐。至亥、時間衆曰、世尊滅度、是何時節。衆曰、二月十五日子時。師曰、吾今日前時前。言訖長往。（『傳燈錄』卷二二・福州林陽山瑞峯院志端章、四四二頁）

志端は、いつもとかわらぬ様子で、人々に遷化する旨を伝える。圓應長老は、これを思い留ませようとして、志端の一言を請うが、志端は「垂足」する。これもまた、死へ一歩を踏み出すこと、すなわち死への旅立ちを示唆するものと見てよいであろう。志端の決意は變わらないという意志表示である。これを受けて、圓應長老が、ここを去って、いったいどこへゆかれるのですか（法鏡不臨於此土、寶月又照於

何方」と問うのに對して、「君に理解できるようなことではない」（非君境界）と志端は答える。にもかかわらず、長老は、「そういうことでしたら、泡沫は生滅して、畢竟、水に歸るのであり、師は生死を去來して、本來常在なのですね」と、佛教學の模範解答のような受け答えをするが、それは實際に「死」を見すえている志端にとつては、「嘘聲」をあげるほかないような、やりきれないものだったであろう。いずれにしても、ここでも、遷化しざらんとする状況において、「垂足」が行なわれていることが分かる。

問、如何得不被諸境界。師垂一足。僧便出鞋。師收起足。僧無語。（『趙州錄』續藏二一八・一五五頁a）

ここでは、「諸の境界」というものが問題になっているが、「境界」のうちで最も深刻なのは、結局「死」であるから、實質的には、ここでも「死」が問題になっていると言つてもよい。趙州が一步踏み出すさまをしたのは、この「境界」を回避するのではなく、逆にそこに入つてゆくことを示唆する。おそらく、趙州は禪床に坐して問を受けていたのであり、そこから踏み出すために、片足を床におろそうとしたのである。僧は、しかし、そこに含まれた象徴的意圖を見抜くことができず、趙州がどこかへ行こうとするのだと思つて、あわてて草鞋を差し出す。相見がすれちがいに終わったことを見て、趙州は足を引っ込める。僧は、ここでようやく、自分の勘違いに氣づく。

師令希遷持書與南嶽讓和尚、曰、汝達書了速迴。吾有箇鋤斧子、與汝住山。遷至彼、未呈書便問、不慕諸聖、不重己靈時如何。讓曰、子問太高生。何不向下問。遷曰、寧可永劫受沈淪、不從諸聖求解脫。讓便休。遷迴至靜居。師問曰、子去未久、送書達否。遷曰、信亦不通、書亦不達。師曰、作麼生。遷舉前話了、却云、發時蒙和尚許箇鋤斧子、便請取。師垂一足。遷禮拜、尋辭往南嶽。（『傳燈錄』卷五・青原行思章、七六頁）

行思が石頭に印可を與える一段である。「汝達書了速迴。吾有箇鋤斧子、與汝住山」と言っているところを見ると、もともと、石頭の仕上がり具合を試すために、懷讓のところへ使いにやったようである。石頭は手紙もわたさず（もともとこれが目的でないことは明らかである）、懷讓と堂々とわたりあい、歸つてくるとその始終を報告して、約束の「鋤斧」をくれと行思に要請する。そこで、行思は「垂足」するのであるが、これはおそらく、「私には、もう立派な後継者ができた。これで思い残すことなく、遷化できる」という暗示ではないかと思われる。そこで、石頭は完全に獨立して、行思のもとを辭し、南嶽へと旅立つことになる。

②⑨『傳燈錄』の玄沙師備章に、次のような問答がある。「問、如何は無縫塔。師曰、這一縫大小」。玄沙は、相手の質問そのものの觀念性を「一縫」として捉えている。「無縫塔」を問う前に、自分の抱えている縫合物に、まず、氣づくことだ、と玄沙は言うのである。あるいは、

『祖堂集』卷一一の惟勁禪師章に言う、「長慶拈問僧、只如祖佛盡迷蹤、成得箇什麼邊事。對云、成得箇佛未出世時事、黑豆未生芽時事。慶云、只如佛未出世時事、黑豆未生芽時事、成得箇什麼邊事。對云、某甲到這裏、舉不得。未審和尚如何。慶云、成得箇痕縫邊事」(二三三頁a)。「佛未出世」「黑豆未生芽」を踏まえて、「痕縫邊事」が一切の觀念想念を絶した状態を指すことは、明らかであろう。

③⑩同様の例は、趙州にも見られる。本書第二部第二章「趙州と『信心銘』」(三八〇頁)参照。

③⑪たとえば、入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山『雪竇頌古』(禪の語録一五、筑摩書房、昭和五六年)の註では、「合同船は難解だが、『古鈔』の一説によると、葬儀の輿。底のない船である」とする。平田高士『碧巖集』(佛典講座二九、大藏出版、昭和五七年)では、「第三句は、影のない木の下に二隻の船を一つにした合同船があるという表現でもって、まったくありえないことを表わしている」という。入矢義高他『碧巖錄』上(岩波文庫、一九九二年)では「不詳。あとの評唱でも自らの解説を巧みに避けている」とする。いずれにしても、「合同船」の意味は、不明のままである。

③⑫浄土における樹の様相(『無量壽經』卷上に見える浄土の「七寶諸樹」のありさまを参照。岩波文庫本、一七四頁以下)。

③⑬『碧巖錄』上、岩波文庫、一三九頁。

③⑭慧忠によれば、こうした「我無果子」というのが、「黃梅」の立場だということになるが、『傳燈錄』には、『祖堂集』には見られない。「無」の強調、特に「無心」を基調とした、注目すべき一段がある。(『傳燈錄』卷二八・慧忠國師語、五七四頁)

常州僧靈覺問曰、發心出家、本擬求佛。未審如何用心即得。師曰、無心可用、即得成佛。

「成佛」と「無心」との関係が、すでに端的に道破されている。以下、かなり長いやりとりが続くが、その根本命題は、この冒頭の一句に盡くされている。

曰、無心可用、阿誰成佛。師曰、無心自成、佛亦無心。

無心と成佛の関係が、ここでより明確にくり返され、「佛」と「無心」とが直結される。以下、佛を「無心」とすることから生じる諸々の難點を相手が質問し、慧忠がこれに答えてゆく。

曰、佛有大不可思議、爲能度衆生。若也無心、阿誰度衆生。師曰、無心是眞度生。若見有生可度者、即是有心、宛然生滅。

第一問は、無心であれば、一體、衆生濟度はどうなるのか、という質問である。答は、無心こそ眞の衆生濟度であり、逆に濟度の對象を見

るのであれば、それは「有心」であり、無常生滅のサイクルのなかに巻き込まれてしまうとする。

曰、今既無心、能仁出世、説許多教迹、豈可虚言。師曰、佛説教亦無心。曰、説法無心、應は無説。師曰、説即無、無即説。

第一の質問は、無心であれば、佛の説教というものはどうなるのか。無心なら、説教はないはずであり、説教するからには有心であるはずである。有心が「宛然生滅」するものであるなら、佛の説教もまた、虚言ではないか、というものである。

これに對して、慧忠は、佛の説教もまた無心であり、説いてそのまま「無」、「無」がそのまま説くことであるとする。

曰、説法無心、造業有心否。師曰、無心即無業、今既有業、心即生滅、何得無心。

第三の質問は、説法することは無心でありうるが、それが業を造れば、有心ということになるのでしょうか、という。答は肯定的で、「無心」であれば造業はありえず、造業があるなら、心は生滅し、「無心」ではありえない、とする。

曰、無心即成佛、和尚即今成佛未。師曰、心尚自無、誰言成佛。若有佛可成、還是有心。有心即有漏、何處得無心。

ここで、再び質問は最初の「無心は成佛である」という基本命題に戻り、質問の方向が少し變わって、慧忠自身が成佛しているかどうかを問う。答は、心すらないのであれば、成佛ということも意味を失い、成ずるべき佛があるなら、それは有心であって、無心ではありえないとする。

曰、既無佛可成、和尚還得佛用否。師曰、心尚自無、用從何有。

第五の質問は、成佛ということさえ存在しないなら、はたして慧忠は佛の働きを持っているのか、という。答は、心すらないのであるから、働きもありえない、とする。

曰、茫然都無、莫落斷見否。師曰、本來無見、阿誰道斷。

第六の質問は、それでは一切が「無」であり、「斷見」に陥るのではないか、という。答は、「無心」であれば、斷見の「見」ということすら、すでに成立しないのであって、「斷」とか「斷」でないとかいう問題の存在する餘地はない、とする。

曰、本來無、莫落空否。師曰、空既是無、隨從何立。

第七の質問は、「無」を「空」に置き換えて、前問と同じ趣旨を問うている。答も前問に準ずる。

曰、能所俱無、忽有人持刀來取命、爲是有是無。師曰、是無。

第七の質問は、「無」「空」という問題を、人が刀を持って命を奪いに來るといふ、具體的な例によつて提示している。一切が「無」であるなら、これも「無」なのか、それとも「有」なのか。答は、「無」である。

曰、痛否。師曰、痛亦無。

第八の質問は、前問を受けて、さらに具體的に聞いてゆく。刀で切られれば、痛いかどうか。慧忠の答は徹底しており、痛みもまた「ない」といふ。

曰、痛既無、死後生何道。師曰、無死無生亦無道。

第九の質問は、「痛み」から、「死後」へと展開している。刀で切られて死んだら、どの世界に生まれ変わるか。すなわち、ここには輪廻轉生が前提となつてゐる。慧忠の答は、死も生も、さらには生まれ変わるべき世界もない、とする。

曰、既得無物自在、饑寒所逼、若爲用心。師曰、饑即喫飯、寒即著衣。

第十の質問は、生死について深刻な日常的問題である、「飢え」や「寒さ」の問題に及んでいる。一切のものが「無」であり、自在であるなら、こうした「饑寒」にはどう對處すればよいのか、ということである。慧忠の答は、「飢えれば飯を食ひ、寒ければ服を着る」である。

曰、知饑知寒、應是有心。師曰、我問汝有心、心作何體段。曰、心無體段。師曰、汝既知無體段、即是本來無心、何得言有。

第十一の質問は、飢えや寒さを知るのであれば、それは「有心」でなければならぬ、という。これに對し、慧忠は反問し、「心にはどのような形があるのか」と問う。心に形はないという答にかぶせて、形がないのであれば、もともと「心はない」のであり、「ある」といふことはできない、とする。

曰、山中逢見虎狼、如何用心。師曰、見如不見、來如不來、彼即無心、惡獸不能加害。

第十二の質問は、虎や狼といった猛獸と遭遇した場合の危険を、どのように處理すればよいか、という問題である。答は、「無心」であれば、見てもあたかも見ないようであり、來てもあたかも來ないようであり、猛獸も害を加えることはできない、とする。

問答はここから少し方向を變えながら、まだ續くが、以上によつて、慧忠がいかに「無心」を強調し、これを至上のものとしてゐるかは、これ以上贅言を要さないほど明らかであろう。敦煌出土の『無心論』は、冒頭から末尾まで、「無心」をテーマとして、一貫した展開を見せる特異な文獻であるが、ここに見られる慧忠と靈覺との問答は、『無心論』に匹敵する一貫性を持った「無心問答」を展開しており、

『無心論』との関連が氣になる。『無心論』を踏まえて、慧忠の無心問答が行なわれた（あるいは作られた）のか、それともその逆なのか、あるいは特に相互の関連性なく、箇々獨立して成立したのか、いずれにしても、慧忠の「無心」の強調は非常に徹底したものであり、特筆すべきものである。

「無心」の重視は、牛頭宗の書とされる『絶観論』にも見られ、『無心論』と『絶観論』とは、從來ほとんど同視されるほどであり、『無心論』もまた牛頭系のものであろうと推定されているが、「無心」の重視が牛頭系に顯著に見られるものであるとすれば、以上に見た慧忠の「無心」説は、再び彼と牛頭系との近親性を示唆することになる。

これと関連して、『傳燈録』にのみ収録され、『祖堂集』には見られないこの慧忠の「無心」の重視を、慧忠自身の説と見るか、それとも慧忠に假託したものと見るかも、また、一つの重要な問題である。それは、「無心」の重視が、禪宗内部において、どのように展開していったかという、より一般的な問題と密接に関連している。中國佛教において「無心」という概念がどのような展開をしたか、その一端については、第一部第二章「無心の周邊」（一四七頁）で考察した。そのなかで、『無心論』についても少し言及したので、参照されたい。

③⑤『洞山録』では、次のように、歸宗ではなく、馬祖のために齋を設けることになっており、また、「因此名播天下、呼爲作家也」という一文もない。

師遊方首謁南泉、值馬祖諱辰修齋。泉問衆曰、來日設馬祖齋。未審馬祖還來否。衆皆無對。師乃出對曰、待有伴即來。泉曰、此子雖後生、甚堪彫琢。師曰、和尚莫厭良爲賤。（『洞山録』大正四七・五〇七頁b）

師である馬祖のために齋を設けることも、もちろん考えられないことではないが、それよりも南泉と「同行すること二十年」（『祖堂集』卷一六・南泉章、三〇〇頁a）と言われ、多年にわたって苦樂をともにし、心膽を照らしあつた仲の歸宗のほうが、話はより切實味を帯びるように思われる。

③⑥柳田聖山『禪語録』（世界の名著三、中央公論社、昭和四九年、二九二頁）の註を参照。

③⑦耽源の師、慧忠は、かつて他心通を得たというインドの大耳三藏と對決しなければならなかった。『傳燈録』によれば、その状況は、おおよそ次のようなものであった。

時有大耳三藏到京、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猴。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）

これに續く仰山の著語によれば、「前兩度は涉境心、後入自受用三昧、所以不見」ということであり、他心通は「自受用三昧」は把握できないが、「涉境心」なら捉えることができ、現在、存在する場所を知ることができる。この世界に歸ってくるには、「自受用三昧」から出て、「涉境」する必要がある。従って、「他心通」によって、歸ってくるかどうかは、把握できるはずである。耽源が「未具他心」というのは、これを踏まえたものであろう。

③⑧ 同じく『祖堂集』に、滄山が仰山と同じ質問をする則が見られる。

滄山提物問仰山、正與摩時作麼生。仰山云、和尚還見麼。滄山不肯。却教仰山問正與摩時作麼生。師云、正與摩時、亦無作麼生。師却云、與摩道亦不得。從此而休。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇七頁b）

仰山の最初の答、「和尚還見麼」は、耽源に答えた「正與摩時、向什麼處見渠」と同一線上にあるが、これを滄山が認めないところが注目される。つまり、耽源よりも、滄山のほうが上であることが、暗にほのめかされている。則の内容自體は、別にどうということはなく、互いにより過激に、「それも存在しない」と、相手の立場を奪う應酬になっているだけである。

③⑨ この意味で、宗密が初期禪宗を分類し、教宗に對應させたのも、根據のないことではない。鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』（禪の語録九、筑摩書房、昭和四六年、八五頁）参照。

④⑩ 田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』（大東出版社、昭和五八年）の第四節「初期禪宗と密教」参照。

④⑪ 十一面觀音が『十一面經』に基づくのに對し、十二面觀音には、典據となる經典が存在しない。『織田佛教大辭典』によれば、「是れ詰大士等の化現なり」と言い、『佛祖通載』卷九の次の部分を引いている。「梁武令僧繇寫詰公像、公以指勢面門、分披出十二面觀音妙相」（『織田佛教大辭典』九三七頁c）。しかし、大正大藏經所收の『佛祖歷代通載』では、この部分、「嘗詔畫工張僧繇寫誌像。僧繇下筆、輒不自定、既而以指釐面門分披、出十二面觀音。妙相殊麗、或慈或威。僧繇竟不能寫」（大正四九・五四四頁b）となっている。要するに、これは寶誌和尚に關するエピソードであり、『織田佛教大辭典』の「詰公」は誌公が正しい。十二面觀音に關する話は、『祖堂集』の米和尚

章にもみえ、臨濟が米和尚に本則と同じ質問をしている。

臨濟問師、十二面觀音、豈不是聖。師云、是也。作麼生是本來面。臨濟一擲。（『祖堂集』卷二〇・米和尚章、三八二頁a）

④②無情說法と身心一如の關係については、本書第二部第四章「雲門と慧忠」において論じたので、参照されたい。

④③『祖堂集』と『傳燈錄』では、順序を含めて、かなり違いがある。ここでは『祖堂集』をもとにして、これに對應する『傳燈錄』の部分を併記することにする。

④④「如菩薩地盡、滿足方便、一念相應、覺心初起、心無初相。以遠離微細念故、得見心性、心即常住、名究竟覺。是故修多羅說、若有衆生能觀無念者、則爲向佛智故。又心起者、無有初相可知、而言知初相者、即謂無念」（『大乘起信論』大正三三・五七六頁b）

④⑤「所言覺義者、謂心體離念。離念相者、等虚空界、無所不遍、法界一相、即是如來平等法身。依此法身、說名本覺。何以故。本覺義者對始覺義說。以始覺者即同本覺。始覺義者、依本覺故而有不覺。依不覺故說有始覺。又以覺心源故、名究竟覺。不覺心源故、非究竟覺」（『大乘起信論』大正三三・五七六頁b）。「起信論」は「離念の相は虚空界に等しく、遍からざる所なく、法界は一相にして即ち是れ如來の平等法身なり。此の法身に依りて、説いて本覺と名く」というが、この「本覺」が保證されていなければ、「頓悟」はありえない。我々は本來的に覺醒の状態にある（本覺）からこそ、いついかなるときにも覺醒すること（始覺）が可能なのであって、そうでなければ、必然的に、覺醒を達成するためにはさまざまな階梯を踏み、それを新たに作り出さなければならぬ。しかし、存在していないものを、新たに創出するとなれば、それは成功するかどうかすら分からない。ましてや、「頓悟」など、論外である。覺醒状態は、すでに達成されており、それは、心の本質そのものである、と「起信論」は考える。それが心の本質であるからこそ、非本質的な妄念を取り除きさえすれば、覺醒が達成される。達成されるというより、本來的な状態に戻るといったほうがよい。禪者たちが「歸根得旨」といい、「返本還源」というのは、こうした發想を踏まえてのことである。

④⑥曇無讖譯『大般涅槃經』卷三七（大正二二・五八一頁a）。

④⑦水と氷によって佛と衆生ないし佛性と妄心を譬えるのは、『楞伽師資記』の淨覺序にも見える。

眞如妙體、不離生死之中、聖道玄微、還在色身之内。色身清淨、寄住煩惱之間、生死性眞、權在涅槃之處。故知衆生與佛、性本共同、以水況氷、體何有異。氷由質礙、喻衆生之繫縛、水性虛通、等佛性之圓淨。（大正八五・一二八三頁b）

④冒頭からここまでの問答は、慧能の弟子とされる江西志徹と慧能との問答によく似た結構になっている。比較のために、兩者を併記しよう。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。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a）

弟子嘗覽涅槃經、未曉常無常義。乞和尚慈悲、略爲宣說。祖曰、無常者即佛性也。有常者即善惡一切諸法分別心也。曰、和尚所說、大違經文也。祖曰、吾傳佛心印、安敢違於佛經。曰、經說佛性是常、和尚却言無常。善惡諸法乃至菩提心、皆是無常。和尚却言是常。此即相違、今學人轉加疑惑。祖曰、涅槃經吾昔者聽尼無盡藏讀誦一徧、便爲講說、無一字一義不合經文。乃至爲汝、終無二說。曰、學人識量淺昧、願和尚委曲開示。祖曰、汝知否、佛性若常、更說什麼善惡諸法、乃至窮劫、無有一人發菩提心者。故吾說無常。正是佛說眞常之道也。又一切諸法若無常者、即物物皆有自性、容受生死、而眞常性有不徧之處。故吾說常者、正是佛說眞無常義也。佛比爲凡夫外道執於邪常、諸二乘人、於常計無常、共成八倒、故於涅槃了義教中、破彼偏見而顯說眞常眞我眞淨。汝今依言背義、以斷滅無常、及確定死常而錯解佛之圓妙最後微言。縱覽千徧、有何所益。（『傳燈錄』卷五・江西志徹章、七二頁）

いずれも「佛性」をテーマとしたものであり、「古佛心」に「牆壁瓦礫」、「佛性」に「無常」というように、對立するものによって逆的に答えているところに、第一の共通点がある。次に、これに對する答がいずれも、「與經太相違」「大違經文也」となっており、その經として、『涅槃經』が引用される。そして、最後に「汝自違經、吾不違也」「汝今依言背義」云々と締めくくるところも、共通している。内容的には、慧忠のほうは「無情佛性」であり、志徹のほうは「無常佛性」であり、論理の展開は異なっているが、問答を演出する枠組そのものは、よく似ている。志徹の問答は、『壇經』にもほとんど同じ形で収録されているが、敦煌本・大乘寺本・興聖寺本といった、比較的古い形を傳えているとされる諸本には見られず、徳異本、宗寶本などにのみ見られるものであることを勘案すれば、志徹の問答の成立に、慧忠の一段の影響があつた可能性も否定できない。

④鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』（東京大學出版會、一九六五年）に、「非情佛性説の形成過程」として、無情佛性説の展開について論じられており（四三四頁）、参考になるが、問題點もかなりある。たとえば、「北宗禪系統の禪者によって著わされた、『少室六門』のなかの『悟性論』には、『一心』について、是知三界生滅、萬法有無、皆由一心、凡言一心者、似破瓦石竹木無情之物とあって、『一心』は、瓦石竹木などの無情物を破するに似ていると述べ、『一心』の絶對性を強調し、無情物よりも、『一心』の優位を強調した」というが（四三七頁）、原典の前後の文脈を検討すれば、そういう意味ではないことが分かる。

若一念心生、即入三界、一念心滅、即出三界。是知、三界生滅、萬法有無、皆由一心。凡言一心者、似破瓦石竹木無情之物、若知心是假名、無有實體、即知自寂之心、亦是非有、亦是非無。何以故。凡夫一向生心、名爲有、小乘一向滅心、名爲無。菩薩與佛、未曾生心、未曾滅心、名爲非有非無心。非有非無心、此名爲中道。是知、將心學法、則心法俱迷。不將心學法、則心法俱悟。（『悟性論』大正四八・三七一頁a）

ここでは、萬法が一心によるという主張を受けて、すべてが一法（一心）によると言えば、あたかも瓦石竹木などの無情佛を排除しているように見えるが、「一心」というその心も、假名であつて、實體のないものであると分かれば、自らの心というものも有でもなく無でもないと分かる、というのである。そして、凡夫はひたすらに心を生じて「有」の次元に滞り、小乗の人々はひたすらに心を滅して「無」の次元に滞るが、菩薩と佛は、心を生じたこともなく、滅したこともなく、これを「有でも無でもない心」と言い、中道と名付けるのである、と續き、「このゆえに、心を固定的實體と考へて法を學ぼうとすると、心も法もともに迷い、心を固定的實體とせず法を學べば、心も法もともに悟るのである」と結ぶ。つまり、ここで強調されているのは、萬法は「一心」によると言い、「心」を残して、無情物を排するようには見えるが、「一心」というものもまた、實體なく、有とも無とも呼べない、ということであつて、決して無情物に對する「一心」の優位などというものではない。「無情物」も「一心」も、ともに「空」であり、「非有非無」であるということを主張しているに過ぎない。また、「禪宗關係のものを見ると、非情に佛性を認めない思想が、比較的多くあらわれている」と言い、「たとえば、禪宗第六祖、慧能の思想をのべた『六祖壇經』では、『涅槃經』の佛性について問答しているが、非情に佛性を認めることについては、何も論ぜられていない」と言うが（四三七頁）、非情の佛性について言及してないからといって、それがそのまま「非情に佛性を認めない思想」であるとは言えない。言えるのは、『壇經』には非情佛性説に對する言及がない、ということだけであつて、「非情佛性説を認めない」という、より強い斷

定は不可能である。そう言うためには、『壇經』に非情佛性説を否定する主張を見つけることが必要であって、肯定も否定もしていないものを、「非情に佛性を認めない思想」と呼ぶことはできない。

黄檗希運について引いているのも同様で、「黄檗希運は『心即佛』の考え方から、涅槃性について、諸佛菩薩與一切蠢動含靈、同此大涅槃性、性即是心、心即是佛、佛即是法とのべ、佛性は一切の蠢動含靈、すなわち有情にのみ存することを前提としていた」というが、「有情にのみ」というのは、言いすぎである。ここでは、「諸佛菩薩」と「蠢動含靈」という、高次の存在と低次の存在の對比的表現によつているまでで、はたして黄檗に無情佛性の説があつたかなかつたかは、これだけでは分からないのであつて、黄檗に「非情に佛性を認めない思想」があつたというなら、明確な非情佛性否定の言葉を提示しなければならぬ。

また、「有名な禪の公案となつた『狗子無佛性』の話題が端的に示すように、禪宗の主流は、有情にのみ佛性を考えていたのではないか」（四三八頁）というが、これが「有情にのみ佛性を考えていた」ことの「端的」な證據になると考えるのも、論理的な飛躍がある。「狗子」は有情であり、有情である「狗子」の佛性が、「有名な禪の公案」として「禪宗の主流」となるからには、禪宗の主流は、「有情にのみ佛性を考えていた」はずである、という論理なのであろうが、「狗子無佛性」の話題が盛んに問題にされたからといって、それが「有情にのみ佛性を考えていた」ということにはならない。

「禪宗の主流」と言えるかどうか知らないが、本論で検討している慧忠に無情佛性説、さらには無情説法の主張が見られ、これが洞山に深刻な影響を與えたことは、周知のとおりである。一般に、禪における無情物（たとえば露柱）の取り扱いかたを見れば、無情と有情との間に教家のような區分を設けるのではなく、むしろ有情と無情とが渾然一體と化した世界に禪者たちは闊歩していたことが分かる。そうした世界の創出の初期状態が、たとえば慧忠の無情佛性説、無情説法説であつて、こうしたものが受容され、常識化することによつて、もはやあえて無情佛性説を強調する必要がないほど、有情と無情との融合した禪的世界が展開していったと考えるべきだと思われる。『中國華嚴思想の研究』では、さらに、『楞伽師資記』の弘忍傳の「涅槃經云、一切衆生有佛性、容可説、牆壁瓦石、而非佛性、云何能説法」という一文を引き、「非情の説法を認めるわけであるが、非情が説法するならば、當然に、佛性もなければならぬという説である」（四三八頁）というのはよいとして（引用の原文は弘忍傳ではなく、道信章のものであるという單純なミスはあるが）、續いて、「自然と佛性との平等思想が背景にあるからして、このような疑問が生れてきたのである。五祖弘忍の著書とされる『最上乘論』には、守本真心、妄念不生、我

所心滅、自然與佛、平等無二とあつて、自然と佛との平等思想がのべられているから、弘忍の思想には、非情に佛性を認めることが可能な、自然觀が形成されていたと思われる」というのは、誤りである。弘忍の自然觀がどのようなものであるかはともかく、立論の根據になつた「守本真心、妄念不生、我所心滅、自然與佛、平等無二」の讀みがおかしいからである。この一文は、「自然と佛との平等思想」を述べたものではなくて、「本來の真心を守り、妄念が生ぜず、我所心が滅すれば、おのずからその人は佛と等しくなる」という意味である。同じ誤りは、四六一頁でもくり返され、「また弘忍の著とされる『最上乘論』には、自然と佛とが平等無二であるという。ここに自己と萬物との一體觀があらわれ、無情佛性説や、無情説法説の萌芽があらわれている」というが、これは全く成立しない。

⑤吉藏の「草木成佛説」については本章第九節、また『中國華嚴思想史の研究』（四四二頁）参照。さらに、密教が「草木成佛」を唱えたことが注目される。

⑥常盤大定『佛性の研究』（國書刊行會、一九七三年）に言う、「玄奘三藏は、五姓各別に關する新經論を傳譯せりと雖も、その思想としては、或は猶一乘思想の舊習を保持せるかの形跡あり。支那に於ける幾多の撰述中に於て、堂々として無性説を理論的に主張せるものを、慈恩大師大乘基と爲す」（二四一頁）。「樞要」及び『玄贊』の所説を併せ考ふる時は、慈恩の無性説は、經にては『涅槃』『勝鬘』、論にては『莊嚴』『瑜伽』『善戒』に據れるものにして、その無佛性とは、斷善根にあらず、大悲闡提にあらず、畢竟無性の謂なり」（二四九頁）。

⑦湛然の擧げる十の理由とは、次のようなものである。

一者約身。言佛性者、應具三身。不可獨云有應身性。若具三身、法身許遍、何隔無情。

佛性は、法身、報身、應身の三身に對應するはずで、應身のみ限定されるものではないはずである、と湛然はいう。とすると、佛性は法身の遍在性を持つはずであり、無情にないはずがない、とする。

二者從體。三身相即、無暫離時。既許法身遍一切處、報應未嘗離於法身。況法身處、二身常在。故知三身遍於諸法、何獨法身。法身若遍、尚具三身。何獨法身。

三身は互いに相即關係にあり、暫時も離れることはないから、法身があらゆるところに遍在するとき、そのいたるところで、報身、應身の二身もまた、存在するはずである、という。従つて、法身のみではなく、三身のすべてが、無情を含む一切の存在に遍在するとする。

三約事理。従事則分情與無情、從理則無情非情別。是故情具、無情亦然。

「事象」の立場から見れば、有情と無情を區別することになるが、「理法」の立場から見れば、そうした區別はない。従って、有情に佛性があるなら、無情にもまたある、とする。

四者約土。從迷情故分於依正。從理智故依即是正。如常寂光即法身土、身土相稱、何隔無情。

迷情によるから、依報（無情）と正報（有情）を區別するのであって、理智によるなら、依報はそのまま正報である、という。例として、「常寂光土」を擧げているが、これは天台智顛による四種佛土の四つ目で、究極の佛土を表す。すなわち、それは、「非因非果の理性に約し、妙覺極智の所照を名づけて土となす。常とは即ち法身、寂とは即ち解脱、光とは即ち般若にして、此の三徳不縱不横なるを祕密藏と名づけ、之を諸佛如來遊居の處となすなり」（『望月佛教大辭典』、一九六三頁b）であり、「即ち中道第一義諦眞實究竟の淨土を意味するなり」（同）というものである。

五約教證。教道說有情與非情。證道說故不可分二。

理論門と實踐門に分け、理論的には有情と非情の區別を言うが、實踐の立場から言えば二者は不可分であるとする。

六約眞俗。眞故體一、俗分有無。二而不二、思之可知。

眞諦から言えば、體は一であって、有情と無情の區別はないが、俗諦においては、有情と無情を區別することになる、という。

七約攝屬。一切萬法、攝屬於心、心外無餘、豈復甄隔。但云有情心體皆遍、豈隔草木獨稱無情。

あらゆる存在は、心に包攝され、心のほかには何もなく、有情と無情を分け隔てすることなどできない。従って、有情には心體（佛性）が遍在しているというのであれば、それは草木にも遍在しているはずであって、これらを有情と區別し、「無情」と呼ぶことはできない、とする。

八者因果。從因從迷、執異成隔。從果從悟、佛性恆同。

因位すなわち迷妄状態の立場からは、異質性に執着して、區別を生じるが、果位すなわち覺醒状態の立場からは、佛性は有情無情の區別なく存在するという。

九者隨宜。四句分別、隨順悉檀、説益不同、且分二別。

方便施設のために、その状況、相手の状態に應じて、有情と無情の區別をするのだ、という。

十者隨教。三教云無、圓說遍有。又淨名云、衆生如故、一切法如。如無佛性、理小教權。教權理實、亦非今意。又若論無情、何獨外色、内色亦然。故淨名云、是身無知、如草木瓦礫。若論有情、何獨衆生、一切唯心、是則一塵具足一切衆生佛性、亦具十方諸佛佛性。

藏教、通教、別教の三教については、無情には佛性はない、とするが、圓教では、有情無情を問わず、遍在すると説く、という。佛性がな
いとするのは、理は小、教は權であつて、論外であるが（法相唯識を指す）、教は權、理は實というのも、まだ「無情佛性」という究極的
立場にはいたらない（天台以外を指す）。さらに、無情というなら、外界のものばかりでなく、『維摩經』に「この身は知ることがない、
あたかも草木や瓦礫のように」というように、この身體そのものもまた、「無情」ではないか。有情というなら、「一切は唯だ心である」
というのだから、衆生ばかりに限定するのはおかしいのであつて、一塵でさえ、一切衆生の佛性をそなえ、十方諸佛の佛性をそなえている
はずである、という。

⑤③深浦正文『唯識學研究』上卷（永田文昌堂、一九二九年、二七〇頁）。法相宗の第三祖、智周は、七二三年に没しており、このとき、湛然
はまだ十二歳であつた。「本宗の宗勢は、智周を以て絶え、その後の系統は、尋ぬるに由なく」（同）という状態であつたから、湛然が成
育し、自らの教學を形成するようになるまでには、法相宗は、その影響力を著しく弱めていたのである。

⑤④慧忠には、もう一つ、無情説法に關する問答がある。次のとおり。
南陽張漬問、某甲聞有無情説法。未諦其事、乞師指示。師曰、無情説法、汝若聞時方聞。無情説法、緣他無情、始得聞我説法。汝但問取無
情説法去。張漬曰、只如今約有情方便之中、如何是無情因緣。師曰、但如今於一切動用之中施爲、但凡聖兩流都無小分起滅、便是出識、不
屬有情、熾然見覺。只是無其繁執、所以六根對色、分別非識。（『祖堂集』五九頁a）

この則においても、相手のほうから「無情説法」を切り出しており、慧忠のほうから無情説法を説いたわけではない。相手が「無情説法が
あるやに聞いておりますが」というのは、必ずしも慧忠にあることを前提するものではない。經典とか、誰か他の人から聞いた可能性もあ
る。しかし、『傳燈録』になると、これを慧忠に特定している。

南陽張漬行者問、伏承和尚道無情説法。某甲未體其事。乞和尚垂示。師曰、汝若問無情説法、解他無情、方得聞我説法。汝但問取無情説法
去。漬曰、只約如今有情方便之中、如何是無情因緣。師曰、如今一切動用之中、但凡聖兩流都無少分起滅、便是出識、不屬有無、熾然見

覺。只聞無其情識繫執。所以六祖云、六根對境、分別非識。（『傳燈錄』八五頁）

『傳燈錄』に従って、慧忠にもともと無情説法があつたとしても、それが南方禪客以前からあつたか、それとも南方禪客との問答が機縁となつて、無情説法を説くようになったのかは、何とも言えない。南方禪客との問答が、無情説法を提唱するきっかけとなつたとすれば、怪我の功名にせよ、手柄の半分は禪客にあることにならう。

『祖堂集』と『傳燈錄』では、ほとんど同じように見えながら、微妙な違いがある。『傳燈錄』には、最後の部分で「六祖云」と言い、慧忠を慧能の法嗣とするなら、これは當然慧能を指すはずであるが、実際には、「六根對境、分別非識」という言葉は、少なくとも現存する慧能の言葉にはなく、牛頭法融作とされる「心銘」にある。

『傳燈錄』では、『祖堂集』より文章が整理されると同時に、慧忠を慧能の弟子とする説を非常に強く承けているように見える。その結果、『祖堂集』にはない「六祖」という一語を入れたものと思われるが、これはまた、「六根對境、分別非識」という言葉が牛頭系統のものであることをもみ消すためであつたとも考えられる。つまり、慧忠と牛頭との結び付きを示唆する要素は極力排除し、慧能との結び付きを強調しようとする傾向が、『傳燈錄』に見てとれる。慧忠の法系に關して、『宋高僧傳』が「法受雙峰」と言っていたことを思いあわせると、『傳燈錄』の立場はさらに明確になるであろう。慧忠が牛頭宗に屬するとは考えにくいが、牛頭系の思想にかなり親近性のあることは確かである。少なくとも佛性思想に關する限り、神會系に對立し、牛頭系と軌を一にしており、この點からも、慧忠を慧能・神會の系統ではなく、『宋高僧傳』のように、牛頭と同様、雙峰の分岐と見る立場が存したものと思われる。

⑤『傳燈錄』のほうには、「若然者、前舉南方知識」云々という問答が間に入っているが、これについては、『祖堂集』では後のほうで出てくるので、そこで取り扱うことにする。（第十節參照）

⑥『絶觀論』には、さらに「殺」を含めて、いわゆる四重禁戒を犯すことも、「無心」であれば問題にならない、とする過激な議論がある。（禪文化研究所研究報告『絶觀論』九四頁）

⑦『佛身無爲無所罣礙』典據未詳。

⑧法藏の概略的な説明によると、六相とは、「總相者、一含多德故。別相者、多德非一故。別依止總、滿彼總故。同相者、多義不相違、同成一總故。異相者、多義相望、各各異故。成相者、由此諸縁起成故。壞相者、諸義各住自法、不移動故」（『華嚴五教章』大正四五・五〇七

頁c)である。すなわち、總相とは、諸々の箇々の現象存在を包攝した全體としての一であり、別相とはこの全體性に依據しながら、これを構成する箇々の構成要素の持つ多様性であり、同相とはこの多様性が齟齬矛盾することなく、一なる全體性を構成することであり、異相とは多様性が一を構成しつつも、それぞれの個性を失わないことであり、成相とは、これら諸々の相の意味によって、縁起が成立していることであり、壞相とは、これら相互の相の意味が、それぞれ自己の働きを保持し、他と混雜しないことを意味する。

⑤9 平野宗淨『頓悟要門』（禪の語録六、筑摩書房、昭和四五年、二二八頁）。

⑥0 同二二四頁。よりはっきりと疑念を呈することを主題とした論文に、長嶋孝行「馬祖と大珠の師弟關係に關する一考察」（『印度學佛教學研究』第二七卷第一號へ五三—一九七八年、一二月）がある。

⑥1 宇井伯壽『佛教汎論』（岩波書店、昭和三七年、五三九—五四四頁）に吉藏の佛性説に關する大要が述べられている。また、鎌田茂雄『中國佛敎思想史研究』（春秋社、昭和四三年、三〇—四六頁）にも、かなり詳しい説明がある。草木成佛説についても觸れられているので、参照されたい。

⑥2 小乗については、「道有二種。一外二内。外道者、無常無樂、内道者、有常有樂。菩提解脱亦復如是。聲聞菩提、無常無樂、諸佛菩薩所有菩提、常樂我淨、解脱亦然也」（大正四五・四〇頁a）と言っていることから、「理外」に屬することが分かる。

⑥3 『金剛般若經』「若菩薩有我相人相衆生相壽者相、即非菩薩」（大正八・七四九頁a）

⑥4 出典未詳。

⑥5 こうした大乘主要經典を本質的に等價と見る觀點は、淨影寺慧遠にもある。たとえば、『法華經』は一乘思想を説くのみで佛性思想を説かないから、『涅槃經』のほうが上だとする劉虬の五時敎への批判を通じて、非常に明確な『法華經』と『涅槃經』の等置と、一乘思想と佛性思想の直結が見られる。『大乘義章』の「衆經教迹義」には、次のように言う。

若言法華未説佛性、淺於涅槃、是義不然。如經說性即是一乘、法華經中辯明一乘、豈爲非性。又法華中、不輕菩薩、若見四衆高聲唱言、汝當作佛、我不輕汝。以知衆生有佛性、故稱言皆作。但言皆作即顯有性。（大正四四・四六六頁a、b）

『涅槃經』には「性即是一乘」と言っている。すなわち、『涅槃經』自身の主張するところから、佛性と一乘とは同じものを意味する。それなら、『法華經』には一乘を説くのだから、佛性を説いていることになる。さらに、『法華經』の「常不輕菩薩品」では、常不輕菩薩が

人々を見るたびに「汝當作佛、我不輕汝」と大きな聲で言った。これは、衆生に佛性のあることを知っているゆえに「みな佛とならん」と言ったのであるから、悉有佛性を明示したものである。大略、慧遠はこう論じている。『法華經』と『涅槃經』の同等視にとどまらず、慧遠は『小品般若』、『法華』、『涅槃』の三經は等價であると見ている。すなわち、『小品般若經』にも一乘思想および佛性思想が説かれているとするのである。『小品般若經』における一乘思想の存在については、次のように論じている。

若言般若不破三乘、淺法華者、小品經中舍利弗問、若都不退、空復不異、何故得有三乘差別、不唯一乘。須菩提答、無二無三、若聞不怖、能得菩提。此與法華無二無三、其言何別而言非是破三歸一。（『大乘義章』大正四四・四六六頁a）

同様に、『小品般若經』にも佛性思想があると主張して、次のように言う。

若言般若不說佛性、淺於涅槃者、經說佛性、亦名般若波羅蜜、亦名第一義空。小品所說般若及空、即是佛性。云何說言不明佛性。又小品中、宣說眞如實際法性。龍樹釋言、法名涅槃、不戲論法。性名本分、猶如黃石金性、白石銀性。一切衆生有涅槃性。此與佛性、有何差別而言不說佛性。（大正四四・四六六頁a）

慧遠は、さらに、般若・法華・涅槃に限らず、多くの經典を究竟了義經とし、三經と等價なものとする。「如雙林前、宣說勝鬘・楞伽・法鼓・如來藏經・耆掘摩羅・寶女經等、皆是圓滿究竟了義。何獨涅槃偏是了義」（大正四四・四六六頁b）

⑥⑥ 「非因非果、即是中道名爲正因。故以中道爲正因佛性」（『大乘玄論』大正四五・三八頁a）

⑥⑦ 「以十二因緣不生不滅、能生觀智、故即境界佛性。能發無生滅觀、即是觀智佛性。觀智明了、謂菩提果性。斷常諸邊、畢竟寂滅、即大涅槃果果佛性。然十二因緣未曾境智、亦非因非果、即中道正性」（『中觀論疏』大正四二・二九頁c）

⑥⑧ 「非因非果即正性、興皇但名正法正性、不許稱爲正因」（『涅槃經疏』卷二四、大正三八・一七七頁a）。「大師于時直云、非因非果爲正性、正法佛性」（『四論玄義』卷七、續藏七四・五二頁c）。平井俊榮『中國般若思想史研究』（春秋社、一九七六年、六三〇頁）

⑥⑨ 「『華嚴經』の〈正法性〉が〈正性〉の直接的典據ではなかったとしても、正法性 \parallel 正法 \parallel 正性の意味であることは、前述の二つの『中觀論疏』や『勝鬘寶窟』の内容から推しても明らかであり、他の章疏における引用の頻度からみても、『性起品』の〈正法性〉の偈は吉藏が最も好んで用いた一句であることは明らかであり、その思想的影響の大であったことをうかがわしめる」（平井俊榮『中國般若思想史研究』

『六三三頁』

⑦〇『三論玄義』に、中道の「中」を釋して言う、「中以實爲義、中以正爲義」。そして、前者の「中は實を以て義と爲す」については、『涅槃經』の本有今無偈の釋を引くが、後者の「中は正を以て義と爲す」については、「所言正者、華嚴云、正法性遠離一切言語道、一切趣非趣、悉皆寂滅相。此之正法、即是中道」と言っている。あるいは、『法華玄論』の經題釋（大正三四・三八一頁c）や、『中論疏』（大正四二・五〇頁c）にも、この『華嚴經』性起品（大正九・六一五頁a）の言葉を引用していることが指摘されている。木村清孝『初期中國華嚴思想の研究』（春秋社、昭和五二年、二四五頁）。

⑦①柳田聖山『語録の歴史』（『東方學報』第五七冊、一九八五年、四〇八頁）。

⑦②慧能という人物は、神會の顯彰運動によって、はじめて表舞臺に立つことになるが、そのときには慧能も神秀もすでに遷化しており、いわば「死人に口なし」で、特に慧能に關しては、それまで全く注目を浴びたことがなかったことから、神會はほとんど無制限にその性格づけを行なうことができた。この神會による第六祖としての慧能像の創出は、確かに一つの思想的事件であり、神會の死後も、消滅するどころか、いよいよその影響力を強めてゆく性質のものであった。『初期禪宗史書の研究』に言う、「いつたい、神會が寂した寶應（七六二）以後、『寶林傳』が成立する貞元末年（一八〇五）頃までの禪宗史の展開は、極めて複雑な課題を含んでいるが、それは天寶末年に勃發した安史の亂を境とする唐代社會全體の急激な變化に根ざすものと言える。宋以後の文化を特色づける近世的庶民的なもの起りを、すでに此の時期に置く見方もあるように、佛教もまた隋唐初期の諸宗の成立の後を承けて、傳統的古典的なのが崩れ始めるとともに、地理的に従來の帝都や大都市中心から脱却して、全国各地に分散し、社會の各層に浸透して、個有文化と合流し、土着化するに至ったと見得るであろう。上來、すでに眺め來つたように、開元以來の江東に於ける禪律互傳の新しい佛教の動向がそれであり、『歷代法寶記』に窺われる四川の劍南系の禪もその一つであるが、而もそうした新しい動きが、本來の發生の事情はともかくとして、次第に曹溪慧能の佛教にその源流を求めることは、此の時代の最も著しい特色と言えるのではなからうか。言わば、南宗の祖としての慧能の位置づけが、漸く決定的となってくるのであり、……恰も、柳宗元（七七三—八一九）が『賜諡大鑒禪師碑』を撰して、

凡そ禪と言えば、みな曹溪に本づく。

凡言禪皆本曹溪。（大正四八・三六三頁c）

と言つように、當時、禪と言えば曹溪、曹溪と言えば祖師禪と言い得る見方がすでに出來上り、所謂南北對立の時代を過ぎて、曹溪を祖と

する祖師禪の時代に向いつつあったのである」(二二六頁)。

つまり、神會の創出した「六祖慧能」というイメージと、そこに盛り込まれた思想は、さまざまな變奏を生じながら、一つの大きなメインテーマとして、初期禪宗史を貫流したのであり、慧能のイメージが膨らむにつれて、その弟子の數も増えることになった。慧能に本来、どれだけの弟子があつたかはともかく、特に歴史的・思想的に重要な人物は、例外なく假託であると思われる。「凡そ禪と言えば、みな曹溪に本づく」というように、慧能を「祖」とすることが流行したのであり、新興勢力は、自らを慧能に結合することによって、いわば禪宗社會における市民權を獲得しようとしたことから、それは當然と言えば當然であつた。

慧能の弟子とされる人物のうち、最も重要な二人として、青原行思と南嶽懷讓があるが、これらはいずれも、石頭系、馬祖系を慧能と結合するものであり、これらの系統によつて創作された弟子像である。石頭系が青原行思を、馬祖系が南嶽懷讓を、それぞれ慧能の弟子とすることによつて、自らを曹溪の流れに位置づけようとしたように、慧忠もまた、ある系統の人々によつて、慧能の弟子に組み入れられた可能性が強い。慧忠の系統と言えば、耽源がその直系とされるが、あるいは耽源系の禪者によつて、いわば當時の「常識的手續き」として、慧忠を慧能の弟子とする主張がなされたのかもしれない。すでに本論で言及したように、耽源系の禪についてはほとんど不明であり、どれだけの弟子があつたのか、どのような宗風であつたのか、全く分からない。弟子であることが明らかでない唯一の人物である仰山との關係にしても、ほとんど資料が存在しない。いわば、耽源禪は、歴史から消え去つた系統であるが、右に述べた禪宗史における慧能の機能を踏まえて考えると、こうした消滅した系統によつて、慧忠の慧能法嗣説が提唱されたのではないかと思われる。

⑳ 宗密の『禪源諸詮集都序』に、洪州宗に相當すると思われる直顯心性宗の第一を説明して、次のように言う。

一云、即今能語言動作、貪瞋慈忍、造善惡受苦樂等、即汝佛性。即此本來是佛、除此無別佛也。了此天真自然、故不可起心修道。道即是心、不可將心還修於心。惡亦是心、不可將心還斷於心。不斷不修、任運自在、方名解脫。性如虛空、不增不減、何假添補。但隨時隨處息業、養神聖胎增長、顯發自然神妙。此即是爲眞悟眞修眞證也。(大正四八・四〇二頁c)

禪客の記述の前半との符合は、明らかであるが、禪客の言う「此身即有生滅」以下に相當するものが、果して洪州宗にあつたかどうか問題になる。馬祖禪にこうした誤解を生む餘地が全くなかつたかと言うと、必ずしもそれは斷定できない。たとえば、「一念妄心、即是三界生死根本。但無一念、即除生死根本、即得法王無上珍寶。無量劫來、凡夫妄想、詔曲邪僞、我慢貢高、合爲一體。故經云、但以衆法、合成

此身。起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、不言我起、滅時、不言我滅」(『四家語録・五家語録』禪學叢書之三、中文出版社、一九七四年、三頁b)とか、「此心與虛空齊壽。乃至輪迴六道、受種種形、即此心未曾生、未曾有滅。爲衆生不識自心、迷情妄起、諸業受報。迷其本性、妄執世間風息。四大之身、見有生滅、而靈覺之性、實無生滅」(『宗鏡録』卷一四、大正四八・四九二頁a)というような表現は、十分誤解のもととなりうるであろう。

馬祖には、かなり長い示衆が二三残されているが、おそらく、彼はそうした説法を数多く行なったはずであり、そのなかには、さらに誤解されやすいものも、存在した可能性がある。

⑦④『維摩經』の引用は不思議品からで、原文は、「法不可見聞覺知。若行見聞覺知、是則見聞覺知、非求法也」(大正一四・五四六頁a)である。

⑦⑤必ずしも後世の假託とする必要はない。要するに、荷澤宗批判であるとすると、一貫性が生まれてくるように思われる。後世の假託でないとする、宗密の説を直接批判したというわけにはいなくなるが、神會から宗密に至るまでに、宗密の説の原型的發想が、荷澤宗で醸成されていたことも考えられる。宗密は、自ら荷澤宗を名乗り、その教説には、神會の言葉が散見する。もちろん、神會の思想そのままを繼承しているわけではないが、それは宗密に至って突然變容したというよりも、神會から宗密に至るまでに、荷澤宗の内部でも様々な思想の生成と變容があったものと思われる。宗密は、『禪源諸詮集』を企圖したことく、情報収集には竝々ならぬ關心を持っており、また、實際に相當量の資料を手にしていたことが推定され、特に自己の法系と稱する荷澤宗の思想については、熟知していたものと思われる。そうした荷澤宗の思想傾向が、ここに反映されているとすれば、慧忠の時代に、荷澤宗の禪思想として、「靈臺覺性」云々の一句が取り上げられたと見ることができる。

⑦⑥これについては、第二部第四章「雲門と慧忠」においてすでに論じた。

⑦⑦雲門が慧忠の語をどのように取り上げたかについては、第二部第三章「雲門の禪風」(四一〇頁)参照。

⑦⑧「正性」という言葉は、佛教では餘り見られないものであることが、指摘されている(鎌田茂雄『中國佛教思想史研究』春秋社、昭和四三年、四二頁)。鎌田氏によれば、この語は吉藏や慧均の三論教學に特有の言葉で、道教經典にも用例があるという。また、平井俊榮『中國般若思想史研究』(六三〇頁)によれば、伊藤隆壽氏はこの言葉の典據を求めて、用例を探した結果、『思益經』がそれではないか、と推

定しているという。『思益經』の用例は、次のようなものである。

又網明、一切法正、一切法邪。網明言梵天、何謂一切法正、一切法邪。梵天言、於諸法性無心故、一切法名爲正。若於無心法中、以心分別觀者、一切法名爲邪。一切法離相名爲正。若不信解是離相、是即分別諸法。若分別諸法、則入增上慢。隨所分別、皆名爲邪。網明言、何謂爲諸法正性。梵天言、諸法離自性、離欲際、是名正性。(大正二五・三六頁b)

禪客の引文は、これとは別のところから引いたものであることは明らかである。吉藏の『中觀論疏』に「以十二因緣不生不滅、能生觀智、故即境界佛性。能發無生滅觀、即是觀智佛性。觀智明了、謂菩提果性。斷常諸邊、畢竟寂滅、即大涅槃果佛性。然十二因緣未曾境智、亦非因非果、即中道正性」(大正四二・二九頁c)とあり、こうした三論系の論書からの趣意の引文であろうと思われる。

⑦9 * * 原典？

⑧0原文は次の通り。「夫談真則逆俗、順俗則違真。違真故迷性而莫返、逆俗故言淡而無味。緣使中人未分於存亡。下士撫掌而弗顧。近而不可知者、其唯物性乎」(大正四五・一五一頁a)。

⑧1湯次了榮『華嚴大系』(國書刊行會、昭和五〇年、三八〇頁)、高峯了州『華嚴思想史』(興教書院、昭和一七年、二五二頁)、高峯了州『華嚴と禪との通路』(南都佛教研究会、昭和三一年、一九頁)参照。

これらによれば、後に華嚴宗の異端として排斥される慧苑が、『刊定記』の中で、賢首の五教は天台に全面的によるものであり、ただ、頓教を加えた點が異なるだけであるとし、頓教の付加は蛇足に過ぎない、と評したことに對して、澄觀はこれを駁して、頓教の必要性を説いたという。澄觀の頓教の規定は、次の通り。

「達磨は心を以て心を傳う、正に是れ斯の教なり。若し一言を指して、以て直に即心是佛を説かずば、必要は何に由りてか傳う可けんや。故に無言の言に寄せて、直に言絶の理を詮す教なること、亦た明らかなり。故に南北宗の禪は頓教を出でざるなり」。(『玄談鈔』卷五、四〇頁左)

『華嚴と禪との通路』(二二〇頁)では、これを、「若し一言を指して直ちに即心即佛を説くことがなかつたならば何に由つて必要を傳へることができよう。無言の言に寄せて直ちに言絶の理を詮はすものとしては明かに教である。故に南北の禪宗も頓教を出づるものでない」と解している。

これから見るに、澄観は「以心傳心」と言語表現とが矛盾するものではない、と見ていることは明らかである。澄観によれば、「心」を伝えるためには、「一言」が必要である。それは、「心」を伝えるための手段であるから、言語そのものに意味はない。それを頭で理解する、といった種類の言語ではない。従って、あえて言うなら「無言の言」であるが、これは言葉そのものを使うことを否定するものではない。逆に、この特別な言語表現によって、言語を絶した「理」を明らかにしようとするものである。従って、禪宗というのは、言語表現を廢棄するものではなく、やはり「教」であることが明らかになる。こうして、澄観は南北二宗に代表される禪宗全體を「頓教」の分齊として、法藏の五教判に還元しているのである。

⑧ 『壇經』には、韶州法海が參問する一段があり、そこでは「即心即佛」がテーマになっている。

韶州法海禪師者、曲江人也。初見六祖、問曰、即心即佛、願垂指喻。祖曰、前念不生即心、後念不滅即佛。成一切相即心、離一切相即佛。吾若具說、窮劫不盡。聽吾偈曰、即心名慧、即佛乃定。定慧等持、意中清淨。悟此法門、由汝習性。用本無生、雙修是正。法海信受、以偈贊曰、即心元是佛、不悟而自屈、我知定慧因、雙修離諸物。（『傳燈錄』卷五・韶州法海章、六九頁）

引用は『傳燈錄』によったが、『壇經』でもほとんど差はない。ただ、敦煌本、大乘寺本、興聖寺本はこれを収録しておらず、後代の増廣であると推定される。荷澤宗の衰滅以降も、『壇經』は流通し、改變を受け續けたから、この一段が果して荷澤宗の手になるものかどうかは、分からない。従って、荷澤宗が「即心即佛」を重視した（慧能がこれを「定慧等持」と規定することから、それは明らかである）と断定することはできない。むしろ、馬祖禪以降に、「即心即佛」を慧能に假託し、馬祖禪を權威づけようとする意圖から、『壇經』に編入された一話と見るほうが妥當かもしれない。なお、「即心即佛」という發想は、牛頭宗にもまた、存在したことが指摘されている（『初期禪宗史書の研究』一七一頁）。すなわち、『宗鏡錄』卷九八に、牛頭宗六祖とされる牛頭慧忠の問答が引かれ、「求佛之人、不作方便、頓了心原、明見佛性。即心即佛、非妄非真」（大正四八・九四五頁b）と言う。

⑨ 『傳燈錄』卷五・慧能章でも同様。

⑩ 『祖堂集』の仰山章に、この薛簡と慧能との問答が引用されていることに注意。

⑪ いわゆる傳衣取り替え説である。『初期禪宗史書の研究』では、智詵の入内そのものが虚構であろうと推測し、「智詵の入内、及び則天武后による達摩の信衣の取替えという大がかりな伏線も、けつきよくは、無相―無住の傳衣相承を權威づけるために過ぎぬのでなからうか」

(二八五頁)としている。

- ⑧6 『涅槃經』卷二七にいう、「二種莊嚴。一者智慧。二者福德。若有菩薩、具足如是二種莊嚴者、則知佛性」(大正一二・五三三頁a)。
- ⑧7 柳田聖山『初期の禪史2』(禪の語録三、筑摩書房、昭和五四年、二五頁)。