

① 潭は泐潭で、馬祖の入寂の地。「宋高僧傳」は明確に「遂詣泐潭謁大智師、頓了祖意」（大正五〇・七七七頁b）と言う。

② 『讖緯思想の綜合的研究』（安居香山編、國書刊行會、昭和五九年）に言う、「讖緯思想は東漢時にすでにその神秘性が指摘され、王充を筆頭として、その非合理性を追及して強い批判を受けた。漢魏六朝以後これは緯書の燔禁となつて、その弾劾を受けるのであるが、そうした流れは根強く残っている」ところで、こうした讖緯思想の燔禁と、弾劾は、隋の煬帝の禁歴でピークに達するもので、『隋書經籍志』はこれについて、／自是無復其學。祕府之内、亦多散亡。／とまで言っている。しかし、唐宋代の九經正義には、立論の根據として多くの緯書が引用されており、當時における緯書思想の根強い影響力を示している（四〇五頁）

③ 瑞應として出現する祥瑞は、時とともに増加し、また祥瑞が多く出現すればするほど、支配者の徳は高いと考えられた。前出『讖緯思想の綜合的研究』六八頁参照。

④ 矢吹慶輝氏は、これについて、次のように言っている。「斯の如き非常の變に際し、天下に篡奪の釋明をなすは、先づ支那古來の信仰たる圖讖に依るに如かじ。恰も好し、佛教の信仰漸く上下に浸潤し、西來の三藏、東歸の高僧、踵を攝して來往するの盛時に達せしかば、圖讖の信仰に佛教の經説を附會し、因て以て天下を欺瞞せるは女主にとりて巧妙なる政略なりき。又以て佛教が當時如何に上下に勢力を有せしかの一面を看取し得べし」（『三階教之研究』岩波書店、昭和四八年、七〇四頁）

⑤ 『臨濟録』には臨濟を宗祖として權威つける意圖があるために、それに都合のよい編集の手が加わっている。それは普化に關するエピソードにも明確に表れているが、こうした脚色によつて、本來の普化の姿は歪曲され、歴史的人物というより、もはや神仙説話的人物になつてしまつている。この點について、『臨濟録』に収録される次の一段は典型的である。

因普化、常於街市搖鈴云、明頭來、明頭打、暗頭來、暗頭打、四方八面來、旋風打、虚空來、連架打。師令侍者去、纔見如是道、便把住云、總不與麼來時如何。普化托開云、來日大悲院裏有齋。侍者回、舉似師。師云、我從來疑著這漢。（大正四七・五〇三頁b）
從來、この部分は難解であるとされ、註釋者たちを困惑させてきた。たとえば、秋月龍珉『臨濟録』（禪の語録一〇、筑摩書房、昭和四七年、一六二頁）では、この部分を註して、次のように言っている。

從來、「明頭來や明頭打云々」と訓じて、明頭を差別（偏位）に暗頭を平等（正位）——示衆編に「智劍出で來たつて一物無し、明頭未だ顯われざるに暗頭明らかなり」の語がある——の意に取って、相手が明（または暗）で出て來れば明（または暗）でしてやる意に解してきた。これで、普化のこの難解な語がまったく問題を残さず理解できるとはいえないが、後文で「總に與麼に來たらざる時云々」といい、また示衆編に「山僧此間に向いて從頭に打す。手上に出で來たれば手上に打し、口裏に出で來たれば口裏に打す」という語もあるので、しばらく從來の解に従っておく。

これは普化が鈴を振りながら、「明頭來、明頭打……」という言葉を註したものであるが、ここで紹介されている「從來の解」なるものが、いかにも形式的で、硬化したものであることは、一見して明らかである。普化のような不可解な雰圍氣を持つ人物が、そんな形式的形骸的な、何の面白みもないことを言うかどうか、少し考えれば、こうした解釋の不當なことは歴然としてくる。「明頭來、明頭打……」という、謎めいた言葉の解釋として、これは最悪であり、けつして従うべきものではない。

秋月本では、普化の第二の言葉である「來日大悲院裏有齋」については、「大悲院は、鎮州にある小寺院。のちに三聖の弟子が住した所」というのみで、この言葉が何を意味するものかについては、全く觸れていない。従って、臨濟が「我從來疑著這漢」と評價したことについても、なぜ、臨濟がそういう評價をしたか、その理由については明らかにされないままである。

柳田聖山『禪語録』（中央公論社、一九七四年）所收の『臨濟録』では、この部分について次のように註している。

原文「明頭」と「暗頭」は難解だが、さいごに、「どんなふうにも來ないとき」というのに合わせて、副詞に解する。「祖堂集」は、明暗を朝と夜の意とするから解し易いが、今は四方八方および大空の四つに區別するから、空中に明暗の去來する様子に譬えたものとみる。空中そのものは明でも暗でもない。『六祖壇經』の三十六對、および『神會錄』に、「明暗は自から來去するも虚空は本より動靜無し、煩惱と菩提もその義また然り」というのが参考となる。（二〇三頁）

秋月本とは違って、舊套によらず、新たに解釋しようとする姿勢が窺われるが、これによると、普化の言葉は、神會の「明暗は自から來去するも虚空は本より動靜無し、煩惱と菩提もその義また然り」と同義のものと見られているようである。これだけでは、普化が「打す」と言う、肝腎の部分が抜け落ちている。そこで、これをあえて補い、普化の言葉を神會とからめて解釋すると、去來する明暗を「煩惱」、動靜なき虚空を「菩提」と對應づけねばならぬことになり、結局、普化は「去來する煩惱を打する」と言ったことになる。それなりに意味は

通じるのであるが、こう解釋するには、まず、神會の言葉との相同性の成立がしつかりしていなければならない。しかし、そこには問題がある。というのは、明頭・暗頭を「副詞と解する」ということから、神會のように去來する主體とすることはできないからである。明頭・暗頭が副詞なら、それは去來する様態を表すのであって、明頭・暗頭そのものが去來するのではない。神會が「明暗が去來する」というのは、明らかに異なる。明頭・暗頭に去來するものは何か、神會とは違って、普化の場合、全く不明ということになる。従って、普化がいったい何を「打」すのかも分からない。また、秋月本と同様、普化の第二の言葉「來日大悲院裏有齋」については、何ら解釋らしいものは見あたらない。結局、柳田本においても、この部分の解釋は十分でないと言わざるをえない。

入矢義高『臨濟録』（岩波文庫、一九九〇年、一五七頁）では、文庫本という制約もあって、この部分に對する解釋は極めて簡單であり、明頭・暗頭に關しては何ら解釋は行なわれず、先の二本とは逆に、普化の第二の言葉のほうについて、「鎮州にあつた寺院の名であろう。そこでお齋が待っている。いわば豫定調和の現成」と註している。しかし、なぜ普化の言葉が「豫定調和の現成」なのか、それ以上の説明はなく、判然としない。そもそも普化の二つの言葉は密接に關連しているから、第一の言葉の意圖が明らかにならない限り、第二の言葉の意味もよく分からないはずである。つまり、「豫定調和の現成」というとき、その根據は第一の言葉の意味のなかにあるはずで、それが明らかにならなければならないために、この註は浮き上がって見える。文庫本の註に多くを求めるのは無理があるかもしれないが、結果として、入矢本においてもこの部分は十分に説明されているとはいえない。

この部分、『臨濟録』に見る限り、確かに難解なのであるが、それは『祖堂集』と比較してみたとき、一つの編集ないし脚色の手が加わることによって生じたものであることが分かってくる。後に見るように、『祖堂集』に収録されている話は、決して理解しにくいものではない。そこでは、普化という人物に關して、ある種の一貫性が維持されており、明頭・暗頭の言葉もまた、この一貫性のもとに解釋することができる。

これに對して、『臨濟録』の場合、明頭・暗頭に關する普化の言葉の部分に付加が行なわれているが、それが本來の普化の言葉の意圖を正しく理解しないまま、ただ言葉の表面的な勢いを強調するために添加されたために、本來の意味の一貫性を破壊し、全く奇妙な、一種意味不明の表現となってしまうたのである。こうしたことは、『祖堂集』との比較によって始めて明らかになることであり、この問題における『祖堂集』の役割には、決定的なものがある。

『傳燈録』でも、ある程度の修正は可能だが、『祖堂集』とくらべると、断片的になっており、一貫性を把握するのは、かなり難しい。『傳燈録』に収録されている一段を見てみよう。

或城市或塚間、振一鐸云。明頭來也打、暗頭來也打。一日臨濟令僧捉住云。不明不暗時如何。答云、來日大悲院裏有齋。（『傳燈録』一〇卷・普化章、大正五一・二八〇頁b）

『臨濟録』のそれと比較して、「明頭・暗頭」云々の普化の言葉に、「四方八面來、旋風打、虚空來、連架打」がついてないことに氣づく。これは『祖堂集』でも同じであって、まさにこの付加こそ、『臨濟録』の話を全く不可解なものにしてしまった根本原因なのである。この付加を行なった者が誰かは分からないが、その人物は本来の文脈におけるこの言葉の意味を正しく理解せず、明頭來・暗頭來を二つの方向から來るといふ、表面的な理解だけで、これをより勢いを持つように擴張しようとしたため、「四方八面來」「虚空來」というような添加を行なったのであり、このために、本来の文脈が完全に阻害されてしまうことになったのである。

では、「四方八面來」云々の増廣部を除いた、本来の普化の言葉は、どのような意味を持っていたのであろうか。これを説明するには、『傳燈録』の記述では不十分で、やはり『祖堂集』による必要がある。『祖堂集』には、次のように記されている。

師尋常暮宿塚間、朝遊城市、把鈴云、明頭來也打、暗頭來也打。林際和尚聞此消息、教侍者探師。侍者來問師、不明不暗時事麼生。師曰、明日大悲院有齋。侍者歸來舉似。林際便歡喜云、作麼生得見他。非久之間、普化自上來林際。林際便歡喜、排批飯食、對坐喫。師只是下底物、物喫却。林際云、普化喫食、似一頭驢。師便下座、兩手托地、便造驢聲。林際無語。師云、林際厮兒、只具一隻眼。（『祖堂集』卷一七・普化章、三三二頁a）

普化は、「尋常（いつも）暮（ばん）には塚間に宿っていた」というのに注意したい。「塚間」とは、墓場のことである。すなわち、普化は墓場に寝泊まりしていた。墓場が死者の住處であることは言うまでもない。死者の住處に、寝泊まりする普化とは、何者なのか。彼はいつたい、生者なのか、死者なのか。普化には、こうした生死の陰影が、つねにつき纏っている。「朝遊城市」が「暮宿塚間」と對句的表現になっているのは見やすい。したがって、「暮」には、死の世界に身を寄せる普化が、「朝」になって町中に入ってゆくのは、死の世界から生の世界へと遊ぶことを意味する。夜のあいだ、普化は「死」に屬し、晝のあいだは、「生」に屬するのである。

普化が鈴を鳴らして、「明頭に來るも也た打ち、暗頭に來るも也た打つ」というのも、この文脈で解すれば、當然、生死にかかわっている。

「朝」と「暮」とがそれぞれ「生」と「死」に對應しているように、「明」と「暗」もまた、「生」と「死」の象徴である。すなわち、普化は鈴を鳴らしながら言うのである、「生がやって来ても打ち、死がやって来ても打つ」。生でもだめ、死でもだめ、なのである。（添加された部分がなければ、明頭・暗頭は、副詞と解する必要のなくなることに注意。名詞と見て解釋すればよいであろう）。

では、どうすればいいのか。そこで、臨濟は、侍者に言い含めて、「生でも死でもないものなら、どうだ」（不明不暗時事作麼生）と問わせる。普化は、これに、「明日、大悲院で齋がある」と答えるが、これは、何を意味しているのだろうか。

「生でも死でもない」とき、つまり、生死を超えたとき、人はどうなるか。そういう境涯に達した人間は、どのように振舞うであろうか。臨濟の質問は、これを普化に言わせようとしたものであり、普化の答もまた、これに正面から答えたものである。普化は言う、「あした大悲院で食事のもてなしがある」。

世界が與えるものを、普化はありがたくいただく。食事をもてなしてくるなら、そこにいつて、ごちそうになるだけだ。彼はもう、世界と對立していない。逆に、世界は大悲院のようなもの、と見ている。普化の言葉を、即物的に取るのではなく、實存の次元の言葉として見るなら、それはこう言っているのである。「大悲の院であるこの世界は、いつも我々に生きる糧を與えて、もてなそうとしている」。

生死を超えたとき、世界は「大悲院」となる。それは、もはや對立したり、逃避したりすべきものではなく、そこにいつて、「ごちそうになる」べきものである。普化は、臨濟の質問に、こう答えたのである。

臨濟がこれに歡喜し、「どうやったたら、彼に會えるだろうか」（作麼生得見他）というのも無理はない。普化の言わんとするところを、以上のように読み取れば、會ってみたくなるのは當然であろう。これを受けて、臨濟が氣をもむまでもなく、普化のほうから會いに來た、と話は展開する。普化が臨濟に會いに來たのは、當然、先の侍者が質問したことによるであろう。すなわち、臨濟は普化をただものならずと見たが、普化もまた、侍者の質問を通じて、臨濟に興味を持ったことが、話の裏に匂わされている。

臨濟は、早速、食事の手配をするが、これが「大悲院の齋」を踏まえたものであることは、言うまでもない。臨濟は、普化の答を正しく理解したことを、ただちに食事を用意することによって示そうとしたのである。普化にとって、ゆくところ、「大悲院」ならざるところはない。世界そのものが、すでに「大悲院」なのだから。そうして、いま、臨濟院もまた、普化の現前によって、「大悲院」と化したのである。

普化と臨濟は、差し向いで食事をするが、普化は與えられたものが何であれ、すべて食べ盡くす。即物的に受け止めれば、一種の漫畫的風

景となつて、それはそれで楽しめるが、當然、そこには象徴的意味も込められている。すなわち、存在によつて與えられたものに對する「無選擇の受容」である。

「至道無難、唯嫌揀擇」で始まる『信心銘』は、「選擇」というものが、いかに道を損なうものであるかを、徹底して強調する。選擇によつて、世界は地獄と化す。選擇はつねに「憎愛」や「順逆」といった、對立要素と結び付いているからである。これらの對立要素の存在する限り、争いは避けられず、それによつて、我々の實存そのものがずたずたになる。『信心銘』はこれを「違順相争、是爲心病」と表現するが、普化は、もはや存在が與えるものに對して、選擇しようとしなない。與えられれば、それをありがたくいただくだけである。

臨濟は、この「無選擇の受容」に對して、「あんたが喰うさまは、まるで驢馬だな」と、一突きしてみるが、普化はその上をゆく。つまり、臨濟の一突きをも、與えられたものとして受容して、そのまま「驢馬」になつてしまふのである。存在が、自分を驢馬にしたいなら、それをそのまま受け入れるだけだ。そこに躊躇すべき理由はない。普化は、無限の受容性を持つてゐる。臨濟が黙つてしまつたのも無理はない。

普化の受容性は、臨濟の豫想を遙かに超えていたのである。普化が、「臨濟のこわつぱ、ただ片目しか開いてない」と評するのも、このためであり、こう評されても、臨濟に文句を言うすべはなかつた。

以上のように、「祖堂集」のエピソードは、完全に一貫したストーリーを形成しており、普化の二つの言葉にも密接な相關關係がある。「明頭・暗頭」云々というのも、文脈に密着しており、少しも不可解な部分はない。不可解になるのは、『臨濟録』のような文脈を無視した添加を行なつたことによる。この話の原型を傳えると思われる『祖堂集』では、そうした不自然さは存在しない。要するに、『祖堂集』の記述によれば、普化とは、生死の雰圍氣を常に身邊に漂わせた人物であり、この生死の問題を最も端的に人々に突き付けたのが、「明頭・暗頭」云々の言葉であり、その解決の境地の提示を迫つた臨濟に、鮮やかに答えてみせたのが、「明日大悲院」云々の言葉にほかならなかつたのである。

⑥『寒山』（入矢義高『中國詩人選集 第五卷』岩波書店、昭和三三年）に言う、「いま私は『傳説』と言つたが、實のところ、この寒山という人物が果して實在したかどうかは、まったく不明であつて、その實在を證明する確かな材料は何ひとつないのである。従來は、唐の初め、七・八世紀ごろの人とされていたが、もちろんそれも確かな史實の裏づけがあるわけではない。現に、その詩のなかには、八世紀以後の事がらや語彙を用いたものが少なくないのである」（七頁）

⑦『六祖壇經』（大正四八・三三八頁a）。

⑧無相三昧については入矢義高編『馬祖の語録』（禪文化研究所、一九八四年、八頁の註）参照。

⑨常盤大定「見性の思想的考察」（『續支那佛教の研究』春秋社松柏館、昭和一六年）参照。

⑩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）参考の『圓覺經大疏鈔』には、次のように言っている。

起心動念、彈指警咳揚眉、因所作所爲、皆是佛性全體之用、更無第二主宰。如麵作多般飲食、一一皆麵、佛性亦爾。全體貪瞋癡、造善惡受苦樂、故一一皆性。意以推求而四大骨肉舌齒、眼耳手足、并不能自語言見聞動作。如一念今終、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。故知語言作者、必是佛性。四大骨肉、一一細推、都不解貪瞋、故貪瞋煩惱、竝是佛性。佛性非一切差別種種而能作一切差別種種。（同三一二頁）

⑪黄檗に關して、三書に共通して、次のような記述が見られる。

黄蘗和尚嗣百丈、在高安縣。師諱希運、福州閩縣人也。自少於黄蘗寺出家、身長七尺、額有肉珠。閑閱天生、不拘小節。初與二三時流、遊天台山、在途偶接一僧、與師同道。言笑便同囊故。道到溪澗。遇時水汎漲。遂阻步而暫息。其僧頻催師而共渡。師不疑之云、要渡但自渡。其僧斂衣、躡波而渡。至彼岸已、迴顧招手、令師渡焉。師乃呵云、這賊漢。悔不預知。若知則便打折脚。其僧嘆曰、大乘器者哉。吾輩不及也。言已忽然而隱。（『祖堂集』三〇九頁a）

洪州黄蘗希運禪師、閩人也。幼於本州黄蘗山出家。額間隆起如肉珠、音辭朗潤、志意冲澹。後遊天台逢一僧、與之言笑、如舊相識。熟視之、目光射人。乃偕行、屬澗水暴漲。乃捐笠植杖而止。其僧率師同渡。師曰、兄要渡自渡。彼即褰衣躡波、若履平地。迴顧云、渡來渡來。師曰、咄、這自了漢。吾早知、當斫汝脛。其僧歎曰、真大乘法器、我所不及。言訖不見。（『傳燈錄』大正五一・二六六頁a）

釋希運、閩人也。年及就傳、鄉校推其慧利。乃割愛投高安黄蘗山寺出家。迨成長也、身量減王商裁一尺所。額間隆起、號爲肉珠。然偶儻不羈、人莫輕測。而乃觀方入天台、偶逢一僧偕行、言笑自若。運偷窺之。其目時閃爍、爛然射入。相比而行。截路巨礫、泛泛湧溢、如是捐笠倚杖而止。其僧督運渡去。乃強激發之曰、師要渡自渡。言訖、其僧褰衣躡波、若履平陸、曾無沾濕、已到彼岸矣。迴顧招手曰、渡來。運戟手呵曰、咄、自了漢。早知必斯汝脛。其僧歎曰、真大乘法器、我所不及。縱能傷我、只取辱焉。少頃不見。運愀然自失。（『宋高僧傳』大正五〇・八四二頁b）

⑫『祖堂集』『傳燈錄』に収録される滄仰の言葉には、一度も「日常」「平常」といった言葉は現れない。これに對して、趙州はその開悟の機縁そのものが「平常心」にかかわるものであったし、臨濟もまた、「約山僧見處、無如許多般、祇是平常」とか「但莫造作、祇是平常」と言い、「平常」を自己の禪の樞要としていた。なお、「平常心是道」という形で、平常を樞要的位置に据えたのが馬祖であることは、周知のとおりである。（『傳燈錄』二八・諸方廣語の馬祖へ大正五一・四四〇頁a参照）

⑬馬祖の開悟の一段は、歷代祖師傳説と酷似したものがあつて、その創作にあつて、祖師傳説作者が腕を振るつたことを窺わせる。たとえば、『祖堂集』に記されるそれは、先に龍樹傳で見た「無相三昧」、西天第十七祖、第十八祖、第二十六祖、第二十七祖、及び東土六祖の傳に見える「心地」など、共通の用語が見られると同時に、懷讓は「汝受吾教。聽吾偈曰」と言い、一種の傳法偈を誦すが、特にこの付法の偈と、歷代祖師の偈とを比較すると、その類似性は一目瞭然である。

汝受吾教、聽吾偈曰、心地含諸種、遇澤悉皆萌、三昧花無相、何壞復何成。（懷讓・七三頁a）
乃命付法以偈告曰、心地本無生、因種從緣起、緣種不相妨、花菓亦復然。（第十七祖・二六頁b）
乃命付法而説偈曰、有種有心地、因緣能發萌、於緣不相礙、當生生不生。（第十八祖・二七頁a）

我持此法、用付於汝、汝善護持、勿令斷絶。而聽吾偈言、眞性心地藏、無頭亦無尾、應緣而化物、方便呼爲智。（第二十六祖・三二頁b）
我今將此正法眼藏、用付於汝。而聽吾偈曰、心地生諸種、因事復因理、果滿菩提圓、花開世界起。（第二十七祖・三一頁b）

汝受吾法、聽吾偈曰、心地含諸種、普雨悉皆生、頓悟花情已、菩提果自成。（六祖慧能・四九頁a）

すなわち、いずれも「心地」を主題としており、それが無相無生といった性質のものでありながら、縁に會えば果を生じるという内容である。これらが同一の作者、ないし同一の思考形態をもつた人々によつて作成されたものであることは、疑問の餘地がない。

⑭『傳燈錄』（大正五一・一七〇頁a）では、「返靈鑑之無窮」を「返思靈鑑之無窮」とする。

⑮『聯燈會要』の記述は、次のとおり。

袁州仰山慧寂禪師、（凡四十五）、韶州懷化叶氏子也。初謁大滄。滄問、你是有主沙彌、無主沙彌。師云、有主沙彌。滄云、主在甚麼處。師從西過東立。滄異之。滄山問師、承聞子在百丈先師處、問一答十、問十答百、是否。師云、不敢。滄云、佛法向上、道取一句。師擬開口、滄便喝。如是三問、三度擬對、三度遭喝。師垂泪云、先師道、你須遇人始得。今日便是遇人也。遂發心牧牛三年。一日滄入山、見師

在磐石上坐禪。鴻以拄杖點師背云、寂子道得也未。師云、雖道不得、要且不惜別人口。鴻云、寂子會也。鴻山謂師云、汝須自回光返照、別人不知汝解處。汝試將實解、獻老僧看。師云、若教某甲自看、到這里無圓位、亦無一物一解、得獻和尚。鴻云、無圓位處、元是汝作解處、未離心境在。師云、既無圓位、何處有法、把何物作境。鴻云、適來是汝作恁麼解、是否。師云、是。鴻云、若恁麼、是具足心境法、未脫我所心在。元來有解獻我、何得言無。許你信位顯、人位隱在。

師問鴻山、如何是真佛住處。山云、以思無思之妙、返思靈皎之無窮。思盡還源、性相常住、理事不二、真佛如如。師於言下大悟。（『聯燈會要』、續藏一三六・二八〇頁a）

これによれば、仰山は百丈のところで「問一答十、問十答百」という手腕を示したようになっており、その秀才の仰山に對して、鴻山は「如是三問、三度擬對、三度遭喝」というような、臨濟的な應對をしたことになっている。そして、仰山は「目に涙を浮かべて」というような、過度な演出が行なわれ、「遂發心牧牛三年」と、三年間の牧牛を行なったことになっている。さらに坐禪時の問答が續き、そのあと、ようやく『祖堂集』『傳燈錄』の一段が出てくる。鴻山・仰山の初相見もまた、傳説作者の手腕の見せどころだったことが分かる。

⑯柳田聖山『臨濟録』（大藏出版、昭和四七年、二三七頁）、石井修道「鴻仰宗の盛衰（一）」（『駒澤大學佛教學部論集』一八號、昭和六二年、一一三頁）。

⑰慧忠と南方禪客との問答の相當部分は、次のとおり。

禪客曰、某甲愚昧聾聵、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、頼我不聞無情說法。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。（『祖堂集』卷三・南陽慧忠章、六二頁a）

⑱「百丈廣録」（『天聖燈録』卷九、禪學叢書之五、中文出版社、一九七五年）における「三句」の例は、次のとおり。

若透得三句過、不被三段管。（四一五頁b）

透三句及一切逆順境得過、聞百千萬億佛出世間、如不聞相似。（四二〇頁a）

夫教語皆三句相連、初中後善。（四二二頁b）

若祇說一句、令衆生入地獄、若三句一時說、渠自入地獄、不干教主事。（四二二頁b）

若貧染一切有無等法、有取捨心在、透三句不過、此人定言有罪。若透三句外、心如虛空、亦莫作虛空想、此人定言無罪。（四二二頁b）

祇如今但離一切有無諸法、亦離於離、透過三句外、自然與佛無差。(四二四頁b)

但無一切有無等法、有無等見、一一箇箇透過三句外、是名如意寶、是名寶華承足。(四二六頁b)

他使得四大風水自由、一切色是佛色、一切聲是佛聲、自己滓穢諛曲心、盡透過三句外、得說此語。(四二八頁a)

師云、但息一切有無知見、但息一切貪求、箇箇透過三句外、是名除糞。(四二八頁a)

如今欲得鶩直悟解、但人法俱泯、人法俱絕、人法俱空、透三句外、是名不墮諸數。(四二八頁b)

祇如今但無十句濁心、貪心愛心、染心瞋心、執心住心、依心著心、取心戀心、但是一句各有三句、箇箇透過三句外、但是一切照用、任聽縱橫、但是一切舉動施爲、語默啼笑、盡是佛慧。(四三三頁a)

①⑨相手の注意を引き付けておいて、「是什麼」というのは、すでに馬祖の使った手段の一つであった。

師(無業)又問、如何是祖師西來密傳心印。祖(馬祖)曰、大德正鬧在、且去別時來。師才出、祖召曰、大德。師迴首。祖云、是什麼。師便領悟、禮拜。祖云、這鈍漢、禮拜作麼。(『傳燈錄』卷八・汾州無業章、二五七頁a)

この則に關しては、入矢義高編『馬祖の語録』(禪文化研究所、昭和五九年、七一―七三頁)に解説があるので参照されたい。

②⑩臨濟と趙州の出会いの場面が(いわゆる「洗脚問答」)、『臨濟錄』と『趙州錄』では、主客が逆になっていることは、よく知られている。
⑪『人天眼目』(大正四八・三二二頁b)。

⑫『祖堂集』の編集が決して偶然ではないことは、これに續く則が引續き滄仰の「用」を扱っていることから窺われる。

⑬同様の問題提起を行なった例が、もう一つある。ただし、質問者と應答者は逆になっている。

滄山提物問仰山、正與麼時作麼生。仰山云、和尚還見麼。滄山不肯。却教仰山問、正與麼時作麼生。師云、正與麼時、亦無作麼生。師却云、與麼道亦不得。從此而休。隔數年後、仰山有語、舉似師云、切忌勃素著。師聞云、停囚長智。(『祖堂集』卷一六・滄山章、三〇七頁b)

前半は、見聞覺知はもとより、「作麼生」と問うこともだめ、「だめ」と言うこともだめ、というふうになり、一切が否定され、身動きできなくなつたところで、「小休止」といった感じになる。そこで數年が経ち、仰山はこの問題に對して、「現在の境涯に甘んじさせることこそ、もっとも忌むべきことである」と發言する。「どう言つてもだめ」という先の状況に對して、一種の「向上事」を思わせる表現によつて新

たな展開をもたらしたのであり、鴻山もこれを「悪黨を長く拘留したために、悪智慧がついてしまった」と評価したのであった。すなわち、そのしたたかさを認めた、高い評価を與えたのである。

②④「不立」に關して、この則の直前に、これと酷似した、次のようなやりとりが収録されている。

鴻山喚師。師喏。鴻山云、速道速道、子莫落陰。云、專甲信亦不立。云、汝何故不立信。云、若是專甲、更信阿誰。云、汝解故不立、不解故不立。云、若不立、不説解不解。云、汝是定性聲聞。云、專甲佛亦不見。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四三頁a）

これが編集の混乱でないとすれば、仰山の「不立」の立場は、鴻山に對して一度ならずくりかえされたものように思われ、それがついに仰山の「用」として、高く評價されるにいたったのが、本文に検討した則であったことになる。

②⑤見聞覺知のレベルに屬する鴻山の「用」が反駁された例がある。相手は何かと因縁の深い道吾である。

師問道吾、見火不。吾云、見。師云、見從何起。道吾云、除却行住坐臥、更請一問。（『祖堂集』卷一六・鴻山章、三〇六頁b）

「見火」というのは、すでに仰山の開悟で見たとおり、佛性を問うものであることは言うまでもない。以下の本文で検討するように、馬祖系の禪は、見聞覺知を佛性から直接發する「用」として捉えたとされるが、鴻山のここでの問の仕方は、まさにその線にそったものと見ることが出来る。すなわち、「見從何起」という問に對する答は、「佛性」にほかならず、鴻山はこう問うことよって、ちょうど仰山が開悟したのと同じ効果を狙ったのであるが、相手がしたたかな道吾であったために、狙いどおりにことは運ばず、逆襲されることになる。

道吾が「除却行住坐臥、更請一問」というのは、鴻山のいう「見」を「行住坐臥」と同レベルのものとみなすものであり、そうした日常的な施爲動作たる見聞覺知の「用」以外に、鴻山の禪には何もないのか、という痛烈な反問である。佛性の直接的顯現としての「用」というのは、馬祖禪の一大特徴とされることから、道吾のこの反問は、そのまま馬祖、百丈、鴻山と次第する馬祖系の禪に對する痛烈な一撃となる。馬祖系と石頭系の禪が、それぞれの特徴を露わにしてゆくなか、次第に宗風の自覺が高まり、兩者の協調關係にも綻びが見られるようになる。道吾はその急先鋒にほかならず、兄弟の雲巖をも巻き込んで、鴻仰との間に複雑な關係を生みだしている。たとえば次の例は、道吾、雲巖、鴻山の關係を、一種象徴的に示すように思われる。

雲巖到鴻山。鴻山泥壁次問、有句無句、如藤倚樹。樹倒藤枯時、作麼生。雲巖無對。舉似道吾。道吾便去、到鴻山。師便置前問。問未了、道吾便奪云、樹倒藤枯時作麼生。師不對、便入房丈。（『祖堂集』卷一六・鴻山章、三〇八頁a）

②⑥「見火」問答に見られるように、滄仰の禪では佛性が前面に出ており、かつ「用」の強調がその特徴とされる。少なくとも滄山の禪に関する限り、宗密の説明はよく適合すると見てよいように思われる。すでに觸れたように、滄山は百丈の正嫡と見なされており、馬祖・百丈と次第する馬祖禪の正系にはかならなかつた。重要なのは、これが單なる外面的な評價というより、實際に滄山の禪の内容そのものが、馬祖系の禪と言われるものの特徴を明確に備えているという点である。次の一則も、こうした「馬祖禪の特徴」を踏まえれば、はっきりと理解できるように思われる。

②⑦もちろん、これは宗密の總括した「馬祖禪」であるが、現存する馬祖の資料などに徴して、馬祖禪には確かに宗密の指摘するような一面が存在したと思われる。

②⑧宗密の「知」については、荒木見悟『佛教と儒教』（平樂寺書店、昭和四八年）第二章第三節「絶対知」に、精しく論じられている。

②⑨「見色便見心」が、滄仰の思想として把握されていた一つの例として、雪峯による次のような言及がある。

雪峯舉滄山見色便見心語、問師、還有過也無。（『傳燈錄』卷一八・福州大普山玄通禪師章、大正五一・三四八頁c）

③⑩實際、「見色便見心」が、「見」を除いた、よりストレートな表現と同値であることを指摘した問答がある。

滄州延慶院傳殿禪師。僧問、見色便見心。燈籠是色、那箇是心。師曰、汝不會古人意。曰、如何是古人意。師曰、燈籠是心。（『傳燈錄』卷二四・滄州延慶院傳殿禪師章、同四〇一頁b）

③⑪馬祖のこの説法は、文章の構造上、問題がないわけではない。内容から考えて、この文章は次のようにa、b、cの三つの區分を設けることができる。

a 又云、夫求法者、應無所求。b 心外無別佛、佛外無別心。a 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。

b 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。a 汝但隨時言說、即事即理、都無所礙。菩提道果、亦復如是。b 於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生。c 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）

aの部分は、もっぱら二邊對立的な束縛を、「無所求」というような空的な對應によつて破し、自在を得ることを説くものである。これに對し、bの部文は、もっぱら心と色の關係について論じ、兩者は相依的であること、そして色の（という）こと（は心も）空であることを言う。

cの部分は、a、bの雙方に共通とみなすことができる。次のようにそれぞれの区分をひとまとめにしてみると、より明瞭になるだろう。
 a又云、夫求法者、應無所求。不取善不捨惡、淨穢兩邊、俱不依怙。違罪性空、念念不可得。無自性故。汝但隨時言說、即事即理、都無所礙。菩提道果、亦復如是。

b心外無別佛、佛外無別心。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。於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生。

c若了此意、乃可隨時著衣喫飯、長養聖胎任運過時。更有何事。

このように分けてみると、a、bそれぞれに非常に分かりやすい。原文ではこれが互い違いに入り混じっており、そのために意味を取るのにはかなり難しくなっている。aとbとは、明らかに別のテーマであり、これを一つの文章のなかに交互に入れるとなると、文意に混乱が生じるのは當然だからである。はたして、これが馬祖の話し方そのものであったのか、それとも編集過程で混乱が生じたのか、判然としないが、かなり問題のある説法であることは確かである。

③②すなわち、黄檗は、見ること、聞くことそのものが、佛性であるとするのであり、これは先に見た宗密の洪州宗の記述に完全に適合する。

宗密の洪州宗に關する記録が、的確であり、信賴に足るものであることを示唆する一つの例證となろう。

③③『成唯識論』卷一（大正三二・一頁b）。

③④次の一見不可解な則も、こうした文脈においてなら、それなりの意味を持つように思われる。

仰山在瀉山時、看牛次、第一座云、百億毛頭百億師子現。仰山與第一座、便舉前語問、適來道、百億毛頭百億師子現、豈不是上座。云、是。仰山云、毛前現、毛後現。上座云、現時不說前後。仰山便出去。師云、師子腰折也。（『祖堂集』卷一六・瀉山章、三〇七頁b）

『傳燈錄』では、次のとおり。

師在瀉山牧牛時。第一座曰。百億毛頭百億師子現。師不答、歸侍立。第一座上問訊。師舉前語問云。適來道百億毛頭百億師子現、豈不是上座。曰、是。師曰、正當現時、毛前現、毛後現。上座曰、現時不說前後。師乃出。祐曰、師子腰折也。（『傳燈錄』卷一一・仰山章、二八二頁b）

「見色便見心」は、また「見色明心」とも表現されるように、色を見ることによって、心の本性を見極めること、すなわち、「色を見るこ

とがそのまま悟りの世界を見ること」を意味する。第一座の「百億毛頭百億師子現」という表現は、華嚴的世界の様相を示すものであり、佛自内證の光景、すなわち悟りの風光にほかならない。従って、「見色便見心」で言えば、「見心」に相當する。これに對して、仰山が「毛前現、毛後現」と問うのは、「百億毛頭百億師子現」を單なる唯識・唯心的テーゼとして理解するのか、「見色便見心」という、實踐的立場に即して把握するのか、この點を明らかにするよう相手に迫ったものと思われる。しかし、相手は全くその意圖を理解せず、一見もつともらしい、一般的印象によつて答えただけであつた。せつかくの師子も、脚が地についていないことが露見し、ついに自己崩壞をきたしてしまつた（師子腰折也）、というのが瀉山の評定であつた。

③⑤次の諸例によつてこれを知ることができよう。

澄汰後、咸通初年、武陵太守薩廷望迎請始居德山。自是四海玄徒冬夏常盈五百矣。（『祖堂集』卷五・徳山章、一〇九頁a）
淨修禪師讚曰、師居洞山、聚五百衆、眼處聞聲、境縁若夢、磻畔貞筠、天邊瑞鳳、不墮三身、吾於此痛。（『祖堂集』卷六・洞山章、二八頁a）

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。（『祖堂集』卷一七・西院章、三一五頁a）

師與韋曹相公相見。後問、院中有多少人。師云、五百人。（『祖堂集』卷一八・仰山章、三四〇頁b）

③⑥「苽を刈る」というのは、ちょうどそのとき仰山たちが行なつていた畑仕事で、そういう内容だったのであろう。苽を煩惱に見立てるなど、特別な意味に解釋する必要はないと思われる。

③⑦『信心銘・證道歌・十牛圖・坐禪儀』（禪の語録一六、筑摩書房、一九七九年、二〇八頁以下）の柳田聖山氏による解説参照。

③⑧右註の解説において、柳田氏はつとに雲棲株宏の序に注目され、全文を書き下しによつて紹介している。（二〇九頁）

初出一覧

- 「佛性の問題」 (『禪文化研究所紀要』 第二二號 一九九五年)
- 「無心の周邊」 (『禪文化研究所紀要』 第二〇號 一九九四年)
- 「智儼の成佛思想」 (『南都佛教』 第七二號 一九九五年)
- 「十重唯識説について」 (龍谷大学『大学院研究紀要』 第一六集 一九九五年)
- 「趙州と『信心銘』」 (『禪文化研究所紀要』 第一八號 一九九二年)
- 「雲門の禪風」 (『禪文化研究所紀要』 雲門について 第一九號 一九九三年)
- 「雲門と慧忠」 (『禪文化』 一四七號 「身心一如」と「無情説法」 一九九三年)