

第二章 滄山と仰山

一 滄山の傳記的側面

「祖堂集」の滄山章は、次のように始まっている。

滄山和尚嗣百丈。在潭州。師諱靈祐。福州長溪縣人也。姓趙。師、小乘略覽、大乘精閱。（「祖堂集」禪學叢書之四、中文出版社、一九七四年、三〇五頁b）

本貫、諱、俗姓、師承など、型どおりの一連の事項に續いて、滄山が小乗と大乘の兩方を學んだことを傳えている。この時代は、教學佛教のほうが主流であつて、禪佛教は擴大しつつあるとは言え、まだまだ一箇の新興佛教に過ぎず、百丈の活躍によつて、馬祖系の禪がようやく確固たる基礎を築こうとしているときであつた。従つて、滄山が「小乘略覽、大乘精閱」というところから、僧侶としての生涯を出發したのも、當時の状況としては、ごく自然なことであつた。師の百丈にしても、經典を見るために、相當な苦勞をしたらしい。次のような話がある。

師（百丈）行却時、到善勸寺。欲得看經、寺主不許。禪僧衣服不得淨潔、恐怕污却經典。師求看經志切、寺主便許。師看經了、便去。（同右、二七二頁a）

禪僧というものが、當時、どのような目で見られていたかを窺わせる、興味深いエピソードである。「禪僧は、きたない身な

りでうろつく」というのが、當時一般の印象だったように見える。「經典を汚されてはかなわん」と、閲讀を拒否される、何とも惨めな状況であるが、それよりも、「師求看經志切」として、百丈が非常に熱心に經典を見ることを切望したとされるのが重要である。ここには、不立文字や教外別傳といった標語を楯に、經典を不要なものとする發想は微塵もない。

臨濟が大愚を相手にとうとうと唯識を講じたことや、徳山が常に『金剛經』を講じ、「周金剛」と稱されたことなど、この時代の禪僧たちは、確固とした教學的素養を持った人々が多く、それはまた、教宗を相手に熾烈な闘いを展開する上で、非常に重要な役割を果たしたものだと思われる。「相手を知り、己れを知れば、百戦して百勝す」が兵法の極意とされるように、教學的事情に精通した上で、禪宗の見地から攻撃を加えることは、おのずから必勝の戦略を構成することになったのである。すなわち、教宗という既成権力集團のなかに、新たな地盤を確保する上で、有力な禪者たちの多くが、確固たる教學的素養の持主であったことは、見逃すことのできない、非常に重要な要因であった。

『祖堂集』の滄山傳は、續いて、「年二十三、乃一日歎曰、諸佛至論、雖則妙理淵深、畢竟終未是吾棲神之地」と言い、滄山が二十三歳のとき、教學に見切りをつけたことを記す。かくして、滄山の行脚の旅が始まるのであるが、天台智顛の遺跡を訪ねていった、というのが注目される。教學の理論的精密や、内容的面白さにもかかわらず、ついにその畫餅たることに飽き足らなくなった人々が自然に向かう道として、實踐佛教としての天台が存在したことが窺われるからである。實踐に心ひかれる者たちは、智顛を訪ね、天台を訪ねることが多かつたのかもしれない。それは、「有數僧相隨」ということにも、暗示されているようである。

『祖堂集』は、さらに、天台へ參詣した滄山が、途上、寒山と拾得に出會うことを語る。

至唐興路上、遇一逸士。向前執師手、大笑而言、餘生有緣、老而益光。逢潭則止、遇滄則住。逸士者、便是寒山子也。至國清寺、拾得唯喜重於師一人。主者呵嘖偏黨。拾得曰、此是一千五百人善知識、不同常矣。（同右、三六〇頁a）

寒山は「餘生有縁、老而益光」と言い、滂山が、これから年とともにいよいよ光輝を増すこと（要するに名聲の揚がることを意味する）を暗示し、さらに「逢潭則止、遇滂則住」という豫言を與える。「潭」が百丈を、「滂」が滂山を示唆することは言うまでもない。寒山に續いて、拾得もまた、「此是一千五百人善知識、不同常矣」と言い、滂山の禪者としての力量と、その成功を豫言するような言葉を洩らす。

すでに前章においても見られたことであるが、禪録には、こうした讖記が數多く見られる。それは、單なる裝飾ではなく、中國人の思考様式そのものと直結し、中國文化そのものに根を置いたものであることに注意する必要がある。すなわち、經書に對する緯書の存在が示唆するように、中國文化を通貫して流れる大きな思想潮流として、讖緯は人々に絶大な影響を振るつたのであり、その影響力の大きさは、時の權力からしばしば弾劾されたにもかかわらず、禁壓の網目をすりぬけ、したたかに生き残つていった事實のなかに如實に表れている^②。

讖記は、また受命思想と密接に結び付いており、支配者の權力の正當性を保證する上で、極めて重要な要因でもあつた。つまり、權力者たちは、自分に都合の良い讖記はいくらでも活用するが、都合の悪いものは、徹底的に排除しようとする。讖緯思想は、人々の心の奥深く、いわば表層意識の光が届かぬ暗い深層部分へと働きかけるものであるがゆえに、その影響力は大きく、權力者たちにとっては、十分な脅威となりえたのである。

一箇の人間が、天命を受けることによって、地上を平定する正當な支配權を獲得するという受命思想は、確かに天命を受けたという證據が不可缺の要素となる。いわゆる瑞應・符瑞であるが、こうした物證とともに、天帝の代辯者による證言である讖記が、天命の正式拜命を保證するものとして、決定的な意味を持つたことは言うまでもない。

支配者が佛教に關心を持つとき、佛教に對して、こうした讖緯思想の代替機能を求めるのは當然のことであつた。則天武后は、佛教の熱烈なパトロンとして有名であるが、彼女が帝位を篡奪するために行なつた一連の行動、すなわち武周革命の始終は、その典型的な例である^④。

武后は、徹底して讖緯思想を利用し、奇瑞を報告することを獎勵する一方、自らも積極的に奇瑞を捏造していった。たとえば、猫を飼ひ馴らし、鸚鵡と同居させて、これを瑞祥として宣布しようとしたが、十分に効果をあげる前に、腹をすかせた猫が鸚鵡を喰つてしまい、大失敗に終わったという話も傳えられているが、こうした諸々の瑞應の偽造と同時に、『大雲經』によって、佛によって授記された彌勒の下生として、天下を支配する王權を授與されたと喧傳したのであった。

このように、佛による授記と、傳統的な受命思想とを結合し、讖緯思想の新たな形態を創出することは、中國人にとってごく自然なことであり、もつとも中國的な佛教として展開した禪宗に繼承されたのも、當然のことであつた。中國の歴史が、經書と緯書に象徴される二種類の絲によって編まれてるように、禪宗の燈史もまた、縦と横の二種類の絲が交錯して出來ている。

禪宗には、確かに神異や神祕思想を嫌う側面があり、それは大きな流れとなつてゆくが、同時に、そこに交錯する無数の横絲が存在することも事實である。讖記はその代表的な例であるが、ほかにも、たとえば臨濟ひとりとしてみても、これに重要な關わりを持つ人物として描かれる普化が、非常に横絲的要素の強い存在であることは明らかである。およそ『臨濟錄』に出てくる登場人物のうちで、最も印象的なのは、臨濟でも黄檗でもない、この普化という不可解な人物である。そして、普化の役割はただひとつ、臨濟が一流の禪者たることの證明にある。すなわち、臨濟を禪の權威とする保證は、ほかの誰よりも、普化によるところが大きいのである。^⑤ こうした例からも、禪録における横絲の存在の重要性は、十分窺われるが、いま扱おうとしている滄仰の禪、特に仰山は、この横絲の側面を、極めて濃厚に持った禪者であることに注意しておきたい。滄山は、禪への出發點において寒山・拾得という横絲的人物によってその大成を豫見され、後に仰山という、さらに巨大な横絲的人物を得ることによって、後代に名を残す一派を形成することになった。そんなふうに、『祖堂集』には描かれている。

そもそも、滄山に讖記を興える寒山と拾得という人物、實在したかどうかについては全く不明であると言われ、傳説の衣なしには成立しえない存在である。^⑥ 普化もそうであるが、横絲的存在には、實在の曖昧な、正體不明の人物が多い。武后が諸々の瑞應を精力的に捏造していったのは、一つの極端な例であるが、禪の展開においても傳説の創出は非常に重要な要素となつており、

この傳説創出作業と密接に關連して、横絲的人物群が形成されている一面のあることは確かである。(これについては、別章において初期禪宗文獻と讖緯思想との關連を見るなかで、より詳細に論じる)

「祖堂集」の瀉山傳は、このあと、「自爾尋遊江西、禮百丈。一湊玄席、更不他遊」と言い、そこで傳記的な話は打ち切られ、ただちに瀉山とその弟子たちとの問答へと入っている。「祖堂集」のこのような描きかたに對し、「傳燈錄」の瀉山章は、どのように書き出されているだろうか。

潭州瀉山靈祐禪師者、福州長谿人也。姓趙氏。年十五辭親出家。依本郡建善寺法常律師剃髮、於杭州龍興寺受戒、究大小乘經律。二十三遊江西、參百丈大智禪師。百丈一見、許之入室、遂居參學之首。(「傳燈錄」大正五一・二六四頁b)

善勸寺での看經や、寒山・拾得のエピソードが抜け落ち、そのかわりに十五で出家したこと、受業寺と受業師の名前が明らかにされていることが分かる。そして、百丈との相見の様子が、「百丈一見、許之入室」と表現され、「遂居參學之首」と、百丈門下で隨一の存在になったことが記される。

「祖堂集」の瀉山章では、百丈との具體的なやりとりは全く記されないが、「傳燈錄」では、これにとどまらず、續いて百丈下における問答が紹介されている。興味深いことに、それは畢竟二つの最も重要なテーマ、すなわち「瀉山開悟の機縁」および「瀉山住持の因縁」について記述したものとなっている。まず、開悟の機縁から見ると、次のように記されている。

一日侍立。百丈問、誰。師曰、靈祐。百丈云、汝撥鑪中有火否。師撥云、無火。百丈躬起深撥得少火。舉以示之云、此不是火。師發悟禮謝、陳其所解。百丈曰、此乃暫時岐路耳。經云、欲見佛性、當觀時節因縁。時節既至、如迷忽悟、如忘忽憶。方省已物不從他得。故祖師云。悟了同未悟、無心亦無法。只是無虛妄凡聖等心。本來心法元自備足。汝今既爾、善自護持。

(「傳燈錄」大正五一・二六四頁b)

滄山の開悟のきっかけとなったのが、佛性問答であったことが注目される。佛性がいかに中國佛教において重要な要因、というより、むしろ中國佛教の本質そのものであったかということについては、すでに第一部・第一章で見たとおりであるが、馬祖系の禪者たちが自らその繼承者をもって任じた曹溪禪、すなわち六祖慧能の禪（具體的には『壇經』に見られる慧能禪）においてもまた、佛性はその冒頭で提示されるメインテーマとなっている。すなわち、慧能は五祖弘忍と初相見し、そこで堂々と悉有佛性を宣揚し、自らの成佛可能性を主張する。

『壇經』には、これが慧能の弘忍に認められる發端として描かれるのであるが、一方では、慧能は最初、金剛經の文句を耳にするによって悟るところがあり、その金剛經を宣揚している弘忍を訪ねてゆくことされるにもかかわらず、金剛經ないしそれに關連した空觀思想を主題とするのではなく、あえて佛性によって、初相見の場面が設定されたのは興味深いことである。

それは當時において、いかに佛性思想が注目を浴びていたか、その一端を示すものであると同時に、それが金剛經の強調と、少しも矛盾するものとは考えられていなかったことを示唆する。「本來無一物」と言っても、それは佛性と矛盾する「無一物」ではなく、根本的には佛性を大前提としたものであり、「不思善、不思惡」に象徴されるように、無用な一切の想念を剿絶することによって、本來的な佛性を現前させることにほかならない。この意味で、「明鏡の臺」と「塵埃」とを分つ神秀の偈は、善（明鏡）と惡（塵埃）という相對的カテゴリーの枠内に束縛されたものであるとして、慧能の偈がこれを破斥するのは、もつともなことである。

佛性に關する問答が、重要な役割を果たすのは、六祖慧能だけではない。『傳燈錄』に限っても、たとえば、次のような例が見られる。

第十四祖龍樹尊者。西天竺國人也。亦名龍勝。始於毘羅尊者得法後、至南印度。彼國之人、多信福業。聞尊者爲說妙法、遞相謂曰、人有福業、世間第一。徒言佛性、誰能觀之。尊者曰、汝欲見佛性、先須除我慢。彼人曰、佛性大小。尊者曰、非大

非小、非廣非狹。無福無報、不死不生。彼聞理勝、悉迴初心。尊者復於座上現自在身、如滿月輪。一切衆唯聞法音、不親師相。彼衆中有長者子、名迦那提婆。謂衆曰、識此相否。衆曰、目所未覩、安能辨識。提婆曰、此是尊者現佛性體相以示我等。何以知之。蓋以無相三昧形如滿月、佛性之義、廓然虛明。言訖、輪相即隱。復居本坐、而說偈言。身現圓月相、以表諸佛體。說法無其形、用辨非聲色。彼衆聞偈、頓悟無生。咸願出家、以求解脫。尊者即爲剃髮、命諸聖授具。（『傳燈錄』大正五一・二一〇頁a）

まず、世間的な福業に對置する形で、佛性の提示が行われる。すなわち、佛性とは何かという問に對して、傳説作者は龍樹に「非大非小、非廣非狹。無福無報、不死不生」と言わせるが、佛性を表現するものとしての、この徹底した遮詮表現は、先の『壇經』において、佛性と「無一物」ないし「不思議、不思議」とが共存していたことに通ずるものがある。すなわち、ここでも佛性は空觀的遮詮表現によって把握されているのであり、佛性と空觀思想とは矛盾することなく共存しているのである。

續いて、龍樹は「佛性」を形相として示現してみせるが、それは「滿月輪のようであつた」と表現されている。そして、迦那提婆を説明役として、「此れは是れ、尊者、佛性の體相を現じ、以て我等に示せり。何を以て之を知るや。蓋し無相三昧は、形、滿月の如きを以て、佛性の義、廓然虛明たり」と註釋させている。佛性と無相三昧^⑧の結合は注目すべき點であるが、さらに滿月ないし圓月の相が「諸佛の體」を表すというのは、圓相の問題にも繋がる。すなわち、圓相は佛性、ないし「諸佛の體」を表すものであることが、この龍樹のエピソードによって示唆されているのである。

菩提達摩章においても、佛性を巡る問答が記されている。すなわち、達摩は異見王が佛教に對して否定的態度を取っているのを嘆き、これを救わんとして、彈指によつて、佛法に歸依した六衆を呼び集めるが、そのなかに無相宗を代表する二人の人物、波羅提と宗勝がいた。波羅提は「將に其の果を證せんとす」と言われ、ほとんど悟境にあるのに對し、宗勝は知的理解には優れていたが、悟りにはまだ遠かつた。「誰か王を教化できるものはいないか」という要請に對し、宗勝は自らその役を買つて出る

が、達摩は「道力未だ全ならず」として、これを許さない。

しかし、宗勝は祕かに王のもとへと出向き、これに對するが、ついに追い詰められてしまう。達摩はこれを知り、ただちに救出するよう、波羅提に命じる。命を受けた波羅提は、神通力によつて、瞬時に王の前に姿を現すが、王は宗勝を放逐してしまう。そこで、いよいよ波羅提と王との息詰まる對決となるが、その主題は佛性にほかならない。

波羅提曰、王既有道、何擯沙門。我雖無解、願王致問。王怒而問曰、何者是佛。答曰、見性是佛。王曰、師見性否。答曰、我見佛性。王曰、性在何處。答曰、性在作用。王曰、是何作用、我今不見。答曰、今見作用、王自不見。王曰、於我有否。

答曰、王若作用、無有不是。王若不用、體亦難見。王曰、若當用時、幾處出現。答曰、若出現時、當有其八。王曰、其八出現、當爲我說。波羅提即說偈曰。在胎爲身處世名人。在眼曰見在耳曰聞。在鼻辨香在口談論。在手執捉在足運奔。遍現俱該沙界。收攝在一微塵。識者知是佛性。不識喚作精魂。王聞偈已、心即開悟。乃悔謝前非、咨詢法要。朝夕忘倦、迄于九旬。

(「傳燈錄」大正五一・二二八頁b)

質問は端的に「佛とは何か」を問い、答もまたストレートで、「見性」、すなわち「性を見ること」が佛であるとする。見性という語は、すでに吉藏が『大乘玄論』の佛性義において論じているが、禪のほうでは、『壇經』を始めとするいくつかの初期禪宗文献に散見する。おそらく、もともと見性を強調しているのは、達摩三論の一つである『血脈論』である^⑨。

「見性が佛である」という答に對して、王は即座に「師、性を見るや」と詰めより、これに答える形で、「性」とは「佛性」にほかならないことが確認されている。そして、この「性」の所在を問うのに對して、これを「作用」によつて把握するのが注目される。すなわち、王は佛性の存在証明を求めたのであるが、波羅提はこれを作用によつて證明できるとするのである。そして、その佛性の具現した作用とは、「胎に在りては身と爲り、世に處しては人と名く。眼に在りては見と曰い、耳に在りては聞

と曰う。鼻に在りては香を辨じ、口に在りては論を談ず。手に在りては執捉し、足に在りては運奔す。遍現すれば俱に沙界を該し、收攝すれば一微塵に在り。識る者、是れ佛性なりと知り、識らざれば喚んで精魂と作す」であると説明される。

見聞覺知を始めとして、一切の言語動作が佛性の「作用」であるとされるのであるが、これは通常、馬祖系の禪の特徴とされるものである。たとえば、宗密は洪州宗を説明して、「洪州意者、起心動念、彈指動目、所作所爲、皆是佛性全體之用、更無別用。全體貪瞋癡、造善造惡、受樂受苦、此皆是佛性」と言うが、これが波羅提の佛性作用説と全く合致することは明らかである。宗密がこれを馬祖禪の著しい特徴として擧げるのは、おそらく各宗の資料を収集するなかで、「傳燈録」の達摩傳説に見られるような佛性作用説に遭遇したためで、宗密の捏造であるとは思えない。逆に言うと、「傳燈録」の達摩傳説は、馬祖系の禪者によって作成された可能性が極めて高い。

波羅提は「王若不用、體亦難見」と言うが、この「體と用」という發想は、特に滄仰の禪において重要な要素をなすものである。これについては、後で検討することにした。佛性問答が重要な役割をする例は、さらに道信章に見られる。

一日、往黄梅縣、路逢一小兒。骨相奇秀、異乎常童。師問曰、子何姓。答曰、姓即有、不是常姓。師曰、是何姓。答曰、是佛性。師曰、汝無性耶。答曰、性空故。師默識其法器。（『傳燈録』大正五一・二二二頁b）

四祖道信と五祖弘忍の初相見もまた、佛性を主題として行なわれていることが分かる。すなわち、「傳燈録」では、五祖と六祖の佛性を主題とする相見は、さらに一世代遡って設定されているのである。

以上に見たように、佛性は龍樹、達摩、道信といった祖師傳のなかに、重要な主題として組み込まれており、しかも龍樹と達摩の例では、これによって相手は開悟したとされるのが注目される。滄山が百丈との佛性問答によって開悟したというのも、こうした一連の文脈のなかに位置するものであり、孤立したものではない。

佛性を話頭とすることによって開悟の機縁となるといふ發想は、達摩に見られるように、「見性」の思想と結びついている。これを踏まえて、瀉山と百丈との間に起こったことをあえて敷衍して言うなら、瀉山は百丈の示唆によって、自らの奥深く探れば必ず佛性の存在することを確信したのであり、その瞬間的な洞察の煌めきによって、自らに内在する佛性をまざまざと「見る」ことに成功したのである。

瀉山は、自らの「所解」を述べ、百丈はこれを認めるが、「此れ乃ち暫時の岐路なるのみ」と言い、まだそれは始めてであり、完成したわけではないことを注意する。百丈の手によって、瀉山の悟境に最後の仕上げがなされるのは、これに續く「瀉山住持の因縁」の物語によつてであり、その意味で、「傳燈錄」に記されるこれら二つの話は、密接に関連しており、編集という點からみて、非常に巧妙に構成されていることが分かる。「瀉山住持の因縁」については、次のように語られている。

時司馬頭陀、自湖南來。百丈謂之曰、老僧欲往瀉山、可乎。〔司馬頭陀、參禪外蘊人倫之鑒、兼窮地理。諸方剋院、多取決可〕。對云、瀉山奇絶、可聚千五百衆。然非和尚所住。百丈云、何也。對云、和尚是骨人、彼是肉山。設居之、徒不盈千。百丈云、吾衆中、莫有人住得否。對云、待歴觀之。百丈乃令侍者喚第一坐來。〔即華林和尚也〕。問云、此人如何。頭陀令警欬一聲行數歩、對云、此人不可。又令喚典坐來。〔即祐師也〕。頭陀云、此正是瀉山主也。百丈是夜召師入室、囑云、吾化縁在此。瀉山勝境、汝當居之。嗣續吾宗、廣度後學。時華林聞之曰、某甲忝居上首、祐公何得住持。百丈云、若能對衆下得一語出格、當與住持。即指淨瓶問云、不得喚作淨瓶、汝喚作什麼。華林云、不可喚作木椀也。百丈不肯、乃問師。師踢倒淨瓶。百丈笑云、第一坐輪却山子也。遂遣師往瀉山。是山峭絶、復無人煙。師猿猴爲伍、橡栗充食。山下居民、稍稍知之。帥衆共營梵宇。連率李景讓、奏號同慶寺。相國裴公休、嘗咨玄奧。繇是天下禪學若輻湊焉。〔傳燈錄〕大正五一・二六四頁b)

よく知られた一段であるが、「百丈是夜召師入室、囑云、吾化縁在此。滄山勝境、汝當居之。嗣續吾宗、廣度後學」というところに注目したい。すでに百丈は、滄山を自らの後継者として全面的に認めており、「勝境」たる滄山において、「吾宗」が盛んになることを大いに期待している口吻である。百丈の弟子は少なくないが、「傳燈録」に見る限り、その正嫡は滄山にはかからない。

『祖堂集』には、これら二つの話のうち、滄山開悟の機縁のほうは百丈章に収録するが、「滄山住持」の因縁譚は収録されていない。ただ、禾山章に、次のような形で關説されている。

又時把住僧云、去則住、住則死。快道快道。是汝還具眼麼。如今一等是亂說、可不聞六祖問讓大師從嵩山來不汚之語、與神會和尚本源佛性之理。古德配云、一人會祖師意、一人會大教意。諸人道、是誰如此解會。須是鵝王之作始得。汝見、華林被滄山問、專甲喚作這箇銅瓶、師叔喚作什麼。華林云、我終不敢喚作木椽。滄山乃云、與麼則專甲滄山主。（『祖堂集』二三

一頁b）

禾山によれば、滄山は「私はこれを銅瓶と呼ぶが、あなたはどう呼ぶか」と質問したことになっており、華林が「木椽と呼ぶようなまねは決してしない」と答えたのに對して、「それなら、私が滄山の主ですな」と斷じたことになっている。『傳燈録』に収録される因縁譚とは、かなり違う。百丈が全く姿を現さないし、滄山は淨瓶を蹴飛ばさない。禾山の話を全面的に信賴するわけにはいかないが、『傳燈録』の話と比較したとき、『傳燈録』のそれはいかにも編集の手が加わって、劇的に仕立てあげられている印象はいなめない。

百丈開悟の話にしても、『傳燈録』は「暫時岐路」と言ったり、經典や祖師の言葉を引用したり、「善自護持」などと、むやみに裝飾されているのに對して、『祖堂集』のほうは、次のように言うだけである。

師見滄山、回夜深來參次、師云、你與我撥開火。滄山云、無火。師云、我適來見有。自起來撥開、見一星火。夾起來云、這箇不是火、是什麼。滄山便悟。（『祖堂集』二七一頁b）

そして、このあとに、『祖堂集』は次のような話を續けている。

師與滄山作務次、師問、有火也無。對云、有。師云、在什麼處。滄山把一枝木、吹兩三下、過與師。師云、如蟲喰木。（『祖堂集』二七一頁b）

これが佛性問答の續きであることは、一見して明らかであるが、その意味を正確につかむには、當時の人々の燃焼に対する考え方を知っておく必要がある。現代科學は、木が燃えるとは、木に含まれる炭素が空中の酸素と結合することであると教えるが、科學の黎明期には、フロギストン（熱素）というものが木の中にあつて、これが木から出てくることが燃焼であるという説も提出された。現代科學の燃焼論は、精密な測定に基づくかなり複雑な推理に基づくものであり、人間の感覺的な受け止めかたとしては、フロギストン説のほうが、むしろ自然な發想である。

『起信論』に、「又諸佛法、有因有緣。因緣具足、乃得成辯。如木中火性、是火正因。若無人知、不假方便、能自燒木、無有是處」（『起信論』、大正三三・五七八頁c）というように、當時の佛敎者たちにとっては、木が燃えるのは、その中に「火性」があるためで、これを内的要因（因）として、外的條件（緣）が整えば、そこに燃焼という現象が起こると考えられていた。滄山が、「火はあるか」と問われて、木の枝を吹いて見せるのは、こうした燃焼に對する當時の常識が前提となつている。

すなわち、滄山は木の中に潜む「火性」（佛性）を、繰り返し吹くことによつて、燃焼の生起するに必要な「緣」を供給したのであり、これによつて、燃え盛る火の塊りとなつた枝を、百丈に手渡したのである。いまや、この木はただの木ではなく、「見性」した木と化しており、いわば「佛木」であり、この佛木に對して、百丈がどう對應するか、その手竝を拜見したい、と滄山

は迫る。これに對して百丈は、滙山が、おそらくは顔を眞つ赤にして火を起こしたはずの枝を、一見して、「蟲喰いのようだな」と應ずる。すなわち、滙山の枝は、「佛木」どころか、蟲に喰い荒されて、ぼろぼろになった腐木にすぎないと、一蹴したのである。

以上、滙山が出世する以前を中心に、「祖堂集」と「傳燈録」の記述を見たのであるが、これら燈録とは異なる性格を持つ「宋高僧傳」では、滙山はどのように記録されているであろうか。「宋高僧傳」の滙山傳は、次のように始まる。

釋靈祐、俗姓趙、祖父俱福州長溪人也。祐卯年戲于前庭、仰見瑞氣祥雲徘徊盤鬱。又如天樂清奏、眞身降靈。衢巷諦觀、耆艾莫測。俄有華巔之叟、狀類闕寶之人、請家老曰、此群靈衆聖標異、此童佛之眞子也。必當重光佛法。久之彈指數四而去。

(「宋高僧傳」大正五〇・七七七頁b)

明らかに、「祖堂集」「傳燈録」以上に、その記述は神秘化されている。特に、西域から來たと思われる華鬘の異人が、滙山を「佛の眞子」とし、「必當重光佛法」と讖記を與えるのは、「祖堂集」が寒山・拾得に同様の豫言をさせたのと軌を一にし、中國からさらに印度へと、その讖記の權威を擴大増廣していることが窺われる。このような「宋高僧傳」の記述傾向からすれば、これに續いて寒山・拾得のエピソードが導入され、滙山の尋常ならざることを強調しようとするのも、むしろ當然の展開と言えよう。

祐以椎髻短褐、依本部法恆律師、執勞每倍於役。冠年剃髮、三年具戒。時有錢塘上士義賓、授其律科。及入天台、遇寒山子於途中。乃謂祐曰、千山萬水、遇潭即止。獲無價寶、賑卹諸子。祐順途而念、危坐以思。旋造國清寺、遇異人拾得、申繫前意、信若合符。遂詣泐潭謁大智師、頓了祖意。(「宋高僧傳」大正五〇・七七七頁b)

こうした非常に神祕化された瀉山像を構築したあと、『宋高僧傳』は、瀉山に住することになった因縁を、次のように記す。

元和末、隨縁長沙、因過大瀉山、遂欲棲止。（『宋高僧傳』大正五〇・七七七頁b）

『宋高僧傳』の記述は、ただ、これだけであるが、これによれば、たまたま瀉山を通りかかったおり、そこが気に入って住することになったのであって、特に頭陀が出てくることもないし、華林と競合することもない。

『祖堂集』の禾山章に暗示され、『傳燈録』で完成される瀉山住持の因縁譚が、どのような経過をとって作成されたものか分からないが、少なくとも『宋高僧傳』の編者は、これを知らなかったか、知ってはいたが、あえて採録する価値のないものと見ていたことになる。いずれにしても、『傳燈録』の瀉山住持の因縁譚というものが、史實と見るには餘りに不安定すぎることは、以上よりすでに明らかであろう。

『傳燈録』は別にして、それより成立時期の早い『祖堂集』と『宋高僧傳』が、いずれも瀉山を神祕化し、讖記を與えていることは注目すべき事實である。特に、『宋高僧傳』では、西域の異人が出現し、瀉山の周りに起こる神祕的現象を、佛の再來（佛之眞子）の出現を示唆する奇瑞である、と言う。百丈には幾人かの弟子たちがいるが、これほど神祕化された描寫の行なわれる人物は、ほかにはいない。あえてこれに準ずるものと言えば、黄檗であろうか。^①

黄檗は臨濟を、瀉山は仰山を得ることで、一宗一派の源流となる。後世の人間によって傳説化される必然性は、こうしたところにあると思われるが、それぞれの宗派の個性の違いによって、傳説化の傾向にも多少の相違が生じているような印象を受ける。すなわち、黄檗の場合は、激流をあたかも平地のごとく、水上を歩いてゆく神異の僧と遭遇するが、これを厳しく呵責し、僧をして「眞大乘法器、我所不及」と言わせる。いわゆる神異の否定であり、「日常底」の強調である。これに對し、瀉山のほうは、奇瑞奇應を積極的に肯定する方向を取る。これは、瀉仰宗の内實を形成した仰山の禪風と密接に関連しているように思われる。

滂山の禪はともかくとして、仰山の禪は、決して「日常底」や「平常底」の禪ではない^⑫。それは、臨濟や趙州などの禪に慣れた眼から見ると、一種不思議な、獨特の雰圍氣を持った禪であり、どこかしら神異と神祕が漂っている。あえて言うなら、「日常底」の禪とは、對立する傾向の禪である。黄檗を傳説化した人々は、天台山で神異の僧と遭遇するという設定をしたが、あるいはそれは、滂山が天台で寒山・拾得と出會ったとされることを意識して、對抗的に創作されたものかもしれない。同じ天台山で、滂山は讖緯の世界に入り、黄檗は讖緯の世界を拒否するのである。滂仰宗という、不思議な雰圍氣を持った集團を横目に、日常底を標榜しつつ、勢力の擴大を圖っていた人々にとって、神異を否定する黄檗傳説の創出は、一種の必然であつたと思われる。

二 仰山の傳記的側面

以上、基本的な資料に描かれた、滂山の出世にいたるまでの様相を検討したが、次に仰山について、同様に見ることにしたい。「祖堂集」の仰山章は、次のように始まる。

仰山和尚嗣滂山、在懷化。師諱慧寂、俗姓葉、韶州懷化人也。年十五、求出家、父母不許。年至十七、又再求去、父母猶恪。其夜有白光二道、從曹溪發來、直貫其舍。父母則知、是子出家之志、感而許之。師乃斷左手無名指及小指、置父母前、答謝養育之恩。（『祖堂集』三三八頁b）

十五で出家を願うというのは、さほど不自然なことではないが、これを兩親が許さず、十七のとき再び願つて兩親がなおも許さないとき、「其夜有白光二道、從曹溪發來、直貫其舍」というのは、普通に起こることではない。曹溪が六祖慧能を指すこと

は言うまでもないが、ここでは特に馬祖・百丈・滄山と次第する系列を示唆している。『祖堂集』の仰山章には、五つの質問に對する、仰山の非常に詳細な答が収録されているが、その第一問は、六祖慧能の傳衣得法傳説に關するものである。

仰山はこれに對して、「此れは是れ宗門中の事なり。曾て先師の處にて聞説す」と斷つた上で、『壇經』に記されるような慧能得法の因縁譚を、事細かに語っている。「先師の處で聞いた」ということから、これを滄山から繼承したことが暗示されているが、滄山・仰山のころにも、慧能傳説はなお、一種特別の重要性を持っていたようである。『祖堂集』の仰山傳は、續いて、次のように言う。

初於南花寺通禪師下剃髮。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。後捨之而造大滄。（『祖堂集』三三八頁b）

仰山は、十八そこそこで行脚に出て、耽原のところで數年すごしたというから、滄山のところへ行ったのは、二十數歳のときということになる。耽原のところでは、「境・智、明・暗が一相であることを學んだ」というが、その具體的内容は分からない。滄山との初相見の様子は、次のように描かれている。

初到自參滄山。滄山曰、者沙彌、是有主沙彌、無主沙彌。師云、有主沙彌。滄山云、主在什麼處。師在西邊立、却向東邊立。滄山察其異器、與言引接。師問、如何是佛。滄山云、以思無思之妙、返靈燄之無窮。思盡還源、性相常住、理事不二、眞佛如如。師於言下頓悟、禮謝指要。（『祖堂集』三三九頁a）

「有主沙彌」云々という質問に、「有主沙彌」と答えるのは、ほかに趙州と南泉の初相見の例がある。

趙州觀音院「亦曰東院」從諗禪師、曹州郝鄉人也。姓郝氏。童稚於本州扈通院從師披剃。未納戒、便抵池陽、參南泉。偃息而問曰、近離什麼處。師曰、近離瑞像。曰、還見立瑞像麼。師曰、不見立瑞像、只見臥如來。曰、汝是有主沙彌、無主沙彌。師曰、有主沙彌。曰、主在什麼處。師曰、仲冬嚴寒、伏惟和尚尊體萬福。南泉器之而許入室。（『傳燈錄』大正五一・二七六頁c）

これは『趙州録』に繼承されるが、『祖堂集』の趙州章には見えない。仰山のほうは、『祖堂集』『傳燈録』に共通して収録されており、この點では、仰山のエピソードのほうが廣く知られていたことが推定される。あるいは、趙州の「有主沙彌」云々の話は、仰山のそれを下敷に創作されたものかもしれない。

「主在什麼處」という問に對して、仰山がまず西側に立ち、次いで東側に立ったというのは、言うまでもなく「祖師西來」を示唆したものであり、「私の主は達摩です」と答えたことになる。さらに言うなら、その達摩の法が、曹溪を通じて流れ來たつた瀉山への歸依を表明したとみてよいであろう。

ついで、仰山の開悟の機縁が語られるが、仰山は「佛とは何か」と問い、これに瀉山は「以思無思之妙、返靈寂之無窮」云々と答え、「言下に頓悟す」とされている。先に瀉山と仰山の初相見と、南泉・趙州のそれが、『傳燈録』以後は酷似したエピソードで語られることを注意したが、開悟の仕方についても、一種の共通性が見られる。趙州の開悟の機縁は、次のようなものであった。

師問、如何是道。南泉云、平常心是道。師云、還可趣向否。南泉云、擬則乖。師云、不擬時如何知是道。南泉云、道不屬知不知。知是妄覺、不知是無記。若也眞達不擬之道、猶如太虛、廓然蕩豁。豈可是非。師於是頓領玄機、心如朗月。（『祖堂集』三三二頁a）

この一段は、『祖堂集』『傳燈錄』から、さらに『無門關』のような公案集に収録されることによって、非常に有名になっているが、仰山にしても、趙州にしても、いわゆる「禪機」と稱される揚眉瞬目、さらには喝や棒といった手段によって開悟しているのではなく、ごく普通の對話形式によって、頓悟したとされるところに大きな特徴がある。

『馬祖語録』などによれば、馬祖は多くの「活手段」を開発し、これによって實際に少なからぬ人々が頓悟したとされるが、馬祖自身の開悟は、禪機によるというより、むしろ對話形式によるものであった。「磨瓢作佛」として有名なこの逸話は、南嶽懷讓という人物自體、その素性が怪しく、後代の創作の可能性が強いことから、おそらく馬祖の實際の開悟の様相を伝えるものではないだろうが、仰山・滄山の開悟の様相が、これに準ずる形のものであったことに注意したい。

法系からいうと、馬祖―百丈―滄山―仰山と次第するが、史的事實ではないにせよ、馬祖、滄山、仰山については開悟の機縁が明らかにされているのに對して、百丈には、それが無い。百丈がどのようにして開悟するに至ったか、『祖堂集』にも『傳燈錄』にも記されていないのである。

『碧巖錄』五十三則は「百丈野鴨子」と呼ばれ、百丈大悟の因縁を語るもののように見えるが、これには問題がある。この話は、『宗門統要』あたりから百丈懷海に關するものとして収録されるようになるが、『祖堂集』では、同じ話を「政上座」に關するものとして、次のように記している。

有一日、大師領大衆、出西墻下遊行次、忽然野鴨子飛過去。大師問、身邊什麼物。政上座云、野鴨子。大師云、什麼處去。對云、飛過去。大師把政上座耳拽。上座作忍痛聲。大師云、猶在這裏、何曾飛過。政上座豁然大悟。（『祖堂集』卷一五・五洩和尚、二八四頁b）

百丈懷海が「上座」と呼ばれるのは奇妙であり、名前そのものも「政」ということから、百丈惟政を指すものと思われる。つ

まり、本来は百丈惟政のエピソードであったものが、後代になると、百丈開悟の機縁として、百丈懐海のものとしてされるようになったのである。意識的かどうかはともかく、「野鴨子」の話が印象的なのと、百丈のような重要人物には、開悟の機縁を伝える話があつてほしいという願望が、こうしたすり替えを實現させていったのであろうが、結局、懐海その人の開悟の機縁は不詳なのである。

瀧山と仰山の初相見に戻って、瀧山が仰山に語った言葉を検討してみよう。まず、「以思無思之妙、返靈燄之無窮^⑭」と「思盡還源」とは對應していると見てよいであろう。すなわち、「無思の妙を思う」とは、思考を超えた本質(妙)を、あえて「思う過程」のなかで、「思は盡きる」。これによって、「源へと還る」わけであるが、その「源」を言い換えたものが、「靈燄」にほかならない。ちなみに、公案禪の原理は、まさに「以思無思之妙、返靈燄之無窮」であると言つてよい。

これに続く後半の句は、「性相常住、理事不二、眞佛如如」であるが、「性相」「理事」など、教學的な言葉を交え、かなり理屈っぽい表現になっている。要するに、「思ひ盡き、源に還」れば、一切は「常住」であり、「不二」であり、そこに「眞佛」がそのままに現前する、というのである。

初相見全體の設定が、演出過剰の印象を拭いがたく、この瀧山の言葉にしても、後代による創作の可能性が強い。「傳燈録」では、ほぼ「祖堂集」と同様の初相見の記述となっているが、「聯燈會要」になると、相當な増廣が目立つ^⑮。こうした初相見での開悟といった劇的事件は、創作者の想像を刺激することもあつてどんどん手が加えられたのであろうが、すでに「祖堂集」
【傳燈録】の段階でも、創作であつたように思われる。

初相見の一段のあと、「祖堂集」は、仰山について、次のように述べて、その傳記的記述を結んでいる。

在瀧山盤泊、十四五年間。凡在衆中、祇對瀧山、談揚玄秘、可謂鷲子之利辨、光大雄之化哉。年三十五、領衆出世、住前後諸州府。節察刺使、相繼二十一人禮爲師。師三處轉法輪、敕錫澄靈大師、竝紫衣矣。(「祖堂集」三三三九頁a)

十四五年という、かなり長い期間、滂山のもとに留まったこと、三十五で出世したとされることなど、具體的な数字が記されているのが注目される。「可謂鷺子之利辨、光大雄之化哉」とは、仰山を智慧第一とされる舍利弗（鷺子）に喩えて、百丈（大雄）の禪を盛んにした、ということ、滂山が百丈の正嫡であることを暗に強調するものである。つまり、滂山が百丈の正當な後継であることの主張である。

歴史的には、百丈の系統は黄檗から臨濟という流れにそって大きく榮え、滂山は比較的短期間のうちに衰滅してしまうことになるが、滂山は五家のうち最も成立が早く、他の宗派成立にあたって、大きな影響力を持っていた。たとえば、すでに指摘されているように、^⑩『臨濟録』に見られる滂山の著語が、臨濟宗成立の上で重要な要因となったことなど、その顕著な例にほかならない。

滂山・仰山の個人的な影響力と、宗派そのものの影響力を混同することはできないが、両者が密接に関連していることは確かである。そこで、次に、滂山・仰山と、他の禪者たちとの関わりについて、調べてみなければならない。

三 滂山と他の禪者たち

師勸僧曰、什麼處來。對曰、山下來。師曰、喫飯也未。對曰、喫飯了也。師曰、將飯與闍梨喫底人、還有眼也無。僧無對。有人舉似滂山。滂山云、有。進曰、眼在什麼處。滂山曰、眼在頂上。有人持此語、舉似洞山。洞山云、若不是滂山、爭解與麼道。僧便問、作麼生是在頂上底眼。洞山云、不昧向上。（『祖堂集』卷四・丹霞章、八三頁b）

生年から言えば、滂山（七七一一八五三）は仰山（八〇七―八三）より三十から四十、年輩であり、洞山（八〇七―六九）は

仰山と同年である。洞山は曹山を得ることによって、曹洞宗の祖となるが、その洞山がここで滄山を高く評価していることは、一見して明らかである。

内容について、より具體的に見れば、僧に供養した人が「有眼」の士であるかどうかという問に對して、滄山が「眼在頂上」と應じる。その意味を考えるには、滄山の開悟の機縁が「佛性」にあったことを思い出すべきで、ここでも滄山は佛性を軸に對應しているように思われる。すなわち、供養した人は、僧の内にある「佛性」に對して供養したのであり、その佛性を見てとる眼が「頂上」についている、というのである。

佛性を見てとる眼とは、「佛眼」にほかならないが、これを佛眼と言わず、あえて「眼在頂上」と表現したことを、洞山は高く評價する。すなわち、この眼は、「佛」というものをも不斷に超えて、「その上」へと展開する眼であり、それを表現するために、滄山はわざわざ「眼在頂上」と言ったのだ、と洞山は理解するのである。「向上」というのは、洞山にとっての根本的課題であったが、滄山はこれを正しく把握しているという、非常に高い評價が、ここで行なわれているように思われる。

そもそも、滄山と洞山の關わりは、洞山の開悟に至る道程の重要な部分をなしている。しかも、そこで主題となるのは、南陽慧忠の「無情說法」である。慧忠、耽源、仰山と次第する系列は、仰山禪において圓相の占める比重を考えると、滄山と仰山の根底にかかわる重要な要因であるが、洞山においてもまた、慧忠の存在がいかに大きかったか、次のエピソードはこれを如實に語るものである。

洞山到滄山。滄山即大圓。當時郢匠、集徒千衆、振化三湘。乃見洞山來、顧而異焉。他日滄山密離宴室、獨歩林泉。洞山乃疾追、躡跡其後。至于佛地之西、有作務之所。洞山遂進前禮拜而言曰、某甲竊聞、國師有無情說法之示。曾聞其語、常究其微、每欲勵心。願盡於此。滄山忻然顧曰、子於何獲此語耶。洞山具述始終而舉。舉了、滄山乃曰、此間亦有小許。但緣罕遇其人、非我所悟也。洞山云、便請。滄山云、父母緣生口、終不敢道。（『祖堂集』卷五・雲巖章、九七頁b）

洞山がどういふ經緯で慧忠の「無情說法」を耳にすることになったのか、その子細については明かされず、ただ、「某甲竊聞、國師有無情說法之示」と言うだけであるが、「曾聞其語、常究其微、每欲勵心」と言うことから、洞山がこの話頭に非常な關心を惹かれ、これを究めんと努力し續けていたことが分かる。洞山は、「當時郢匠、集徒千衆、振化三湘」という、當時、まさに一大勢力となっていた滄山に出會つて、かねてからの疑問を解く絶好の機會と考えたことは明らかで、「祖堂集」の記述も、洞山がこれを問う機會を窺っていたことを暗示する描寫になっている。こうした、いまだ開悟以前の、修行時代の洞山の激しい思入れからすれば、一見、まわりくどく思わせぶりな滄山の返答が、意に沿わぬとしても無理はない。實際、話は次のように續いてゆく。

洞山不禮拜、便問、還有與師同時慕道不。滄山云、此去遭陵縣側、石室相隣、有雲岳道人。若能撥草瞻風、必爲子之所重也。洞山便問、無情說法、什麼人得聞。師曰、無情說法、無情得聞。進曰、和尚還聞得不。師云、我若聞、汝則不得見我。

進曰、與麼則某甲不得聞和尚說法去也。師云、吾說法尚自不聞、豈況於無情說法乎。因此洞山息疑情、乃作偈曰、可笑奇、可笑奇、無情解說不思議、若將耳聽聲不現、眼處聞聲方得知。（「祖堂集」卷五・雲巖章、九八頁a）

「還有師與同時慕道不」とは、結局、滄山と同等の力量を持った人物はいないか、という意味である。そこで、滄山は雲巖を紹介し、洞山はこの雲巖によって、「無情說法」に開眼したとされる。雲巖と洞山の間に交わされる問答の前半、慧忠と「南方禪客」とのそれを、簡略化した形になっている。^⑦二人の問答が、慧忠と禪客とのそれとは別の方向に一步を踏みだすのは、「與麼則某甲不得聞和尚說法去也」という洞山の言葉に、雲巖が「吾說法尚自不聞、豈況於無情說法乎」と答えることによる。

洞山は、これによって「疑情が息」んだというのであるが、先の滄山の答と、この雲巖の答を比較すると、次のようなことが分かる。まず、滄山の答「父母縁生口、終不敢道」とは、要するに肉體に備わった口では、無情說法は説くことができないと

いう意味であり、無情説法が肉身ないし化身の次元に属するものではないことを示唆する。ということとは、肉身でない「身」なら、これを説くことができることになる。つまり、これは無情説法とは法身説法であることを明かさなかったものにほからない。

それは、慧忠の無情説法の解釋としては、全く正しいものであり、その意味では滄山に問題はないのだが、表現そのものとして見た場合、まわりくどい感じは否めず、インパクトは弱い。これに對して、雲巖の答は、化身説法も法身説法も、ともに一蹴しさるような小氣味よさがあることは確かである。「傳燈録」の滄山住持の因縁では、淨瓶に對して、首座（華林）は「不可喚作木楔也」と答え、滄山は淨瓶を蹴飛ばしたとされる。明らかに首座の應答はまわりくどく、滄山はさっそうとして小氣味よいが、それと同様の相違が、この無情説法をテーマとした滄山と雲巖の應答にも感じられる。ただし、ここでの役まわりは、滄山のほうがまわりくどく、雲巖のほうが小氣味よい、という割り當てになっており、雲巖のほうが滄山より一枚上手であるように描寫されていることに注意する必要がある。

『祖堂集』の傳える雲巖と滄山の關係は、かなり微妙である。それは、藥山と百丈という二人の人物とも密接に關連している。先に見たごとく、滄山は百丈の正嫡という位置にある。これに對し、百丈よりも藥山の方が上だとする人々が存在した。すなわち、『祖堂集』藥山章に道吾の出家の機縁を記すなか、次のように言うのが注目される。

過得一年後、道吾辭百丈、便到藥山。藥山問、一句子如何言說。吾曰、有一人物不會言說。師曰、大藏小藏從何來。吾曰、傍出。師甚奇之。因此學禪得滋味。後只觀望師兄來。有一日造書。書上說、石頭是眞金鋪、江西是雜貨鋪。師兄在彼中墮根、作什麼。千萬千萬、速來速來。（『祖堂集』卷四・藥山章、八八頁b）

道吾は、百丈よりも藥山を高く評價し、これを「石頭是眞金鋪、江西是雜貨鋪」ということで、さらに馬祖と石頭の評價にまで及ぼす。すなわち、すでにここでは、馬祖・百丈という禪の系譜と、石頭・藥山という禪の系譜、いわば馬祖禪（南嶽系）と

石頭禪（青原系）との優劣にまで問題は發展してゐるのである。抑下されてゐるのは、ひとり百丈のみならず、馬祖系の禪そのものが、石頭系に比べれば「雜貨」に過ぎないと斷じられてゐるのであり、そんなところに納まりかえつてどうする、という道吾の叱責にも似た激しい勸誘は、百丈と藥山の高下關係を強く際立たせるものである。

これに對する百丈の弟子の側からの反駁も當然豫想されるが、まず、道吾の言う「石頭是眞金鋪、江西是雜貨鋪」という言葉が問題になる。仰山は、この言葉について、次のような言及をしてゐる。

每日上堂、謂衆云、汝等諸人、各自迴光返顧。莫記吾語。吾愍汝無始曠劫來、背明投暗、逐妄根深、卒難頓拔、所以假設方便、奪汝諸人塵劫來龜識。如將黃葉止啼。亦如人將百種貨物、雜渾金寶、一鋪貨賣、祇擬輕重來機。所以道、石頭是眞金鋪、我者裏是雜貨鋪。有人來覓雜貨鋪、則我亦拈他與。來覓眞金、我亦與他。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三三九頁a）

「所以道」ということから、「石頭是眞金鋪、我者裏是雜貨鋪」というのは、誰かの言葉の引用であるらしいこと、そして先の道吾のそれと比較することにより、「我者裏」の「我」とは馬祖にはかならないことが分かる。つまり、これはもともと、馬祖が自分と石頭との特徴を表現した言葉なのである。ただし、『祖堂集』にも『傳燈錄』にも、これがどのような状況で馬祖によつて言われたものか、それを推定できるような記述は見あたらない。

仰山による馬祖の引用は、「石頭是眞金鋪、我者裏是雜貨鋪」までで、そのあとの「有人來覓雜貨鋪、則我亦拈他與。來覓眞金、我亦與他」は、「我亦」ということから、仰山自身のことを指していることが分かる。自分もまた、馬祖と同様、雜貨を求めらるものには雜貨を、眞金を求めるものには眞金を與える、というのであるが、はたしてこれは馬祖の本來の意味するところであつたかどうか。

仰山のように解釋するなら、明らかに雜貨鋪のほうが眞金鋪より上である。雜貨鋪は眞金鋪をも包含し、さらに眞金鋪には對

應できない人々にすら對應しうる強力な柔軟性を備えているからである。眞金鋪は、要するに眞金しかない狭く限定された商店に過ぎない。それでは、見た目がいくら瀟洒で、こざっぱりしていたとしても、多くの人々の役に立つことはできない。むしろ外見は雑然とした萬屋のほうが、その内實において、遙かに眞金鋪を凌駕する。

このように、眞金鋪と雜貨鋪に對する仰山の理解は、明らかに眞金鋪を抑下し、雜貨鋪の優越を強調するものであり、仰山は馬祖をその元祖とし、自らその後繼者をもって任ずるのである。

しかし、馬祖自身が「石頭是眞金鋪、我者裏是雜貨鋪」というとき、そこには石頭禪の賞賛と、石頭禪の限界の示唆の両面が、同時に含まれていたように思われる。この複雑な含意のために、一方では道吾の引用となり、一方では仰山の引用となったのであるが、兩者に截然と分かれる以前の、馬祖當人の一種微妙な感懐は、優越關係の強調に利用されるなかで、抜け落ちてしまわざるをえなかった。その結果、あとには全く相い反する二つの意味を付せられた同一の命題が残ることになってしまったのであるが、おそらく、馬祖は、道吾や仰山のように、單純にどちらかを上とするような意味で、この言葉を言ったのではないだろう。

というのも、馬祖は必要に應じて、たとえば丹霞天然など、自分を訪ねてきた修行者たちに對して、石頭のところへ行くように指示しており、石頭禪については、知悉していたように思われる。それはまた、石頭禪の質の高さは、同時に一つの限界となりうること、すなわち、餘りに純化され、先鋭化されすぎることによって、それは孤立し、自らを閉塞状態に陥らせることとなる危険をも見抜いていたであろうことを意味する。眞金鋪は、眞金鋪だけでは、存立基盤そのものが危うくなりかねないのであって、むしろそれは雜貨鋪と相俟って始めて、充大な機能を果たすことができる。

この提携によって、恩恵を受けるのは、もちろん眞金鋪だけではない。雜貨鋪もまた、眞金鋪という貴重な専門店をその傘下に収めることができるのであり、相互に補充しあうことによって、個別に店を出していたのでは不可能な効果を上げることが可能になる。

馬祖が「石頭是眞金鋪、我者裏是雜貨鋪」というとき、このような相補的關係を想定していたであろうことは、馬祖という人

物のスケールの大きさと、相手に應じて極めて柔軟に千變萬化する手段をもって應じた事實を勘案すれば、ほぼ間違いないことである。相補關係に信頼するところがあつたからこそ、何のこだわりもなく、必要に應じて修行者たちを石頭のところへ送り込み、また逆に受容もしたのである。馬祖には、石頭と自分とに優劣をつけるつもりなど毛頭なく、逆に兩者の禪における性格の相違こそ、相互補完という形で、共存共榮すべきものであることを確信していたのであり、「石頭是真金鋪、我者裏是雜貨鋪」という言葉は、これを標語的に表出したものにはならない。

しかし、すでに見たごとく、後代の禪者たちは、これを優劣の決定のために利用するようになる。道吾は石頭を上とし、仰山は馬祖を上とする。そして、この抗争の根源には、藥山と百丈のどちらを高く評價するかという、藥山・百丈を對立的に捉える圖式があつた。

この對立の圖式を鮮明に打ち出したのは、道吾であるが、先に滄山が洞山に「還有師與同時慕道不」と問われて、「雲岳道人がある」と答えたその雲岳（雲巖）は、道吾の實弟であり、早くから百丈に師事していた。道吾が百丈から藥山のもとに行き、百丈を抑下し藥山を稱揚するという方向をとつたことから、世俗的には弟であるが、法の上では兄（師兄）に當る雲巖にも、さらには滄山にまでも、その影響は及んでゆく。「祖堂集」は、檄文のような道吾の手紙をもらつて、苦吟する雲巖の姿が、次のように描かれている。

雲巖得這箇信後、只管憂愁。有一日在和尚身邊侍立、直到三更。和尚曰、且歇。巖不去。和尚曰、你有什麼事。顏容瘦惡、恰似肚裏有事。有事但說。雲巖云、無事。和尚曰、莫是得智闍梨信不。巖云、不敢。百丈索道吾信。巖便取呈似和尚。和尚見了云、灼然、是生我者父母、成我者朋友。你不用在我這裏、便速去。巖曰、不敢去。百丈曰、我有書、兼有信物、欲得送藥山尊者。你持書速去。雲巖奉師處分、持書到藥山。（『祖堂集』卷四・藥山章、八八頁b）

ここでの百丈の役まわりは、理解ある指導者としてのそれであり、一宗一派にこだわらず、必要に応じて臨機應變の措置を講ずる馬祖の繼承者として描かれている。雲巖もまた、信義に厚い、一徹者として性格づけられている。雲巖は薬山のもとに至り、結局、そこに留まることになるが、この一徹な性格のゆえに、後に滄山との約束という問題が起こってくる。

雲巖後有一日、辭藥山。藥山問、去什麼處。對曰、欲去滄山師兄處。師曰、爲什麼事。對曰、某甲與滄山在百丈時有一願。師曰、願道什麼。對曰、某等兩人、曾在百丈時、滄山和尚造典座、某甲造侍者、不離左右、佐副和尚。在後、違於本願。欲得說破這箇事。師便許。巖便下山。道吾擔衣鉢、送到橋亭。（『祖堂集』卷四・藥山章、八九頁b）

滄山と雲巖とが百丈のもとで、まさに雙翼のごとき關係にあつたことが窺われるが、雲巖の一徹で律儀な性格のゆえに、はからずもそこでの誓いを破ることになったことが、常に氣にかかつていたのであつた。誓いを守れなくなったことについて、滄山にはつきりと事情を説明するために、雲巖は滄山のもとへと旅立とうとするのである。

しかし、雲巖は結局、滄山のもとへは着かなかつた。途中で、道吾がそれを阻止したからである。すなわち、話は次のように展開する。

後却轉來不審和尚。和尚云、送師兄去來。對曰、送了也。道吾却問、師兄離師左右、還得也無。師曰、智闍梨何必有此問。多少年壓膝道伴。何事不造作、何事不商量。不用更問。道吾云、無和尚一言、堪爲後來是標榜。乞和尚一言。師曰、若也如此、我則與汝道。眼則有也、只缺濤汰。道吾聞此語、當夜便發。明朝到山下村院、得見師兄。說藥山語了、相共轉來藥山、直到終不離左右。（『祖堂集』卷四・藥山章、八九頁b）

百丈側の恬淡とした態度に比して、道吾・薬山の側には、どこかどろどろしたこだわりのようなものがある。特に、道吾は、

終始一貫して百丈とそりが合わず、薬山一邊倒の嫌いがある。道吾のこの薬山へのこだわり、執念のようなものが、薬山と百丈の對立を生みだし、雲巖や滄山をも巻き込んでゆく。後に雲巖は、ついに滄山と會っているが、そこでのやりとりにも、こうした影響が色濃く反映しているように思われる。

師問雲巖、承你久在薬山、是不。對云、是。師云、薬山大人相如何。對云、涅槃後有。師云、如何是涅槃後有。對云、水洒不著。雲巖却問、百丈大人相如何。師云、魏魏堂堂、焯焯煌煌。聲前非聲、色後非色。蚊子上鐵牛、無你下背處。（『祖堂集』卷一六・滄山草、三〇七頁b）

ここでは、明らかに滄山のほうがむきになっている。「承你久在薬山、是不」という言い方から、雲巖が薬山で多年を過ごしたのちの問答だと分かるが、百丈の兩翼となってともに働き、百丈禪を守り立てようと誓いあつたはずの雲巖が、薬山のもとへと走り、しかもそこでは道吾が盛んに百丈をけなし、薬山を稱揚している。滄山にしてみれば、むきになるのも無理はない。「蚊子上鐵牛、無你下背處」という最後の一斷は、雲巖というより、むしろ道吾に向けられたものであろう。結局、滄山は雲巖に對しては、根本的には敵對感情を抱いていない。それは、先に洞山に同學者を問われたとき、雲巖を紹介したことでも分かる。

雲巖は、洞山に「無情說法」の意圖を開示し、洞山は開悟への大きなきっかけをつかむことになるが、無情說法だけでなく、雲巖と洞山のかかわりは極めて深い。洞山が開悟し、一人前の禪匠となるためには、雲巖は不可欠の人物であつた。道吾の手引きにより、薬山のもとで修行し、その法嗣となるが、それも結局は百丈の指示であり、百丈のもとの多年にわたる修行が、この人の基礎となっていることは疑えない。この意味では、滄山・洞山という、禪門五家における二人の始祖は、百丈という人物から發しているとも言える。

道吾は、薬山と百丈とを必要以上に差別し、優劣高下をつけようとしたが、薬山・百丈の當人たちには、そうした意識はほと

んどなかったように見える。百丈が恬淡とした態度で、雲巖を薬山のもとへ送り込んだのはすでに見たとおりであるが、薬山もまた、百丈の力量は高く評価していた。それは、雲巖との次のようなやりとりのなかにも、明らかに表出されている。

達書一切了後、薬山問、海師兄、尋常説什麼法。對曰、三句外省去。亦曰、六句外會取。師曰、三千里外、且喜得勿交涉。

又問、更有什麼言句。對曰、有時説法了。大衆下堂次、師召大衆、大衆回首。師曰、是什麼。薬山曰、何不早道。海兄猶在。因汝識得百丈矣。（『祖堂集』卷四・薬山章、八九頁a）

「三句外省去」というのは、『百丈廣録』に頻繁に見られる「透過三句」という表現を指したものであろう。¹⁸⁾「六句外會取」というのは、『廣録』には見えず、『祖堂集』にもまた、百丈の語としては見えない。ただ、西堂の法嗣、處微の言葉として、次のような用例が見られる。

問、三乘十二分教、體理得妙。是祖師意、爲復不是祖師意。師云、三乘十二分教、體理得妙、何處更有祖師意。雖然與麼、須向六句外鑒。若也鑒不得、隨聲色轉也。僧云、作麼生是六句。師曰、語底、默底、不默底、不語底、惣是、惣不是。（『祖堂集』卷一七・處微章、三二七頁a）

『祖堂集』の雲巖の言葉を信用すれば、百丈に「六句」の教えがあったはずなのであるが、これが百丈のそれを踏まえたものかどうか、全く不明である。いずれにしても、薬山はこうした三句や六句といった教示の仕方には、全く關心を示さず、「三千里外、且喜得勿交涉」と一蹴してしまう。薬山が百丈の眞面目として、大いに認めたのは、三句・六句のような説法的なものではなく、馬祖以來の、相手との微妙な間合いを圖つて發する強烈な禪機にほかならなかった。¹⁹⁾

以上、瀉仰と他の禪者たちとの關連ということで、若干の例を見てきたのであるが、特に道吾という人物の登場によって、石

頭系の禪と馬祖系の禪が對比的に把握されるようになり、それが雲巖や洞山などという周邊の人物をも巻き込んで、滄仰の周邊に獨特の雰圍氣を醸成していったことが分かる。これらの人物のほか、滄山は次のような人々ともかかわりを持っていた。

徳山行脚時、到滄山。具三衣上法堂前、東觀西觀了、便發去。侍者報和尚云、適來新到不參和尚、便發去。師云、我早箇相見了也。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇七頁a）

時間的にはほんの僅かな接觸であるが、滄山が徳山を非常に高く評價していることは明らかである。後代、「徳山の棒、臨濟の喝」と並び稱されるようになるが、ここに見られるように、徳山については滄山による明確な評價が記されているが、滄山と臨濟の關係については、『祖堂集』には何ら記載されていない。この事實は、後に『臨濟録』が滄仰師弟の言葉を過剰とも見えるほど挿入し、一種の權威づけを圖っていることと、異様な對照をなしている。

こうした事實から、臨濟に對する滄仰の積極的な評價など全くなかったにもかかわらず、『臨濟録』編集者は、臨濟稱揚の目的のために、自ら、あるいは他者の手によって臨濟に對する滄仰の言葉を作成し、これを隨所に挿入したことが推定される。徳山はすでに頭角を現しはじめていたが、臨濟はまだ、全く無名の段階にあつたのであろう。『臨濟録』編集時に、この事實を抹消し、あたかも滄仰の時代から臨濟が周圍の高い評價を得ていたとする脚色が行なわれるが、このために、臨濟と趙州の出会いの場面に見られるような強引な改變を始めとして、種々の脚色が行なわれたのであつた。滄仰による評價も、そうした捏造の一つにほかならない。

滄山が高い評價を與えたもう一人の例として、次の一段がある。

隱峯到滄山。於上座頭、放下衣鉢。師聞師叔來、先具威儀來相看、隱峯見師來、便倒佯睡。師歸法堂。隱峯便發去。師問侍者、師叔在麼。對云、去也。師云、師叔去時、道什麼。對云、無語。師云、莫道無語、其聲如雷。（『祖堂集』卷一六・滄

隱峯がやってきて、瀉山はいそいそと身支度を整え、いざ會いにいってみると、隱峯は相手のことはかまわず、眠ったふりをしている。そこで瀉山は法堂に歸ると、隱峯はそのまま出發してしまう。ここまでが前半で、後半はこの一見すれ違いに見える二人の行動が、実は深い部分での會いであったことを、侍者を脇役に立てて説明することにあてられている。そして最終的に、これが言語を超えた會い、峻烈な「用」の發現であることが、「莫道無語、其聲如雷」という瀉山の評に示されている。維摩の一點が言語を超えた強烈無比な表現であったように、隱峯の行動もまた、佛法の根幹を直示した見事な機用であるというのである。先の徳山の行動を高く評價したのも、これに准ずると見てよいであろう。

瀉仰、特に瀉山と深いかわりを持った人物として、西院大安の存在は、どうしても觸れずにはいられないであろう。「祖堂集」に記される瀉山との因縁は、感動的でさえある。すなわち、瀉山住山の初期、次のようなエピソードがあったという。

後隨祐禪師、同創瀉山。則十數年間、僧衆猶小。師乃頭頭耕耨、處處勞形。日夜忘疲、未嘗輒暇。瀉山見而語曰、安、汝少勞役。師云、待和尚觀五百衆、安則休也。不久之間、僧衆果至五百。師乃勞心頓擺、或坐房廊、凝如株杌。或入靈洞、月十不歸。如癡似狂。三十餘祀、夜在第二第三座間。有同流私觀其身、燄尔通光。衆人僉曰、定光佛矣。（『祖堂集』卷一七・西院章、三二五頁a）

前半は、大安が靈祐とともに初期の瀉山創設に骨身を惜しまず盡力したことが語られるが、特に、瀉山が五百人の修行者の集まる一大道場となることを確信するかのような様子が見られることが注目される。後半は、大安の言葉どおり、瀉山が大道場となったあとの大安の様子が描かれるが、「如癡似狂」という表現からも窺われるように、大安もまた、普化と同様、風狂の系譜

に屬する人物とされている。臨濟において普化が「横絲」として重要な役割を演じたように、滄山においては大安が「横絲」の役割を果たしていたのである。

このエピソードは、しかし、「傳燈録」では「同參祐禪師、創居滄山也、師躬耕助道。及祐禪師歸寂、衆請接踵住持」（同二六七頁c）と極めて簡単に記されるに留まり、「宋高僧傳」には全く収録されていない。すなわち、「傳燈録」では、大安の「如癡似狂」という風狂の側面と、「定光佛」と呼ばれた神異の側面とは、きれいに落とされている。大安といい、仰山といい、「祖堂集」に見る限り、滄山の周辺には神異の僧の姿がつけまとうのであるが、「傳燈録」になると、こうした要素を極力排するような編集が行なわれているように見える。

そうして、逆に、「祖堂集」にはなかった滄山住持の因縁譚のようなものを挿入し、ある一定の滄山のイメージを強調しようとするのである。仰山に関する記述にしても、「祖堂集」には「傳燈録」には見られない多くの情報が記載されており、少なくとも滄仰に関する限り、「祖堂集」と「傳燈録」の溝は埋め難いほど大きいと言わざるをえない。つまり、滄仰の原像を捉えるには、「傳燈録」では無理があり、「祖堂集」によることが不可缺となるのである。

大安は百丈の法嗣であり、その開悟の因縁は、次のようなものであった。

因在洪州招提、偶聞行脚僧舉、百丈二二句玄機、似少省覺。從尔便造百丈。既覩盛筵、深稱志慕。禮問百丈云、學人欲求識佛、如何是佛。百丈云、太似騎牛覓牛。師云、識得後如何。百丈曰、如人騎牛至家。師云、未審、始終如何保任、則得相應。去。百丈云、譬如牧牛之人、執鞭視之、不令犯人苗稼。師從茲領旨、頓息萬緣。（『祖堂集』卷一七・西院大安章、三二五

頁a)

大安は極めて端的に「學人欲求識佛、如何是佛」と言っているのが印象的であるが、これに對する百丈の應答が、すべて「牛」

を比喻として展開しているのも注目される。最後の「譬如牧牛之人、執鞭視之、不令犯人苗稼」という百丈の言葉は、大安の生涯を通じて、決定的な重みを持って維持された。それは、大安自身による次の上堂説法から窺うことができる。

師又時上堂云、汝諸人、來就安覓什麼。若欲得作佛、汝自是佛。擔却一箇佛、傍家走颯颯、渴鹿趁陽燄相似。何時得相應去。阿你欲得作佛、汝但無如許多顛倒攀緣、妄想惡覺、垢欲不淨、衆生之心、則汝便是初心正覺佛。更去何處別討。所以安在瀉山、三十年來、喫瀉山飯、痢瀉山屎、不學瀉山禪。只是長看一頭水牯牛、落路入草便牽出、侵犯人苗稼則鞭打、調來伏去。（『祖堂集』卷一七・西院大安章、三二六頁a）

大安は百丈との初相見で、「學人欲求識佛」と言ったが、結局、これは「欲得作佛」と同じことで、百丈の應答も含めて、この上堂説法はいわば百丈との初相見を自ら解説しているような一段である。初相見では「師從茲領旨、頓息萬緣」と言うのみであるが、そこで悟った「旨」とはいかなるものであったか、大安自らの言葉で、それが明らかにされているのである。

これによると、大安が悟った「旨」とは、「但無如許多顛倒攀緣、妄想惡覺、垢欲不淨、衆生之心、則汝便是初心正覺佛」ということであり、これら諸々の顛倒妄想に汚染されないよう、心を周到に調整することであった。ちなみに、大安が終生奉じた「牧牛」の教えは、百丈より早く、すでに馬祖と石鞏との間に見られるものである。

師後因一日、在厨作務次、馬師問、作什麼。對云、牧牛。馬師曰、作麼生收。對曰、一廻入草去、便把鼻孔拽來。馬師云、子眞牧牛。（『祖堂集』卷一四・石鞏章、二六九頁a）

従って、大安の上堂説法は、馬祖・百丈の禪をそのまま引き継ぐものであり、この一段が『傳燈録』に収録されているのも、この意味でごく自然なことと言える。このように、大安の風狂と神異の面は捨て去られ、馬祖禪の平常を強調する側面に合致す

る部分のみ、「傳燈録」には収載されているのである。

四 瀉山と仰山

「人天眼目」卷四に瀉仰宗を説明して、「師、諱靈祐、福州長溪趙氏子。得法於百丈海和尚。初至大瀉、木食澗飲十餘年、始得仰山慧寂禪師、相與振興其道、故諸方共稱曰瀉仰宗^②」というように、瀉仰宗は、瀉山と仰山が「相い與に其の道を振興した」ところに、その特徴があるとされる。

曹洞宗もまた、二人の禪者の名前を冠するが、同じく「人天眼目」卷三は、次のように説明している。

洞山和尚、諱良价、生會稽會稽氏。禮五洩山默禪師披剃、得法雲巖曇晟禪師。初住筠州洞山、權開五位、善接三根、大闡一音、廣弘萬品。横抽寶劍、剪諸見之稠林、妙叶弘通、截異端之穿鑿。晚得曹山耽章禪師、深明的旨、妙唱嘉猷。道合君臣、偏正回互、繇是洞上玄風、播於天下、故諸方宗匠咸共推尊之曰曹洞宗。（「人天眼目」大正四八・三二三頁c）

注意したいのは、「晚得曹山耽章禪師」となっていることで、これは瀉仰宗の場合と大きく異なる。先にも觸れたように、瀉仰宗の場合、仰山（八〇七―八三三）が瀉山（七七―一八五三）に參じたのは、二十數歳と非常に若く、十四五年にわたって、そのもとに留まっている。これに對し、曹山（八四〇―九〇二）が洞山（八〇七―六九）の門に入ったのは、受戒具足の後であり、「年惟十九、二親始聽出家。入福州雲名山。年二十五、登于戒足」（『宋高僧傳』卷一三・曹山章へ大正五〇・七八六頁b）ということから、いくら早く見積もつても八六五年以降となり、すでに洞山は餘命四、五年しかないという、まさに最晩年のことであつた。すなわち、曹山が洞山とともに過ごしたのは、僅かに數年のことであり、瀉山と仰山の十五年前後とは比較になら

ない。

このことから、同じく二人の名前を冠するとは言っても、滄仰宗の場合と曹洞宗の場合とは、自ずからその意味は相違を生じることになる。滄仰宗は、「人天眼目」の言うとおり、まさに「相與振興其道」であるのに對し、曹洞宗のほうはまず洞山があり、ついで曹山が活動するという色彩が強く、「相い與に」という要素は弱い。従って、曹洞宗は、曹山・洞山兩者の交渉によつて宗派の重要部分が構成されているわけではないから、「曹山宗」と呼んでも構わないが、滄仰宗のほうは、そういうわけにはいかない。滄山と仰山の間答を一つの中核的特徴として、周圍にアピールしていったと思われるからである。實際、『臨濟録』に見られる滄仰による權威付けにしても、必ず滄山と仰山はペアとして登場するのであり、どちらか一方によつてということはない。この意味で、滄仰宗を「仰山宗」と呼ぶことはできない。

以上の理由によつて、滄仰宗の内實を調べるためには、どうしても滄山と仰山のやりとりを検討する必要がある。以下、この點についてしばらく検討することにした。まず、滄山禪が強調する「用」について言及した、次の則から見よう。

師有時謂衆曰、是你諸人、只得大識、不得大用。有一上座、在山下住。仰山自下來問、和尚與麼道、意作麼生。上座云、更舉看。仰山舉未了、被上座踏倒。却歸來、舉似師。師哂哂而笑。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇六頁a）

一見すると、何でもない一則のようであるが、より具體的にシチュエーションを読み込んでみると、その重要性が明らかになってくる。『祖堂集』では、この則は滄山の行録を摘記したのち、滄山での行化の内容を語るその冒頭に記されている。これを單なる偶然と見ることもできるが、それより『祖堂集』の編者はこの話を、仰山がまだ滄山の「用」を把握する以前の、つまり滄山・仰山の比較的初期の間答として配列した、と見たほうがよいように思う^②。滄山禪の最大の特徴とされる「用」を、仰山が繼承する、そのようすが、まず冒頭に語られるのである。

冒頭のこの則では、仰山がまだ「用」を把握しておらず、「上座」に手酷くやられてしまう様子が描かれる。滄山は、仰山が自分の身に起こったことを報告するのを聞いて、牛の鳴き真似をして笑うが、これは上座の手竝に關する評價というより、峻烈な「用」の活用に戸惑う仰山を、行きづまって鳴き聲をあげる牛に見立てて、面白がっているのであろう。上座の對應は、馬祖以來の「用」の單純な適用であつて、慣れていゝものにとつては、別に特に評價すべきところはない。つまり、このエピソードから分かることは、仰山が耽源のところて學び、マスターした禪と、滄山のところて行なわれていた禪とは、非常に懸隔があり、仰山ほどの才能の持主でさえ、當初はなすすべがないほどであつた、ということである。耽源系の禪と、馬祖系の禪とは、それほど異質なものだったのである。

この則に續いて、次の則もまた滄仰の「用」を扱っているが、そこではすでに仰山は「用」を自家藥籠中のものとしており、もはや惑わされることもなく、確固とした對應を見せている。

師與仰山語話次、師云、只聞汝聲、不見子身。出來要見。仰山便把茶樹搖對。師云、只得其用、不得其體。仰山却問、某甲則任麼。和尚如何。師良久。仰山云、和尚只得其體、未得其用。師云、子與麼道、放你二十棒。（『祖堂集』卷一六・滄山

章、三〇六頁a）

滄山は、「只聞汝聲、不見子身」と言い、仰山に出てきてその「身」を見せることを要請するが、これは體用で言えば、「用」（聲）は十分だから、「體」のほうを見せてくれ、ということになる。仰山は、茶の樹を搖すつて應對するが、もちろん、これは一つの「用」であり、結局、體用の不可分を表明したのである。

そこで滄山は、これを「體」を缺くものとして、仰山にゆさぶりをかけるが、仰山はもはや惑わされない。逆に滄山の「體」の表現である沈黙を、「用」を缺くものとして、滄山に逆襲をかける。滄山が「體」の表現として沈黙したのは、あるいは維摩

の沈黙を踏まえたものかもしれないが、仰山はこれを、馨香味觸法という「用」の象徴たる一切の働きを失った、躍動性を缺く状態と断じる。「子與麼道、放你二十棒」という滂山の言葉は、仰山の體用に關する理解が、相當なものになったことを認めるものである。こうした滂仰師弟の體用問答は、次の則にいたって極まる。

師舉起一物、問滂山云、與麼時如何。滂山曰、分別屬色塵。我到這裏、與麼不與麼。仰山云、和尚有身而無用。滂山云、子如何。仰山云、某甲信亦不立。滂山云、爲什麼不立信。仰山云、若是某甲、更信阿誰。滂山云、有不立、無不立。仰山云、不立、不說有無。滂山云、子是定性聲聞。仰山云、專甲到這裏、佛尚不見。滂山云、子向後傳吾聲教、行步闊狹。吾不及子也。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四三頁a）

仰山は、具體的な個物を取り上げ、提示することによって、存在の様態そのもの（與麼）を道破することを滂山に要請する。²³ 滂山は、「分別」によれば個物は「色塵」ということになるが、存在様態の本質に迫れば（到這裏）、「與麼は與麼ならず」という、分別思惟の通用しない、逆説的状況が現出すると應じる。

これに對し、仰山は「和尚有身而無用」と追撃するが、これは先に則にも見たとおり、「身」は「體」であるから、先と同様、滂山の答では「體」のみで「用」を缺くという批判である。そもそも、「是你諸人、只得大識、不得大用」と、大衆に發破をかけていたのは、滂山その人だったのだから、仰山によって、完全にお株を取られてしまっていることになる。そこで、今度は、仰山の答を示すように要請されるが、文脈として、それは當然「用」を備えた應答にならねばならないはずである。では、その仰山の「用」とは、どのようなものであったか。

仰山は、「信も亦た立てず」というが、「信」は佛法の最も基本であることは言うまでもない。佛道修行は「信」から始まるのであり、場合によっては、「信に終る」とまで強調されることもある。『起信論』というような著述がなされ、唐代佛教を席

卷したことにまた、「信」の重要性が反映している。「信」なしで佛法は成立せず、「信」なしでは修行も存在しえない。これが佛教的常識であるが、仰山の發言はこれに眞つ向から抵觸する。滄山が「爲什麼不立信」と反問するのは當然であろう。

仰山は、これに對して、「若是某甲、更信阿誰」と答える。絶対的とも言える自己信頼であり、自己は自己であることで十分であるという強烈な自信の表明にはかならないが、では、最初の質問である存在の樣態そのものについては、どうなのか。「信」を立てないほど絶対的な「信」のうちにあつて、存在はどのような在りようを示すのか。そこでは、何かが存在するのか、それとも存在しないのか。

滄山は、これを「有不立、無不立」という形で問いかけるが、仰山は有無を含めて、いかなるものをも定立することはない、と應じる。これが斷見すれすれであることは、一見して明らかで、滄山が「子は是れ定性の聲聞なり」と攻撃するのも當然である。これに對する仰山の答は、全く徹底しており、「專甲到這裏、佛尚不見」として、存在の根本的樣態には、「佛」というものすら、定立されることはないとする。もはや、佛も聲聞も問題にはならないところに仰山は位置している。それは、一切の概念化を徹底して受け付けず、「信」とか「佛」といった通念によって高く評價される概念に束縛されることもなく、ただ、「有無」といった相對的概念の枠を取り拂った、人間存在の本源的状态である。

この状態の實現（到這裏）には、「不立」が鍵になっており、「信」「佛」を含めて、一切の概念的定立を排するという、強烈な立場がそこにはある。この一切の固定化を許さぬ不斷の精神的躍動こそ、ここで仰山が示そうとした「用」にほかならず、いまや「用」は單なる見聞覺知といったレベルのものではなく、^⑤「向上」の思想に酷似してくる。おそらく、滄山の強調した「用」は、ここにおいて、一種の質的變化を遂げたのであり、滄山が「子向後傳吾聲教、行步闊狹。吾不及子也」とまで絶贊した理由も、そう考えて始めて納得できるものになる。「用」の内的把握において、仰山はついに滄山を超えたのである。

馬祖禪の最も大きな特徴として、「用」の強調があつたことは確かであり、滄山の禪は、これを正しく繼承したものである。馬祖禪の特徴について、宗密は次のように指摘している。

洪州意者、起心動念、彈指動目、所作所爲、皆是佛性全體之用、更無別用。全體貪瞋癡、造善造惡、受樂受苦、此皆是佛性。如麵作種種飲食、一一皆麵。意以推求此身、四大骨肉、喉舌牙齒、眼耳手足、竝不能自語言見聞動作。如一念命終、全身都未變壞、即便口不能語、眼不能見、耳不能聞、脚不能行、手不能作、故知能言語動作者、必是佛性。（『中華傳心地禪門師資承襲圖』禪の語録九、筑摩書房、昭和四十六年、三〇七頁）

佛性そのものが、まるごと、「起心動念」という精神作用になり、「彈指動目」という身體動作になる。そこでは、貪瞋癡といった根本煩惱でさえ、佛性の顯現にはかならず、「造善造惡、受樂受苦」といった因果の過程もまた、佛性の外に出るものではない。なぜそんなことが言えるか、その根拠を尋ねれば、「四大骨肉、喉舌牙齒、眼耳手足」といったものは、それ自體では單なる物質の塊りに過ぎず、語言・見聞といった機能をすることはできないことから、これを動かす何らかの主體が、その背後になければならない。この一切の「用」の背後にある主體こそ佛性にほかならない。これが、馬祖系の主張であると宗密は言い、さらに次のような説明を加えている。

能作種種者、謂此性即體之用故、能凡能聖、能因能根、能善能惡、現色現相、能佛能衆生、乃至能貪瞋等。若覈其體性、則畢竟不可見、不可證、如眼不自見眼等。若就其應用、即舉動運爲、一切皆是、更無別法而爲能證所證。彼意准楞伽經云、如來藏是善不善因、能遍興造一切趣生、受苦樂、與因俱、又佛語心。（同右、三〇七頁）

注目されるのは、「性」はすなわち「體」であり、それは善惡・凡聖、因根・色相、さらには佛・衆生といった様々な「用」となつて展開するが、「體性」そのものは、決して究明することのできないものであり、「舉動運爲」といった「用」以外に、その證明となるものは存在しない、という點である。この考え方は、せんじつめれば、「性」は「用」の絶對性を保證するための一種の前提に過ぎず（それゆえに自體としては不可知であつても一向に構わない）、「用」のなかにすべてが存在することに

なる。すなわち、明らかに「用」のほうに力點がある。²⁶⁾

宗密は、この馬祖禪の主張する「用」の思想に對して、次のような批判を行なっている。²⁷⁾

問、洪州以能語言動作等、顯於心性、即當顯教、即是其用。何所闕耶。答、真心本體有二種用。一者自性本用。二者隨緣應用。猶如銅鏡。銅之質是自性體、銅之明是自性用、明所現影是隨緣用。影即對緣方現、現有千差、明即自性常明、明唯一味。以喻、心常寂是自性體、心常知是自性用。此能語言能分別動作等、是隨緣應用。今洪州指示能語言等、但是隨緣用、闕自性用也。又顯教有比量顯・現量顯。洪州云、心體不可指示。但以能語言等驗之、知有佛性、是比量顯也。荷澤直云、心體能知、知即是心。約知以顯心、是現量顯也。洪州闕此。(同右、三三六頁)

宗密の馬祖禪攻撃の要點は、それが「用」に力點を置く餘り、「體」は「用」を通じてしか檢證することのできない、不可知の前提的なものとなつてしまつてゐる、という點にある。「心體不可指示。但以能語言等驗之、知有佛性」というのは、間接證明(比量顯)であつて、直接證明ではない。宗密にいわせれば、「體」は明らかに直接的に把捉できるのであり、その本質は「知」である。「體」としての「知」を知ることなく、いたずらに「用」のみ強調するところに、馬祖禪の缺陷がある、と宗密は見るのである。

「知」は、宗密にとっては、單なる「用」の一種に過ぎぬものではなく、「自性の用」と呼ぶべき特別な意味を持つものであつた。馬祖禪は、この本體から直接發現する一次的な「自性の用」というものを知らず、ただ「隨緣の用」という、「自性の用」から二次的に發生する「用」の次元に留まつてゐる。つまり、宗密の目から見れば、馬祖禪は表層的で淺く、本質的な踏み込みが足りないのである。宗密の思想一般に立ち入る餘裕はないが、その獨特の「知」の思想が、一つの鍵概念になることは見やすい。²⁸⁾

宗密の分析は鋭く、馬祖禪における「用」の特徴について明快に傳えているが、仰山の「用」は、すでに宗密の描く馬祖禪の「用」の概念を遙かに超えたものとなっていることに、もう一度注意しておきたい。それは單なる見聞覺知、言語動作、すなわち宗密のいわゆる「隨縁の用」の次元のものではなく、「不立」と表現される、不斷の意識の覺醒による一切の固定觀念の剿滅であり、いかなるところにも留まることのない、絶えざる躍動である。

それは、宗密のいう「自性の用」に似て、存在の根源に迫るものではあるが、それを「知」と呼ぶことによって、宗密がこれを固定化し、そこから一種の理論を構築しようとするのに對して、ひたすら實踐者の實踐的意識に徹し、逆に一切の理論の構築を峻絶する。「佛」すら見ないという仰山の「用」にとつて、宗密の「知」など、存在する餘地はない。宗密の二つの「用」の枠を超えた、まったく新しい「用」の理解が、そこには見られるのである。

湧仰と無情説法との關連の深さは、すでに先の洞山と湧山のエピソードに示唆されるところであるが、次の則は、これと密接に關連し、かつ仰山の「用」が湧山によつて評價される。

問、法身還解説法也無。師云、我則説不得。別有人説得。進曰、説得底人、在什麼處。師乃推出枕头。僧後舉似湧山。湧山云、寂子用劔刃上事。（『祖堂集』卷二八・仰山章、三四〇頁a）

仰山が枕を持ち出したのは、「そんなつまらない質問は、枕にでも聞いてみる」とか、「ゆっくり眠つて頭を休めたらどうだ」というような、否定的意味ではないだろう。それでは湧山の「寂子の用は劔刃上の事なり」という評定が、完全に浮き上がってしまうことになる。従つて、仰山は相手の質問を一蹴したのではなく、むしろ「法身説法」に對して、非常に重要な示唆を與えてみせたと見なければならぬ。その重要な示唆とは、すなわち「法身説法」と「無情説法」の結合にほかならない。

慧忠は「古佛心」を問われて、「牆壁瓦礫」と答え、それが無情説法へと展開していったのであるが、仰山はさらに具體的に、

「枕」という無情物を相手に突き付けてみせる。密教は別であるが、通常の教學的解釋においては、「法身」は遍在する眞理そのものであり、それが説法することはないとされる。しかし、實踐的立場からは、むしろ法身が説法するというのは、一種の實感として把握されたようであり、それはまた無情説法にも言えるように思われる。

法身は説法することができる。しかし、仰山には説くことはできない。では、誰が法身として説法するのか。ほかならぬこの「枕」が、法身として説法する。これは、まさしく「無情説法」以外の何ものでもない。法身説法を知りたければ、無情説法を知るがよい。それが仰山の答であり、それは無情説法が本質的に法身説法であることを明示する。要するに、法身説法という、ともすれば教學臭く、概念化しやすい問題を、「枕」を提示することによって、ただちに無情説法へと接続し、より實踐的な、いわば公案的機能のより強力な課題へと變じてみせたところに、仰山の手腕があったのである。

本則をこのように解釋する妥當性の根據として、滄仰の「見色便見心」という思想をあげることができる。²⁹この思想によれば、「枕」を見ることは、そのまま「心」を見ることにほかならない。これは、また、「無情説法」の發想と密接に關連している。慧忠の無情説法のきつかけとなった「古佛の心とは牆壁瓦礫」という言明は、「三界唯心、萬法唯識」という佛教の一大テーゼから言えば、必ずしも突飛なものではない。慧忠自身、これを一つの根據として擧げていることは、すでに見たとおりである。この「三界唯心」あるいは「萬法唯識」という基本的テーゼから、ただちに得られる一つの系は、「あらゆる個物を見ることは、そのまま心を見ることである」という主張、すなわち「見色便見心」の思想である。

「見る」という要素が加わる分、「牆壁瓦礫、無情之物、竝是古佛心」（『祖堂集』卷三・慧忠章、六一a）という言明ほどストレートではないが、現實の修行者という觀點上、「見」という言葉が入っているとみれば、兩者は本質的に同じ思想に基づいていると言える。³⁰この「見色便見心」という發想は、滄仰の獨創というわけではなく、すでに馬祖によって明確に表現されている。

又云、夫求法者、應無所求。心外無別佛、佛外無別心。不取善不捨惡、淨穢兩邊、俱不依怙、達罪性空、念念不可得。無自性故。故三界唯心、森羅萬象一法之所印。凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故有心。汝但隨時言說、即事即理、都無所礙。菩提道果、亦復如是。於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生。若了此意、乃可隨時著衣喫飯、長養聖胎任運過時。更有何事。（『傳燈錄』卷六・馬祖章、大正五一・二四六頁b）

又云、夫求法者、應無所求。心外無別佛、佛外無別心。不取善不捨惡、淨穢兩邊、俱不依怙、達罪性空、念念不可得。無自性故。三界唯心、森羅萬象一法之所印。凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故有心。汝可隨時言說、即事即理、都無所礙。菩提道果、亦復如是。於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生。若體此意、但可隨時著衣喫飯、長養聖胎、任運過時。更有何事。（『祖堂集』卷一四・馬祖章、二六〇頁a）

ここでも、「三界唯心」が「見色便見心」の根據とされていることに注意したい。馬祖は、色を見ることは、心を見ることであると言い、さらに説明を續けて、心はそれ自體で心として存在するのではなく、色によって始めて心というものが成立するという。すなわち、心とは、色との相對關係によつて成立するものであり、自體あるいは自性というものはない。心がそういうものであれば、思うままに言説を振るつても、それは事理にびたりと契合し、何の滯るところもない。

つまり、「心不自心、因色故有心」というのは、馬祖の場合、心と色との協調關係として積極的に把握されており、色と心とは對立するものであるとは、全く見られていない。心は色によつて生じ、また色は心によつて生ずるといふように、心と色とは相互補完的な關係にあり、このゆえに色を見ることはそのまま心を見ることであり、この因縁相依の關係により、色もまた心と同じく、性としては空であり、生ずることはそのまま生じないことであると言える。「若體此意、但可隨時著衣喫飯、長養聖胎、任運過時。更有何事」ということから、馬祖のここでの意圖は、この色心の相依關係を正しく體得し、色あるいは心による束縛

から自由になることにある。^①

このように、馬祖は色心を相依關係として把握しており、縁起の發想がこの根底にあることが窺われるのであるが、同じ「見色便見心」を説くにしても、黄檗になると、かなりニュアンスが變わってくる。すなわち、黄檗は縁起的というより、もっと直接に、悪く言えば短絡的に、心と色とを同一であるとみなしている。

問、既言、性即見、見即性。祇如性自無障礙、無劑限、云何隔物即不見。又於虚空中、近即見、遠即不見者、如何。師云、此是尔妄生異見。若言隔物不見、無物言見、便謂性有障礙者、全無交涉。性且非見非不見、法亦非見非不見。若見性人、何處不是我之本性。所以六道四生山河大地、總是我之性、淨明體故、云見色便見心。色心不異故。祇爲取相作見聞覺知、去却前物、始擬得見者、即墮二乘人中依通見解也。虚空中近則見、遠則不見。此是外道中收。分明道、非内亦非外、非近亦非遠。近而不可見者、萬物之性也。近尚不可見、更道遠而不可見、有什麼意旨。(『傳心法要』續藏一一九・四二二頁a)

冒頭に「既言、性即見、見即性」というのは、引用部分の直前の問答において、「見性とは何か」という問に對して、黄檗が「性即是見、見即是性。不可以性更見性。聞即是性。不可以性更聞性」と答えたことを受けている。^②

質問者は、性が常住不變とされることを前提として、間に遮蔽物があると見えないことや、遮蔽物のない虚空の場合でも、遠近によつて見えたり見えなかつたりすることを引合いに出し、見が常住でもなく不變でもないことを示し、性と見とが同一であるとする黄檗の説を反駁しようとするのであるが、黄檗はこれをにべもなく妄見であると決めつけている。

黄檗によれば、遮蔽物があると見えず、なければ見えないというのは、性そのものに遮蔽や障害が存在すると思ふことであり、まったく見當はずれである。性は「非見非不見」、すなわち相對的範疇を超えた常住不變の存在であり、法もまた、同様である。従つて、見性の人というものは、自己と萬物とが「性」として、一體化している。すなわち、「六道・四生・山河大地は、總じ

て是れ我の性」であり、ここから「見色便見心」という結論が導かれる。さらに、明確に「色心不異故」と言い、色と心とを直接していることにも注意したい。

以上のように、「見色便見心」という發想はすでに馬祖に見え、その門下の黄檗にも見えることから、おそらくは馬祖の系列に屬する人々には馴染みのものであり、滂仰の獨創とは言えないが、馬祖と黄檗では多少の相違が見られたように、滂仰のそれもまたこれら二人のものとは異なる可能性がある。「見色便見心」について、滂仰師弟の間では、次のようなやりとりが行なわれている。

因滂山與師遊山、説話次云、見色便見心。仰山云、承和尚有言、見色便見心。樹子是色、阿那箇是和尚色上見底心。滂山云、汝若見心、云何見色。見色即是汝心。仰山云、若與麼、但言先見心、然後見色。云何見色了見心。滂山云、我今共樹子語、汝還聞不。仰山云、和尚若共樹子語、但共樹子語。又問某甲聞與不聞、作什麼。滂山云、我今亦共子語。子還聞不。仰山云、和尚若共某甲語、但共某甲語。又問某甲聞與不聞、作什麼。若問某甲聞與不聞、問取樹子聞與不聞、始得了也。

(「祖堂集」卷一八・仰山章、三四二頁a)

仰山は、「見色便見心」という命題をもとに、樹を見ることは心を見ることであるはずであるが、その「心」はどのようなものであるか、滂山に示せと迫る。これに對する滂山の答は、「三界唯心」という根本前提により、一切は「心」であり、色もまた心に還元されるから、色を見るとは心を見ることにほかならず、心を見ることのほかに色を見ることはない、と應ずる。つまり、滂山は本質的に「心を見る」という状態しか存在しないことを主張するのである。これは、「内識轉じて外境に似る」という、唯識思想の發想そのものにほかならない。

この教科書的な滂山の答に對し、仰山は「見色便見心」というテーゼは、それとは異なるはずだ、と反問する。すなわち、滂

山のいうように、一切が心であり、心から一切が発現するのであれば、當然、最初に見るのは「心」であり、次に心から發現した「色」を見るという順序になる。そうであれば、「見心便見色」というべきであって、「見色便見心」ではない。「見色便見心」というからには、教科書的な滄山の説明以上のものが、あえて言うなら、それとはちょうど逆のものが、存在しなければならぬ。これが仰山の反問の意圖である^④。

この仰山の追撃に對して、滄山は「我今共樹子語、汝還聞不」と應じる。「見色・見心」がテーマであったはずが、こんどは「見」ではなく「聞」がテーマになる。一見、話題が變じたように見えるが、よく考えれば、非常に密接な内的關連を持った展開であることが分かってくる。すなわち、先に「見色便見心」と無情說法とは、互いに密接な關連をもったものであることを注意したが、ここで行なわれているのは、まさに「見色便見心」から無情說法への移行である。

滄山が、あたかもごく自然なことのようには、「見色・見心」のテーマから、「我今共樹子語、汝還聞不」と切り出すのは、見色・見心と無情說法との密接な内的關連を前提としてのことにはかならない。滄山は、仰山から「見色便見心」は教科書的な唯識命題とは異なるはずだと突っ込まれ、これに對する答として、「見色便見心」は無情說法である、と應じたのである。「我今共樹子語、汝還聞不」というのは、仰山の問う「和尚色上見底心」を知りたければ、無情說法を聞け、ということである。

すでに觸れたように、牆壁瓦礫という「色」が、そのまま古佛の「心」であるという慧忠の主張は、「見色便見心」に對應する。そして、そこから展開する無情說法の發想は、心に一切を收斂する教科書的な唯識思想より一步すすんで、無情物そのものが、生きて躍動することを主張する。「見色便見心」を無情說法と捉えることにより、滄山はこの躍動する無情物という境涯を理解できるか、と仰山に迫る。「色上見底心」というものがあるとすれば、この躍動する無情物がそれであり、それ以外にはない、ということである。

「我今共樹子語」以降の問答は、より明確に慧忠の無情說法の問答を踏まえて展開されており、背景となる慧忠の問答なしには、理解できないように思われる。慧忠の無情說法に關する問答は、南陽張漬との問答と、南方禪客との問答と、あわせて二つ

ある。このうち、特に前者は、「見色便見心」との関係について、興味深い一面を示唆する。この問答は、次のように展開されている。

南陽張漬問、某甲聞有無情說法。未諦其事、乞師指示。師曰、無情說法、汝若聞時方聞。無情說法、緣他無情始得聞我說法。汝但問取無情說法去。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、只是無其繫執。所以六根對色分別非識。（『祖堂集』卷三・南陽慧忠章、五九頁a）

問答の前半では、慧忠は徹底して「本來的立場」から無情說法とは何かを示そうとするが、それを受容することは容易ではない。「無情說法は、ともかく聞くほかないのであって、聞いてはじめて分かる。私が無情說法を説いても、まず君自身が無情から直接聞かなければ、私は何を言っているのか分からないだろう。だから、ともかく無情の説法を聞くほかはない」。これが本來的立場による無情說法の開示であるが、この徹底した實踐次元からの指示は、卵が先かニワトリが先かという循環論法にも似て、通常理解には不適で、論理的に理解しようとする者には、とりつくしまがない。

張漬もその例に洩れず、本來的次元から無情說法を説くのではなく、「有情方便のなかで」、つまり、通常意識のなかで理解できるような形で、無情說法の基本のところ（無情因縁）を説き明かしてほしい、と懇請する。これに對する慧忠の答は、つまり前半の「第一義」の開示からすれば、第二義に落ちたものに違いないが、しかし、この論理的な説明によって、我々は慧忠の無情說法というものが、どのような意圖のものであるか、かなり正確に窺うことができる。

慧忠の説明によると、それは「一切動用の中に施爲」しながら、凡聖といった二邊的な分裂思考が全く起滅しないことであり、これによって、意識はすでに通常意識を超えて、もはや「有情」とは言えないものとなる。すなわち、有情の分裂混亂した意

識とは異なり、この二邊を超越した意識は、「熾然として見覺」しながら、それによっていかなる束縛をも生ずることはない。従つて、六根は色に對し、分別しながら、しかもそれは通常の「識」ではない。

このように、慧忠の無情説法とは、對立思考や分裂した想念など、通常の「有情」の持つ一切の對立的範疇を脱することであり、この絶對的意識の状態によつて捉えられる認識世界にほかならない。「六根對色分別非識」という言葉は、「見色便見心」の一面を、明確に表現している。滄山が「我今共樹子語、汝還聞不」と言うことによつて示唆しようとしたのは、まさにこの境涯にほかならない。すなわち、「見色便見心」というときの「見心」によつて示唆される「心」とは、通常の分裂した意識ではなく、絶對的統一にある意識であり、仰山が最初に滄山の教科書的説明を不備として反駁したのも、ただ「一切は心による」というだけでは、このあたりの事情が判然としないことによる。いま、滄山が「見色便見心」と無情説法とを明確に結び付けることによつて、ようやく、仰山の問に對する一應の解決が與えられたことになる。

さて、「我今共樹子語」以降の滄山のやりとりであるが、これは慧忠と張漬の問答の前半、すなわち禪の本來的立場を踏まえたものである。すなわち、本來的立場から言えば、無情説法に關しては、慧忠の言うように、「汝但問取無情説法去」と言うほかないのであつて、人に質問しても無駄である。「我れ今ま樹子と共に語る、汝、還た聞くや」と滄山が問うのに對して、仰山が「和尚、若し樹子と共に語れば、但だ樹子と共に語るのみ。又た某甲の聞と不聞とを問いて什麼と作す」と一蹴するのは、このためである。

そこで、滄山は、「我今亦共子語。子還聞不」と轉ずるが、普通に考えれば、これは無情説法という絶對次元から、通常の人間の意識の次元へと立ち返つたことを意味する。しかし、仰山はこれをあくまでも絶對的次元で捉え、無情説法と區別しようとなしない。すなわち、禪の第一義においては、有情説法もまた、無情説法と同値であることを主張するのである。「和尚若共某甲語、但共某甲語。又問某甲聞與不聞、作什麼」というのは、これを表したものであり、絶對次元での出會いにおいては、「聞與不聞」などという問題の介在する餘地はないことを指摘せんとしたものである。

対象が無情であるとき、「無情説法」が成立するが、それによって達成される意識の状態は、何も対象が無情である必要はない。対象が有情であつても、同様のことは達成されうる。仰山は、この事實を指摘しようとする。無情説法と同様、有情説法も成立しうる。この「有情説法」に對して、通常の次元の會話に見られる聞不聞などの分裂的範疇を持ち込むことはできないのであつて、そんなことをするなら、無情説法にも同様に處するべきである。仰山はこれを、「若問某甲聞與不聞、問取樹子聞與不聞、始得了也」と、よく捻りのきいた逆説で表現してみせている。

以上、「見色便見心」に見られるように、滂仰における慧忠の無情説法の影響は非常に大きなものがある。無情説法は洞山だけでなく、滂山の禪にも大きな影を落としているのである。「是什麼」が馬祖の用いた手法であることは、すでに觸れたとおりであるが、滂仰師弟の間にも、一連の「是什麼」に關する問答がある。興味深いのは、「是什麼」という言い方をするのは、つねに滂山のほうであつて、仰山には「是什麼物」「是什麼處人」といった言い方は見られるものの、いわゆる「是什麼」という獨特の言い方は見られないことである。先に注意したように、この獨特の「是什麼」は、馬祖から百丈へと繼承され、百丈の正嫡たる滂山にも引き繼がれているのであるが、仰山には受け繼がれなかつたようである。いずれにしても、滂仰師弟の「是什麼」を用いた問答を具體的に検討する必要がある。まず、次の則がある。

師有時與仰山淨瓶。仰山纔接、師乃縮手云、是什麼。仰山云、和尚見什麼。師云、你若任麼、因何更就我覓。仰山云、雖然如此、人義途中與和尚提瓶挈水、亦是本分。師過淨瓶與仰山。（『祖堂集』卷一六・滂山章、三〇六頁b）

滂山の「是什麼」が馬祖・百丈と次第するものであることに注意し、宗密の馬祖禪に關する特徴づけを思い出せば、滂山が手を縮めて「是什麼」と問うのは、淨瓶を認識する働き（用）そのものが、「佛性」の顯現であることを見てとることの要請にほかならないことが分かる。仰山が「和尚見什麼」と應ずるのは、佛性以外に何が見えるというのか、という反問であり、これに

對して滄山が「你若任麼、因何更就我覓」と答えるのは、すでに「用」のなかに「佛性」を見極めて以上、もはや師から學ぶべきものは何もないことを意味する。仰山は、滄山の傳承した馬祖禪の奥義を、すでに會得していることを認めた發言である。

禪の奥義を極めた以上、確かに仰山が滄山のもとにいる必然性はない。この則の後半は、この問題に對し、仰山があえて滄山を師とし、滄山のもとでも過ごすことを暗示するもののように見える。師匠によつては、一人前になった弟子が自分のもとに留まるのを許さない場合がある。積極的に外へと送りだし、獨立させようとするのである。しかし、滄山は仰山に自らのもとに留まることを許す。「師過淨瓶與仰山」という行爲には、そうした含みがあるように思われる。

次の則もまた、「是什麼」の見える例であるが、仰山が滄山に參じて間もないころの話であると思われる。

又問、如何是西來意。師云、太好燈籠。山云、莫只這箇便是也無。師云、這箇是什麼。仰山云、太好燈籠。師云、果然不見。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇七頁a）

すでに見てきた滄山の禪の特徴から考えて、滄山が「太好燈籠」と答えるのは、「見色便見心」の一例であり、西來意とは、この燈籠を見るといふ働きの、そのまま佛性の顯現と知ることにある。すなわち、滄山は「太好燈籠」と言うことによつて、そこに現前する佛性を見てとることを仰山に要請したのである。

しかし、仰山はこれを理解できなかったようであり、漠然と、感受性を鋭敏化することによつて、燈籠といったごく身近なもののおもしろさをも感得できるようになることが「西來意」であると思つたらしい。滄山の意圖からすれば、「這箇是什麼」に對しては、佛性を直示するような表現をもつて應對しなければならぬにもかかわらず、仰山は「太好燈籠」と、先の滄山の言葉を繰り返すにとどまっている。美への感嘆は仰山その人のものであり、本物であったかもしれないが、滄山の求めた佛性は、結局、見てとれなかつたのである。滄山が「果然不見」と言うのは、このすれ違いを指摘したものであり、滄山禪の特質にまだ慣れて

いない、ごく初期の滙仰師弟の間答のようである。

「是什麼」の三つ目の例は、次のような則である。

師與仰山行次、師指枯樹子云、前頭是什麼。仰山云、只是箇枯樹子。師指背後插田公云、這箇公向後又有五百衆。（「祖堂集」卷一六・滙山章、三〇七頁a）

これもまた、前則同様、仰山が十分に滙山禪の特質を把握してない段階のものであるように思われる。滙山が目の前の枯木を指して「是什麼」というのは、先と同様、「見色便見心」の要請であり、佛性を見てとることの要請にはかならない。すなわち、滙山が要請しているのは、見聞覺知を始めとして、日常に遭遇するあらゆるもののうちに、佛性をまざまざと見てとることであり、そのためにこそ、「枯樹子」を指して、「是什麼」と問うたのであるが、仰山は「ただの枯木です」としか答えられない。それでは「見色便見色」であつて、ものの表面を見ているに過ぎない。

そこで、滙山は「這箇公向後又有五百衆」と言うのであるが、「五百衆」があるというのは、禪匠として一門をなすことを意味する^⑤。従つて、滙山が「這箇公向後又有五百衆」というのは、野良仕事をしている百姓を、一流一派をなすような禪匠と見立てたことになる。百姓にも、當然、佛性はある。諸佛諸祖との違いは、それが潜在的な状態にあるという点だけである。つまり、滙山は、この潜在的な「插田公の佛性」を一氣に顕在化させ、「これを見よ」と、仰山に突き付けたのである。

以上、「是什麼」の使われている則は、いずれも滙山の基本的立場によつて理解できるものであり、宗密によつて記述された馬祖禪の特徴をそのまま繼承したものとなつていふことが分かる。

次に、「學禪」という言葉が使われている則がいくつかあるので、これについて検討しておこう。ちなみに、「學禪」という言葉は、「學禪學道」あるいは「學禪修道」といふふうに関連としても使われ、禪の修行を意味するが、すでに『梁高僧傳』（五

一九年成立)に「始住江陵新寺聽經論學禪道」(卷七・釋曇斌傳)というように、その使用はかなり古くまで遡るようである。

師向仰山云、寂闇梨、直須學禪始得。仰山便喏、作麼生學。師云、單刀直入。(『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇八頁b)

すでに注意したように、仰山は滄山に參じてしばらくの間は、滄山の禪風に慣れぬこともあつて、必ずしもその應對は、滄山禪からすれば、びたりとしたものではなかつたようである。この則もまた、仰山のそうした初期の状況のものではないかと思われる。滄山は、この極めて有望な新弟子に對して、從來(ということは耽源のところ)身につけたものに左右されることなく、滄山の禪にズバリと直參せよ、と發破をかけたのである。

逆に言えば、滄山が發破をかけたくなるくらい、當初の仰山には、滄山禪に馴染まぬ諸々の要因による動搖が見られたということになる。こうしたことから推すに、滄山師弟の劇的な初相見の描寫とは裏腹に、むしろ現實としては、仰山はかなり滄山禪に順應するのに苦勞したと見てよいのではないかと思う。次の例は、逆に滄山の禪風を完全にマスターしたあとの仰山の對應である。

有京中大師、到滄山參和尚。後對坐喫茶次、置問、當院有多少人。師云、有千六百人。大師云、千六百人中、幾人得似和尚。師云、大師與麼問作什麼。大師云、要知和尚。師云、於中也有潛龍、亦有現人。大師便問衆僧、三界爲鼓、須彌爲槌、什麼人擊此鼓。仰山云、誰擊你破鼓。大師搜覓破處不得。因此被納學禪。(『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇八頁b)

帝都からやってきた大師とは、おそらく義學の高僧であろう。この僧の「三界爲鼓、須彌爲槌、什麼人擊此鼓」という問に對して、仰山が「破鼓」と決めつけるのは、これが論理的に破綻をきたしているというより、むしろ實踐を缺いた單なる知的命題に過ぎぬことを指摘したものであろう。いかに精緻な論理的體系を構築することができても、現實に苦惱する人間を救いとる力

がなければ、「破鼓」に過ぎない。形はいかにも壯麗な「鼓」に見えても、ものの役には立たないのである。「大師搜覓破處不得」というのは、いかにも象徴的で、この「大師」が義學の徒であることを如實に示しているようである。仰山の言葉に反應して、ただちに「論理的」にあれこれ思索を巡らしたのであろう。そのあげく、ついに彼は義學の限界を知ったのか、禪の修行へと入ったとされる。滄山のもとには、こうした教學から轉向した人々も、かなりいたかもしれない。

さて、すでに注意したように、「眞金鋪・雜貨鋪」云々の發言を含めて、道吾には馬祖禪に對する熾烈な對抗意識があり、百丈・滄山を抑下しようとする傾向が強い。これに對する滄山の態度に、時として毅然たるものがあつたことについては、雲巖との「大人相」問答で見たとおりである。こうした石頭・藥山系の禪との對峙は、「學禪」關連の三つ目である次の則にも、微妙に影響しているようである。

洞山問、和尚在此間住、有什麼學禪契會底人。師云、某甲初住此山、有一人。是石頭之孫、藥山之子。仰山從田中歸。師云、田中有多少人。仰山遂插下鋏子、叉手而立。師云、今日南山大有人刈茆。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇八頁a）

「學禪契會底人」の人が滄山のもとにいるかという洞山の質問に對して、滄山は「某甲初住此山、有一人。是石頭之孫、藥山之子」と言うが、「一人」が誰を指すかは別にして、これは藥山の法嗣を「學禪契會底人」と認める發言であり、石頭・藥山系の禪に對する高い評價を表している。ただし、これは「某甲初住此山」と限定を付けることに暗示されるように、後には仰山という、これを上回る最高の「學禪契會底人」を得たという含みがあることは言うまでもない。實際、話の後半は、藥山禪との對比の上で、仰山を稱揚せんとするものになっている。

すなわち、このとき仰山は畑から歸ってくるが、滄山が「田中有多少人」と問うのは、文脈からして、「へ學禪契會底人へは何人いたか」という意味になる。これに對して、仰山は鋏を地面に突き刺し、叉手して立つが、これは「學禪契會底人」として、

自らを提示するものであろう。つまり、滄山禪の「契會者」として、仰山は確固とした自信をもって應對したのである。

そこで滄山は「今日南山大有人刈茆」と言うが、これは「今日、確かに一人、滄山には田で働く者がいる」ということであり、仰山を「田中の人」、すなわち「學禪契會底人」として大いに認めた發言にほかならない。^⑧

雪峯が「南山有鼈鼻蛇」（『祖堂集』卷七・雪峯章、一四九頁b）というときの「南山」が自らの住する雪峯山を指すように、ここでの「南山」は滄仰師弟の住する滄山を指している。そして、前半の藥山云々という文脈の流れからすると、この「南山」は、單に仰山たちの働いていた田が南側の山にあつたというだけでなく、北にある藥山を踏まえての發言と解されねばならない。つまり、滄山は、北の藥山に對して、南の滄山にも仰山という途轍もない「學禪契會底人」が存在するというのであり、これによって、前半の「某甲初住此山、有一人。是石頭之孫、藥山之子」と、少なくとも對等以上のものとして、仰山を稱揚しているのである。仰山が滄山のもとに參じるまでは、滄山門下には、藥山の門下に對抗できる敏腕の禪者のいなかったこと、仰山を得ることによってはじめて、藥山一門に十分對抗できるという自信を得たこと、また、仰山を得たことを滄山がどれほど誇りに思っていたかを窺わせる、興味深い一段である。

この則は、『傳燈錄』では前半の部分が抜け落ち、後半部分だけが唐突に現れる。すなわち、次のようになっている。

祐忽問師、什麼處去來。師曰、田中來。祐曰、田中多少人。師插鋤而立。祐曰、今日南山大有人刈茅在。師舉鋤而去。

（『傳燈錄』卷一一・仰山章、二二八二頁b）

これでは、『祖堂集』に見られるような話の背景も分からず、一貫した解釋を行なうことさえ困難になってくる。この則でも、『傳燈錄』と『祖堂集』との相違は、決定的な意味を持っている。以上、「學禪」関連の則をみた。次に「牛」に関する則が一つあるので、これを検討することにした。そもそも、牛という動物は、禪録でも特に馴染みの深いものである。牧牛は、禪者

の仕事の一つでもあり、自給自足を建前とする禪宗集團にとつて、牛はまず生活の糧と切り離して考えることのできないものであった。彼らは、毎日、牛とともに汗を流して働いたのである。

こうした日常生活感覚での親近感と同時に、『法華經』の牛車、露地の白牛に象徴されるような、佛教的に重要な一つの象徴としての「牛」という側面がある。周知のとおり、インドにおいては牛は聖獣であり、佛典においても牛は聖なるシンボルとして描かれた。インド人の牛との付き合い方と、中國の禪者たちの牛との付き合い方とは、おのずから異なるが、この牛に託された象徴性は、禪宗集團においても繼承され、独自の展開がなされることになる。『十牛圖』は、その一つの頂點である。

『十牛圖』には、それぞれ異なる人の編集になるいくつかのバージョンがあつたようであるが、なかでも代表的なのは、廓庵のもの、普明のものである。すでに指摘されているように、廓庵の『十牛圖』は日本で流行し、普明のそれは中國で流行し、その内容にも相違がある。従来、日本で『十牛圖』として發表されてきた研究・著作は、すべて廓庵のそれによるものであるが、中國佛敎という觀點からすれば、むしろ普明の『十牛圖』が研究される必要がある。中國の人々が、牛に託して禪修行の階梯を思うとき、廓庵ではなく、普明の『十牛圖』のほうに、より強い親近性を感じたことは、兩者の中國における流行の度合の相違によつて確認される、否定できない事實である。

普明の『十牛圖』には、雲棲株宏の序が付いたものがあるが、この序で、株宏は禪門における「牛」の象徴的使用の系譜について、次のように言及している。

遺敎經云、譬如牧牛執杖視之、不令縱逸犯人苗稼。則牧牛之說、所自起也。嗣是馬祖問石鞏、汝在此何務。答曰、牧牛。又問、牛作麼生牧。答曰、一回入草去、驀鼻拽將來。則善牧之人也。又大滄安公之在滄山也。曰、吾依滄山住、不學滄山禪。

但牧一頭水牯牛。又白雲端公之於郭功輔、也詰之曰、牛淳乎。而若自牧、若敎他牧。層見疊出於古今者、益彰彰矣。後乃有繪之乎圖。（『牧牛圖序』續藏一一三・四六二頁c）

株宏が、先に見た馬祖と石鞏の「牧牛」や、大安の水牯牛を、「遺教經」から「十牛圖」にいたる一連の過程として位置付けていることに注意したい。すなわち、これら「牧牛」に關する話頭を、株宏はバラバラのものとは見ておらず、「遺教經」の「牧牛」にはじまって、「十牛圖」においてピークに達する一連の過程と見なしているのである。

このように、「牧牛」というテーマ一つとつてみても、そこには多様に展開する流れがあり、ついには「十牛圖」のような一種の體系さえ生み出すにいたるのであるが、牛と禪者とのかわりは、「牧牛」だけでなく、他にも種々の微妙なテーマを生み出した。その一つが、次に見る滄山の「水牯牛」である。

師臨遷化時、示衆曰、老僧死後、去山下作一頭水牯牛。脇上書兩行字云、滄山僧某某甲。與麼時、喚作水牯牛、喚作滄山僧某某甲。若喚作滄山僧、又是一頭水牯牛。若喚作水牯牛、又是滄山僧某某甲。汝諸人作麼生。後有人舉似雲居。雲居云、師無異號。曹山代云、喚作水牯牛。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇六頁b）

「死後に水牯牛になる」というのは、滄山だけでなく、南泉の得意とする話頭であった。實際、「祖堂集」によると、人々によつて盛んに取り上げられたのは、滄山ではなく、南泉のほうであったらしい。南泉は「向山下檀越家、作一頭水牯牛去」（『祖堂集』卷一六・南泉章、二九八頁b）と言つたが、これを取り上げている例として、次のようなものが見られる。

問、古人道、百年後山下作一頭水牯牛。意作麼生。師云、爲鞞常住。僧曰、不鞞常住時作麼生。師云、又鞞俗人。（『祖堂集』卷六・投子章、一一一頁b）

問、古人道、向山下檀越家、作一頭水牯牛。與狸奴白牯還分也無。師云、作麼不分。僧云、如何分。師云、狸奴白牯頭無角、山下牯牛再生角。僧曰、與麼則古人作一頭水牯牛去也。師云、若作一頭水牯牛、則屈著古人也。僧曰、和尚前來、爲什

麼道再生角。師云、再生角則悲不斷、頭無角則不入流。（『祖堂集』卷九・九峯章、一八四頁a）

問、古人道、山下檀越家、作一頭水牯牛去。未審、此理如何。師云、闍梨、何不被毛載角去。僧云、直得與麼、還得相應也無。師云、吾早曾經多劫修。不是等閑相狂惑。（『祖堂集』卷一二・荷玉章、一二一八頁a）

さらには、次の例に見るように、南泉と「水牯牛」とは、ほとんど同義語と見なされるほど、南泉における「水牯牛」の話頭は有名になっていた。

師問僧、汝從什麼處來。對曰、南泉來。師曰、在彼中多少時。對曰、經冬過夏。師曰、與麼則作一頭水牯牛去也。對曰、雖在彼中、不會上他食堂。師曰、不可只喫東西風也。對曰、莫錯和尚。自有人把匙筋在。（『祖堂集』卷四・藥山章、八六頁b）

問、作箇什麼業、稱得南泉路。師云、作水牯牛去。僧云、爲什麼如此。師云、爲輓常住。（『祖堂集』卷一二・荷玉章、二二八頁a）

瀉山（七七一一八五三）は南泉（七四八一八三四）より二十歳以上若く、また右に見たように、南泉の「水牯牛」が、藥山を始めとして、相當に廣く知れ渡っていたことから、瀉山もおそらく知っていたであろう。それにならったものかどうか、瀉山もまた、遷化に臨んで、「山下の水牯牛になる」と言う。

師臨遷化時、示衆曰、老僧死後、去山下作一頭水牯牛。脇上書兩行字云、瀉山僧某專甲。與麼時、喚作水牯牛、喚作瀉山僧

某專甲。若喚作滄山僧、又是一頭水牯牛。若喚作水牯牛、又是滄山僧某專甲。汝諸人作麼生。後有人舉似雲居。雲居云、師無異號。曹山代云、喚作水牯牛。（『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇六頁b）

滄山の問いかけは、かなり微妙である。それは、我々が通常はほとんど無意識の前提としている自己同一性の根幹を突く。我々は、刻々と變化しており、その無常性のゆえに、佛教は「無我」を主張するが、日常的意識は、そこに連続した「自己」を見る。昨日の自分と、今日の自分は、多少の變化はあるにしても、「同じ自分」であると考える。變化を通じて、同一性を保つ「自分」というものがあると考える。この同一性を保持する主體という感覺の極限が、佛教の否定する「常一主宰の自我」、すなわちインドの傳統的思想たるアートマンの概念にほかならない。

常一主宰のアートマンが存在するとき、輪廻という發想はごく自然なものとなる。變化し、崩壊する肉體とは別に、不滅のアートマンが存在する限り、そのアートマンが新しい肉體を纏って再生すると考えるのは、理として當然のことであった。このとき、自己同一性はアートマンの不變化性によって保證されていることになる。一方、佛教は常一主體のアートマンを否定しつつ、しかも輪廻の思想は受容したから、一體何が輪廻するのか、輪廻の主體が問題になった。これを解決するために、唯識思想が展開してゆくことは、周知のとおりである。唯識では、阿頼耶識という根源的意識を想定し、これによって輪廻が起こると考える。

阿頼耶識とは、要するに種子の集合體であり、種子とは舊來の果報の集積たる諸々の潜勢力であるから、これによって常一主宰のアートマンのかわりに、潜在的傾向性そのものが輪廻の主體とみなされたのである。この場合、自己同一性は、諸々の種子を保持する潜在意識によって、保證されることになる。それは、アートマンのように實體のあるものではなく、あくまでも「假」であるが、佛教的な無常性のなかに、一種の自己同一性が確保されたと言える。

そもそも、自己同一性は、日常生活など、變化の少ないときには、ほとんど意識されないのが常であるが、輪廻のように、非常に大きな變化が想定されるところでは、はつきりと浮上してくる。滄山の問いかけも、この非日常的な輪廻という、非常に大

きな轉換點を背景として、自己同一性の問題を提示していることに注意したい。

瀉山が死んで、山下の水牯牛に生まれ変わるとき、外から見ると、それを確認する方法は全くない。瀉山は瀉山、水牯牛は水牯牛で、兩者の形態的相違は餘りに隔絶しており、自己同一性は完全に破綻する。その形態的相違を超えて、兩者に連続した関係を見ることは、通常の我々の日常感覺の枠には納まり切らない。唯識のように、これを内的な潜在性によって保證するとしても、それは論理としては自己同一性の救済になるかもしれないが、現象として展開する日常の體驗としては、通用しない。日常レベルでは、瀉山がどの水牯牛に生まれ変わったのか、それを特定する方法は全く存在しないのである。

そこで瀉山は、「脇上書兩行字」という、瀉山から水牯牛へと連續する外形的要素を強引に導入することによって、一つの形態上の自己同一性を確保してみせる。その上で、瀉山は問う、「この生まれ変わりは、はたして瀉山なのか、牛なのか」。

瀉山が牛に生まれ変わるとき、その牛は瀉山であると同時に牛である。そうした二重性があったてはじめて生まれ変わると言えるのであって、どちらか一方でも缺けば、生まれ変わること自體、成立しない。「瀉山であって牛でない」なら、それは瀉山であるにすぎず、「牛であって瀉山でない」なら、それは牛であるにすぎない。いずれの場合も「瀉山が牛に生まれ変わった」という状態を實現することはできない。従って、瀉山が「どちらとしても矛盾が起きる」というのは、ごく當然のことである。生まれ変わりは、まさに二重性によって可能になるのであり、瀉山の發言は、この部分に直結した非常に興味深いものである。

この一則は、瀉山の臨終に際してのものであるということになっている。すなわち、瀉山は、自己の禪の最終的總括として、これを示したとも考えられる。有爲轉變の現象世界のまっただなかであって、轉生ほど極端ではないにせよ、我々は不斷に無數の變化を経験している。この變化してやまぬ世界にあつて、變化をくぐり抜けて行く自己とは何なのか。牛への生まれ変わりに託して、瀉山は我々に、あらためて自己を問うことを迫るのである。

五 仰山から見た滄山

以上、滄山と仰山との問答を中心として、滄仰宗の具體的内容について見てきたのであるが、『祖堂集』の仰山章には、道存という僧の質問に答える形で、仰山が滄山の教えについてかなりまとまった見解を示している。前節に接続し、これを補足するものとして、次にこの仰山の眼から見た滄山禪について見ることにしたい。道存との問答は、次のように始まっている。

苑陵僧道存問曰、和尚沙汰後、再到湖南、禮覲滄山和尚。復有何微妙言說。和尚云、我難後到滄山。得一日問我、汝在仰山住持及說法、莫誑惑他人否。仰山云、隨自己眼目。滄山云、汝爭辯得諸法師僧、知有師承、知無師承、知是義學、知是禪學。宗門事宜、說似我看。仰山諮和尚云、辯得也。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四五頁b）

道存は滄山にどのような「微妙言說」があつたかを問い、仰山はこれを受けて、諸方から參じる修行者たちの師承の有無や教禪の區別などの「宗門事宜」を、いかに見極めるか、滄山が自分に要請したことを語る。「我難後到滄山」「汝在仰山住持及說法」と言うことから、これが會昌の廢佛のあとのことであり、すでに仰山は獨立した一箇の禪匠として、仰山で教線を張つていたことに注意したい。すなわち、仰山は滄山下における修行時代を卒業し、一流の力量を備えた禪者として滄山に對しているということである。

以下、仰山は滄山の提出する個別の設問に答える形で、自己の禪法を語つてゆくのであるが、それらの答を通じて、仰山には非常に明確な對應法が確立されていたことが窺われる。つまり、自己の禪法の方法論に對する自覺的把握がなされていたと思われるのである。禪機と呼ばれる禪獨自の方法は、馬祖によつて畫期的新展開を見せたことは、周知のとおりであるが、馬祖はいわば一種の天才的創造力によつてさまざまな新技法を創出し活用してみせたのであり、少なくとも現存する資料による限り、そこには自己の方法論に關する内省的な要素は見られない。

一般的に、創始者においては、こうした方法論の内省の必要はない。(未完)