

令和元年度博士学位請求論文

臨済禅の思想史的研究

——その形成と展開——

花園大学大学院文学研究科
仏教学専攻 博士後期課程
20161901 吳進幹（戒法）

目次

凡例	5
序論	6
一 問題の所在	7
二 先行研究の問題点	10
三 本論の課題と研究方法	14
四 考察の対象と本論の構成	15
前編 臨済禅の思想史的背景	
——馬祖禅の継承・批判・克服——	17
第一章 唐代禅思想の基調	
——馬祖による「作用即性」説を中心として——	18
第一節 馬祖以前の初期禅宗に見える「作用即性」説	20
一 敦煌文献	20
二 伝世資料	22
第二節 馬祖の「作用即性」説	24
一 理論	24
二 実践	26
第三節 小結	28
第二章 中晩唐転換期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行と反省	
——その総合的考察——	30
第一節 問題の所在	30
第二節 中晩唐転換期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行	32
一 馬祖系	32
二 石頭系	37
第三節 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説援用の失敗現象	42
第四節 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説に対する批判と反省	46
第五節 小結——馬祖禅の延長線上に——	48
第三章 大珠慧海の禅思想	
——馬祖禅の継承と展開 第一——	50
第一節 馬祖禅の継承	51
一 大珠の体験——「即心是仏」の悟り——	51
二 大珠の語録に見える馬祖禅の継承	
——「即心是仏」と「作用即性」をめぐって——	52
第二節 馬祖禅の克服	55
一 「作用即性」説への反省	55

二	問題の解決——大珠の「二性空」——	57
第三節	小結	61
第四章 南泉普願の禅思想		
	——馬祖禅の継承と展開 第二——	62
第一節	馬祖禅の批判	63
一	「即心是仏」への批判	63
二	「作用即性」説への批判	
	——「大道」と「見聞覚知」の区別——	65
三	「作用即性」説批判の理論的根拠	67
第二節	馬祖禅の克服	69
第三節	馬祖禅の継承	71
第四節	南泉の弟子における南泉禅の展開	
	——「大道」から「主人公」へ——	72
一	趙州從諗	73
二	長沙景岑	73
第五節	小結	75
第五章 百丈懷海の禅思想		
	——馬祖禅の継承と展開 第三——	78
第一節	馬祖禅の継承	80
一	百丈の大悟の体験	80
二	百丈の語録に見える馬祖禅の継承	
	——「作用即性」説をぐめって——	82
第二節	馬祖禅の克服	85
一	馬祖禅に対する百丈の反省	85
	(一)「即心是仏」の反省	85
	(二)「作用即性」説への反省	87
二	問題の解決	
	——「三句」の思想と「大乘頓悟法門」——	88
	(一)百丈の「大乘頓悟法門」	
	——言葉による観念・分別の克服——	89
	(二)「三句」の思想	92
第三節	小結	94
第六章 黄檗希運の禅思想		
	——馬祖禅の継承と展開 第四——	96
第一節	馬祖禅の継承	97
一	「即心是仏」の継承	97
二	「作用即性」の継承	100
第二節	馬祖禅の克服	102
一	「作用即性」説への反省	102
二	問題の解決——「無心」「忘心」——	105
第三節	小結	109

後編 臨済義玄の禅思想とその後の展開……………110

第七章 臨済義玄の禅思想……………	111
第一節 臨済の語録……………	111
第二節 馬祖禅の継承……………	115
一 臨済の体験——「即心是仏」の悟り——……………	115
二 『臨済録』に見える馬祖禅の継承……………	116
(一)「即心是仏」の継承……………	117
(二)「作用即性」説の継承……………	119
第三節 馬祖禅の克服……………	120
一 「作用即性」説の觀念化への批判……………	121
二 「作用即性」説の模倣現象への批判……………	123
三 問題の解決——「空観」の思想と「随处作主」説——……………	125
(一)「空観」の思想……………	125
(二)「随处作主」説……………	128
第四節 小結……………	130

第八章 臨済禅の南方伝播と臨済宗の形成……………	132
——五代宋初における臨済禅の動向——……………	132
第一節 臨済禅の南方伝播……………	133
一 雲蓋懷溢の史伝とその悟りの体験……………	133
——臨済禅の南方伝播（一）——……………	133
(一) 雲蓋懷溢の伝記……………	134
(二) 雲蓋懷溢の法系意識……………	135
(三) 灌溪志閑の法頌と雲蓋懷溢の大悟……………	136
二 河南汝州における臨済禅の展開……………	138
——臨済禅の南方伝播（二）——……………	138
第二節 臨済宗の形成……………	141
一 宗派的自覚と使命感……………	141
二 法系の成立……………	144
第三節 小結……………	146

第九章 『臨済録』における臨済宗綱要の形成……………	147
——「三玄三要」「臨済三句」「四喝」「四料簡」を中心として——……………	147
第一節 「三玄三要」の形成……………	149
一 通行本『臨済録』における「三玄三要」……………	149
二 紙衣克符と「三玄三要」……………	150
三 汾陽善昭と「三玄三要」……………	153
四 北宋末における「三玄三要」の定着……………	156
第二節 「臨済三句」の形成……………	159
一 通行本『臨済録』における「臨済三句」……………	159
二 『臨済録』「示衆」における「三句」……………	160

三	風穴延沼と「臨濟三句」	161
四	北宋末における「臨濟三句」の定着	162
第三節	「四喝」の形成	163
第四節	「四料簡」の形成	166
一	通行本『臨濟録』「晩参示衆」における「四料簡」	166
二	『臨濟録』「示衆」における「三種根器」	167
三	克符禪師と「四料簡」	168
四	五代・北宋期における「四料簡」の展開	169
第五節	小結	171
結論		174
参考文献		179
初出一覧		187
論文要旨		188
Summary		190

凡例

- 1 字体は原則として、新字体を用いる。ただし、固有名詞・引用文等の特殊な場合は、この限りではない。〔例〕「辨」と「辯」、「余」と「餘」など書き分けが必要な場合、および「慧」と「恵」、「个」と「個」など複数の表記法が存在する場合は、引用元の用字に従う。
- 2 引用文中の下線等は、原則として筆者が付したものである。
- 3 原典の引用文の後に現代語訳を付した。現代語訳にあたり先行の訳注等を適宜参照したが、最終的には自身の判断に基づいている。また、原文には標点を適宜加えなおした。
- 4 本文の暦年は、原則として和漢暦で表記し、西暦を（ ）にて示した。〔例〕会昌二年（842）
- 5 略称については、本文・注記とも下記のように表記し、下記以外のものについては慣例に従う。

『大正蔵』 = 『大正新修大蔵経』 大蔵出版、東京、1924-1934 年刊行/1960-1979 年再刊全 100 冊。

『卍新纂続蔵』 = 『卍新纂大日本続蔵経』 国書刊行会、東京、1975-1989 年刊行、全 90 巻。

序 論

一 問題の所在

本論文は、中国禅思想史上に臨済義玄（?-866）の禅思想を位置づけ、臨済禅の思想史的背景とその後の展開を明らかにしようとするものである。本論文では、晩唐の臨済その人の禅思想を「臨済禅」と称し、五代宋初のころの臨済下の人々による宗派的独立とその宗派綱要の作成などを「臨済宗」（または「臨済宗の禅」）と称し区別する。

古代インドに興起した仏教は、シルク・ロードを通して中国にもたらされた。それは前漢・後漢交替の時期に属する。二千年の歴史を有する中国仏教は、社会の変動と密接に関連しながら展開した。魏・晋時代には西域から僧が来華し、種々の経典がもたらされて漢訳活動が行なわれ、中国人僧侶による理解・実践・注釈・教判など各種の努力によって、中国仏教は次第に整理体系化された。その間に、中国の中世社会は南北に分化し、それぞれの性格を持つに至った。東晋以後、南北学風の差は既に識者の注意が払われていたことが知られる。それは南朝仏教が玄学を中心として仏教の根本（「仏意」・理）を主張したのに対し、北朝仏教はインド仏教の伝統的な実践方法を中心として仏教の原典（仏陀の言教）を忠実に履行しようとする傾向である。ただし、隋朝によって南北朝が統一されると共に、仏教内部にも思想的統一化の動きが現われ、原典に遵いながら、仏教の根本を自覚しようとしたことが隋・唐時代の課題となった。そのなかで、唐代に起こった禅宗は、中国仏教における教学仏教から実践仏教へ向う流れの一つである。特に馬祖道一（709-788）を鼻祖とする洪州宗は、中唐時期¹八世紀後半から中国仏教の関心が教学仏教から実践仏教へと推移してゆくという背景のもとで²、馬祖およびその門下の多彩な活動により、新興勢力として唐代仏教の舞台に登場し、その歩みは大きく展開し、遂には中唐禅宗教団の主流となった。特に馬祖が提示した禅の思想は唐代禅の基調となり、以後の禅宗の性格を決定づけた。後述するように、馬祖以降の禅宗はいわばポスト馬祖時代の禅思想の展開である。今日われわれは中唐以降の禅宗史を知るためには、馬祖禅を抜きに語ることはできない。

初期禅宗史に関しては、二十世紀初頭に敦煌文献が発見されたことにより多くのことが解明された。しかし、中唐禅宗教団の主流、あるいは唐代禅思想の基調となる馬祖禅が、宋代の看話・默照禅へと変容してゆく転換期にあたる中晩唐五代の禅宗史については、未開拓の分野が多く存在している。本論文では、馬祖禅から宋代禅へと禅思想が変容する中晩唐五代の時期を禅思想における「転換期」と称することにする。「百家争鳴」と言われるように、この時期から禅僧たちの活躍がめざましく、中国仏教の主流の一つになるのであり、いわゆる「五家の禅宗」もこの時期から始まった。

本論文で焦点を当てる臨済は、中国思想史上の転換期たる晩唐に生きた代表的禅僧の一人であり、馬祖下第四世に当たる。特に北宋の後半期から臨済宗の禅僧たちの活躍がめざましく、雲門宗とともに禅宗の代表的な教団となった³。南宋に至って、臨済宗は中国全

¹ 文学史家の説によれば、三百年の唐朝を四期に区分することができる。つまり初唐（617-709）、盛唐（710-765）、中唐（766-835）、晩唐（836-906）である（小川環樹 [2005: 43-44] 参照）。本論文に言う中唐と晩唐はこれに拠っている。

² この点については、葛兆光 [2015: 38-58] を参照。

³ 北宋末の覚範恵洪（1071-1128）が編纂した『禅林僧宝伝』巻 18 には、次のように記されている。「雲門・臨済両宗，特盛于天下，而湖湘尤多。」（『卍新纂続蔵』79・529b）

土に拈がってゆき、中国仏教の主流の一つとなった¹。したがって臨済禅とその展開の解明は、唐から宋へと展開する禅の歴史・思想の流れを把握する上で重要な作業であると言える。

臨済禅に関して従来の研究では、ほとんど馬祖禅の思想を受け継いだものとして解されてきた。しかしながら、現在の視点から見る時、臨済禅と馬祖禅には相違する部分もあり、再検討を要する。

すなわち、馬祖禅の思想の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）のふたつに集約される²。このうち「即心是仏」は広く受け入れられたが、「作用即性」（または「日用即妙用」「性在作用」）説は仏性に関わる悟道の方法につながり、当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、その弊害も生じていたと考えられる。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、晩唐に至って、馬祖禅の再検討が禅思想の中心的課題の一つとなり³、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風を形成してゆく。臨済もその一人であった。たしかに臨済の思想には馬祖禅と多くの共通点が認められるが、必ずしも馬祖禅と全同なのではない。つまり臨済禅とその思想の位置づけを考える場合、馬祖禅の延長として臨済禅を位置づけると共に、臨済の生きた時代の課題を考慮し、馬祖と臨済との間に見られる思想的変容について考える必要がある。なかでも馬祖の提示した「作用即性」説は禅思想史の展開を考える上で極めて重要であるため、本論文は主にこの点に焦点をあてて考察したい。

「作用即性」という語は馬祖の語録には見えず、二十世紀の禅研究から用いられたものであるが、禅文献では、周知のように馬祖禅に基づく創作にかかる可能性の高い文献の中に、禅宗で伝承された菩提達磨の弟子波羅提尊者と異見王の対話中に「性在作用」の語がある⁴。このような考え方自体は馬祖門下の語録の随所に見られ、また宋代の『朱子語類』

¹ 例えば、南宋に渡った道元禅師は『正法眼蔵』弁道話において次のように言う。「……かくのごとく単伝して、おのづから六祖大鑑禅師にいたる。このとき、真実の仏法まさに東漢に流演して、節目にかかはらぬむねあらはれき。ときに六祖に二位の神足ありき。南岳の懷譲と青原の行思となり。ともに仏印を伝持して、おなじく人天の導師なり。その二派の流通するに、よく五門ひらけたり。いはゆる、法眼宗・沩仰宗・曹洞宗・雲門宗・臨済宗なり。見在大宋には臨済宗のみ天下にあまねし。五家ことなれども、ただ一仏心印なり」と。（増谷文雄〔2005：270〕）

² 入矢義高〔1984：序〕は馬祖禅の思想の核心が「作用即性」または「日用即妙用」であると考え、賈晋華〔2013：133-159〕（初版は2010）は五点（すなわち「平常心と仏性」、「本覚と無修」、「性は作用に在り」、「即心是仏、無心是道」、「古典禅の宗教実践」）に纏めて論じた。また、小川隆〔2011：41-88〕は「即心是仏」、「作用即性」、「平常無事」の三点に要約している。さらに、衣川賢次〔2014：39-67〕は「即心是仏」と「作用即性」のふたつに集約する。本論文は主に「即心是仏」の基本信念と、それを体得する悟りの方法「作用即性」（悟道論）にしぼって分析する。詳細は第一章冒頭において述べる。

³ この点については、禅文化研究所唐代語録研究班〔2014：1-3〕〔2014：91-93〕〔2014：219-220〕を参照。

⁴ 『宗鏡録』巻97に次のように記されている。「王又問曰：『何者是仏？』波羅提曰：『見性是仏。』王曰：『師見性不？』波羅提曰：『我見仏性。』王曰：『性在何处？』波羅提曰：『性在作用。』王曰：『是何作用？今不覩見。』波羅提曰：『今現作用，王自不識。』王曰：『師既所見，云有作用，当於我处而有之不？』波羅提曰：『王若作用，現前總是。王若不用，体亦難見。』王曰：『若当用之，幾处出現？』師曰：『若出用時，当有其八。』卓立雲端，以偈告曰：『在胎曰身，处世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨氣，在口談論；在手執捉，在脚運奔。遍現俱該法界，収攝不出微塵。識者知是仏性，不識者喚作精魂。』」（『大正蔵』48・939a）。また、『宝林伝』巻

には「作用是性」の語を批判的に検討している¹。たしかにこの思想の淵源は馬祖禪であろう。本論文では、便宜上、馬祖の「日常の見聞覚知のはたらきこそが仏性である」という考えかたを「作用即性」と称するが、この点については本論中で注意しながら論述してゆきたい。

一方、先行研究では、雪峰系の手に成る『祖堂集』（952-）及び道原の『景德伝灯録』（1009）以降の禪宗史書、いわゆる灯史類に基づき、唐代禪を大きく馬祖系と石頭系の二系統に分け、そこから生じた晩唐禪の各法系における思想的差異が見出されることも指摘されている。ただし『祖堂集』と『景德伝灯録』は、いずれも石頭系の教団で伝承され、石頭系に属する人びとの手によって編まれた禪宗史書なのであり、それを資料として中唐禪宗教団の主流となる馬祖系の禪または唐代禪宗の全体を考える場合には、この点に注意しなければならない。また、石頭系の馬祖禪に対する対立意識と批判が何時ごろ形成されたのか、馬祖禪と同時に展開したのか、という点については後に述べるところによって知られるであろうが（第二章第一節「問題の所在」参照）、周知の通り、石頭系は同時代資料の中に明確な記載がなく、それはおそらく、晩唐の臨済とほぼ同時代の洞山良价（807-869）、及びその弟子たちによって形成されたのであり、これは馬祖禪の再検討という晩唐時代における思想史的動向の一つとして考えてよい。そうだとすると、今日われわれは中唐から晩唐に至る禪の歴史・思想の展開を理解するためには、必ずしも馬祖系と石頭系両派の対立軸から考えるべきではなく、むしろ中唐禪宗の主流あるいは唐代禪の基調となる馬祖禪の展開から、それに対する継承・批判・克服という再検討の動きとして、唐代禪の思想的文脈において把握すべきである。そうした理解の上に立って、具体的に個々の事例に則して個別の案件をかんがえる必要がある。特に唐から宋に至る大きな思想的転換期における中国禪の展開を考えると、馬祖禪の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の過程を検討することが、重要な課題となる。

そこで筆者は、禪宗史を灯史類に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を後世の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたかを明らかにしようとすることに努めた。

また、臨済禪の禪思想史的位置づけを解明するための重要なテーマとして、晩唐の臨済禪より五代・北宋期の臨済宗と『鎮州臨済慧照禪師語録』（『臨済録』と略称）の形成に到る歴史・思想の展開過程に関する研究も必要である。これについては、臨済以後の臨済宗派の歴史的動向と『臨済録』テキストの形成史をめぐる先行研究がある。ただし、従来の論は晩唐五代から宋代にかけて臨済禪が河北から南方に向って教線を拡大していった、いわゆる臨済禪の南方伝播から臨済宗の形成ならびに『臨済録』の形成に到る全体的な歴史・思想の展開過程を直接の考察対象としたものではなかった。そこで本論文の後編は、この点を検討し、唐宋における臨済禪の展開の一端を明らかにしたい。

本論文では、以上の臨済禪の思想史的背景とその後の展開を検討することによって、晩唐に生きた臨済の禪思想を、中国禪思想史の上に位置づけることを目的とする。

七般若多羅章の逸文にこの部分の断片が見える（椎名宏雄 [1980 : 245]）。

¹ 『朱子語類』巻126「釈氏」に次のように言う。「『作用是性：在目曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔』即告子『生之謂性』之說也。且如手執捉，若執刀胡乱殺人，亦可為性乎！龜山拈龍居士云：『神通妙用，運水搬柴』，以比『徐行後長』，亦坐此病。不知『徐行後長』乃謂之弟，『疾行先長』則為不弟。如曰『運水搬柴即是妙用』，則徐行疾行皆可謂之弟耶！」（中華書局版『朱子語類』第8冊、3022頁）

二 先行研究の問題点

日本における『臨濟録』または臨濟禪の研究は、もっとも長い歴史をもち、豊富な資料を蓄積してきたが、ここでは臨濟禪とその思想史的背景及びその後の展開という本論の主題に関連して、臨濟禪の思想史的位置づけについて論じた先行研究を整理しておきたい。なお、本論中で扱う詳細な個々の論題に関する先行研究は、各節で紹介する。

まず、臨濟禪とその思想史的背景をめぐって、かつて鈴木大拙（1870-1966）は、臨濟の基本思想を「人」思想として説明した。その根拠となるのは以下の「無位の真人」の一則である¹。

上堂云：「赤肉団上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入。未証拠者看看！」時有僧出問：「如何は無位真人？」師下禪牀把住云：「道！道！」僧擬議，師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。²

上堂して言った、「この肉体には無位の真人がいて、常にお前たちの顔から出たり入ったりしている。まだこれを見届けておらぬ者は、さあ見よ！さあ見よ！」

その時、一人の僧が進み出て問うた、「その無位の真人とは、いったい何者ですか。」

師は席を下りて、僧の胸倉^{むなぐら}をつかまえて言った、「さあ言え！さあ言え！」その僧はもたついた。師は僧を突き放して、「なんと〔見事な〕カチカチの糞の棒だ！」と言うと、そのまま居間に帰った。（入矢義高『臨濟録』21 頁）

この一段に対して大拙は、「臨濟録に展開せられる思想の中心は実に人の一字をめぐって居るのである。荷沢神会は知の一字に荷沢宗の中軸を置いたが、臨濟は実に人の一字でその宗旨を確立させた。臨濟宗の命脈は一に懸って人に在りと謂ってもよいのである」という。大拙はその「人」を、「個一者にして超個者たる人」と定義し、これによって『臨濟録』の全体を把握しようとした。これに対し、後に入矢義高は強く異議をととなえ、大拙のいう「人」思想は、後に紹介する衣川賢次が指摘するように「じつは薬山系の思想に近い」という問題がある。

入矢が大拙の理解に初めて異議を呈したのは、「禅語つれづれ」（五）「是你」（1968）³、「中国の禅と詩」（1968）⁴である。入矢は、臨濟の禅そのものの本質を示す一特徴でもある『臨濟録』の一段「祇你面前聴法底是」について、「お前の目の前で法を聴いているものがそうである」という大拙を含む従来の理解に対して、「私（引用者注：臨濟）の目の前で、私の説法を聴いているもの、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」と理解し、超越的・絶対的なものを指定する必要はない、と説明した⁵。この読み方

¹ 鈴木大拙 [1949:15-18] 参照。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻 10 臨濟章、435-436 頁。

³ 入矢義高「禅語つれづれ」([2012a: 146-152]、初出論文は 1968)。

⁴ 入矢義高「中国の禅と詩」([2012a: 75-94]、初出論文は 1968)。

⁵ 例えば、入矢義高「臨濟録雑感」([2012a: 111-112]、初出論文は 1981) は、以下のように論じている。「……つまり、無依の道人、無位の真人というものが想定されている読み方です。ところが、そうではないんです。これは全然まちがいでして、音読しますと「祇你・面前・…」

は多くの学者に受け容れられたが、次の入矢の説明にも疑問が残る。「〈いま、私の目の前で説法を聴いている生き身のおまえたちが、他ならぬ祖仏なのだ〉と、まったく無媒介に等置しているわけなのです¹」。この解釈には検討の余地がある。

また、入矢と同じ時期に「臨済義玄の人間観」²を書いた柳田聖山は、大拙の『臨済の基本思想——臨済録における「人」思想の研究——』の影響を受け、「〈人〉思想」を臨済義玄の「人間観」といい、改めて歴史的社会的に考察し、かつ入矢の読みかたを承け、大拙の論ずるような絶対的・超越的なものが臨済の禅に想定されることは全く無いと指摘した。つまり、柳田は大拙と入矢の観点を折衷的に受け入れたのである³。

さらに、近年になって、小川隆 [2007b : 263-264] は「無位の真人」一段に関して詳細に検討し、以下のように論じている。

……ここでは、六根の作用が内なる光の現われとされ、その光——「一精明」すなわち仏性——が「無位の真人」と等置され、そしてさらにその「無位の真人」が、そのまま、この場で現に聴法している個々の学人自身と等置されている。ここにおいて『祖堂集』の引く二つの示衆のつながりはきわめて明らかであり、「無位真人」の説が作用即性説を人格化し主体化した表現であることが知られるであろう。

つまり、小川は上に挙げた入矢の観点をふまえて、「無位の真人」の説が「作用即性」説(われわれの現実的作用と仏性を等置する)を人格化し主体化した表現であると論じた。

以上の先行研究から、次のような課題が浮上する。すなわち、臨済禅における系譜の問題である。入矢・小川らの読解によると、臨済禅は、「本来性」(仏性)と「現実態」(現実的作用)との二項を無媒介に等置する馬祖の「作用即性」説をそのまま承けたことになるが、それは完全に現実肯定の思想と捉えたことになる。

最近では、衣川賢次が入矢の『臨済録』の読みかたをふまえて、大拙の誤読を改めて指摘し、そのうえで、大拙の『臨済の基本思想——臨済録における「人」思想の研究——』に論じられた「人」思想を全体的に検討している⁴。

…」と二音節ずつつながっている言葉です。この「祇」という語は次にくる主語を非常に強く提示する言葉です。この「是」も同じことです。「ほかでもないおまえが」、「おまえこそが」という意味です。「私の目の前で、私の説法を聴いているもの、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」となります。別に無位の真人とか、そういう超越的、絶対的なものを措定する必要は全然ないのです。」

¹ 入矢義高「臨済録雑感」([2012a : 112]、初出論文は 1981)

² 柳田聖山 [1969a : 65-136]。

³ 例えば、柳田聖山 [1969a : 80] は次のように言う。「臨済の禅の特色は、在野の自由人の仏教であり、徹底して裸の宗教たるにある。それは、きわめて当りまえの、ただの人間のあり方の問題であった。こうした言い方は、一見はなほだしく奇矯のごとくであるが、かれはじつさに、無依の道人とか、無位の道人とか言っている。それは、ひっきょうは自由人のことである。……臨済の場合は、そうした絶対的な神に寄り添う意味での裸ではない。裸の人は、むしろ寄り添う神とのつながりを脱するのである。それは、かれの言葉によれば、そのものずばりに働く(全体作用)ことであり、裸がすべてであって、あらためて裸になるのではない。……現実の社会に生き、そこらあたりに、いつでもどこにも見ることのできる、当り前の人間以外に、臨済の関心はない」。

⁴ 衣川賢次 [2017c : 705-737]。

大拙の靈性論は近世以来の臨濟禪の公案参究がモデルであった。公案参究において知的追究が限界に達したとき、忽然と突破して袋小路が開け、自己を超えたものの存在を身近に感ずる。それが日本近世以来の臨濟禪における悟りであるが、大拙はこれを「靈性的自覺」と呼び、このときの自己が「個一者にして超個者」である、すなわち「〈人〉たることを自覺する」とした。大拙は臨濟の大悟をこのモデルで理解し、これを一般化したのである。

大拙は「臨濟は思想の面で黄檗から受け継いだものはなかった」¹というが、そんなことはありえない。大拙は臨濟の独自性を〈人〉思想に見ているため、それが黄檗にない、と言っているのだが、それは当然である。大拙のいう〈人〉思想は、じつは薬山系の思想に近いのであって、黄檗は薬山系の思想の影響を受けなかったということであり、臨濟も薬山系思想の影響を受けてはいないのである。(衣川賢次 [2017c : 712])

『臨濟録』示衆に述べられるのは、徹底した馬祖禪の思想であって、石頭・薬山系の禪の特徴たる〈那一人〉、〈本来身〉、〈本来人〉、〈主人公〉等の思想は見られない。臨濟は「超個」などというものを認めないのである。上堂の「無位の真人」の段にのみその片影がうかがわれるが、上述のとおり、その超越的側面が誤解され、臨濟はただちに取り下げねばならなかった。したがって、大拙が臨濟に〈人〉思想を認め、これをその基本思想とかがえたのは、まったく根拠のない誤解だったということになる。(衣川賢次 [2017c : 730])

また、鈴木大拙『臨濟の基本思想』の後半部分に対し衣川は次のように論じている。

このあたり（引用者注：鈴木大拙『臨濟の基本思想』第37章）になると、前に頻出して「個一者にして超個者」という定義が言われなくなって、「見聞覚知の主人公」と言っている。これが大拙の論の根拠であった。本書の後半になって、「^{にん}人——本分の那一人」（394頁〈引用者注：『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、1968年〉）と言っているが、大拙のいう〈人〉とはいわゆる薬山系にいう「本来人」のことだったのである。(衣川賢次 [2017c : 734])

この最終章に至って、大拙は〈人〉を「見聞覚知の主人公」と再定義して、自分なりの禅宗思想史に臨濟の〈人〉を位置づけた。そういうことであつたのならば、たしかに「見聞覚知」は唐代禅思想史の一大問題であつた。馬祖系の禅思想では「見聞覚知」のはたらきこそが、人人具有の仏性の発露なることの確認であつて、その主宰者を認めなかったのであり、これに対して石頭・薬山系は「見聞覚知の主人公」という、肉身とは次元の異なる主宰者たる法身を重視したのであつた。そうすると、大拙によれ

¹ 『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、1968年、361頁。

ば、石頭・薬山系のいう「見聞覚知の主人公」にして、馬祖の大機大用のはたらきをなすのが、じつは臨済の〈人〉であったということになり、要するに大拙の臨済論はふたつの思想を折衷したということになるのである。(衣川賢次 [2017c : 735-736])

このような入矢以来の『臨済録』の解釈には筆者も基本的に賛同するが、臨済の禅思想が「作用即性」説(現実的作用と仏性をまったく無媒介に等置する)と全同であるとする解釈には問題があると考ええる。また、臨済禅を解明するためには、馬祖禅を抜きに語ることとはできないが、従来の論は馬祖から臨済への思想的変容を直接の考察対象としたものではなかった¹。改めて馬祖禅の展開として臨済禅を位置づけると共に、臨済の生きた時代の課題を考慮し、馬祖と臨済との間に見られる思想的変容について考える必要がある。

つぎに、晩唐の臨済禅より宋代の臨済宗と『臨済録』テキストの形成に到る歴史・思想の展開過程を論じる。この問題をめぐる論考として、柳田聖山には今から半世紀前に書かれた幾つかの論文があり、そこで氏は臨済下のひとびとの動向と関連させて解明しようと試み²、その一方で、氏は『臨済録』の版本研究に多くの力を注ぎ、各テキスト形成史を書誌学的に検討し、そこに現われる編纂上の配列の問題や編纂者の意図などを考察すると同時に、臨済その人の肉声に近づこうという目的で³、『臨済録』の祖本を追究してきた⁴。

『臨済録』のテキストについて柳田 [1972 : 14-15] は、北宋末の円覚宗演が重刊した『臨済録』と、その底本になった『四家録』という二つの系統に分かれることを指摘するが、詳細な論証は行っていない。うち『四家録』は宋初の形態すなわち現存最古のテキストが『天聖広灯録』(巻10、11)に保存されているが、本論文では、宋初の『四家録』と明末再編の『四家語録』とを区別することにする。そこで二つの系統のテキストを比較すると、宗演重刊の『臨済録』には八則の間答が加えられ、共通の部分も著しく配列の順序を異にすることを明らかにされた⁵。これは重要な成果である。

近年になって衣川賢次はそれをふまえ、さらに具体的に再検討し、次のふたつの論文を著している。

(一)「臨済録テキストの系譜」(衣川賢次 [2012 : 31-60])。

(二)「臨済録の形成(改稿)」(衣川賢次 [2017b : 229-272])。

これらの論文は主に次のふたつの課題を論ずる。「第一に、ふたつの系統に属する諸本間に文字の異同がある箇所をどう校訂するか。第二に、北宋初期に定型をとげた臨済の語録は唐末五代の時代にどのように形成されたのか」⁶である。上掲論文(一)において、第

¹ 最近では、小川太龍「2018b : 67-116」が馬祖から黄檗を経て臨済に至る流れを議論し、その三者による「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の三要素の展開を分析する際に、三者それぞれの思想構造の相違点を指摘している。意義のある分析であるが、馬祖から臨済へ至る直線的な分析に止まる。本稿では、先行的研究成果を踏まえ、馬祖門下また石頭系の思想も分析の対象に入れ、中晩唐・五代期の思想史的動向を解明することを目指す。

² 『臨済録』テキストの形成史をめぐる柳田聖山の論考としては、[1958] [1960] [1961a] [1962] [1968a] などがある。

³ 柳田聖山 [1972 : 10-11] 参照。

⁴ そのため、柳田聖山は『臨済録』の訓注・訳注の底本として、[1961b] (『続開古尊宿語要』本)・[1971b] [1974] (共に『天聖広灯録』本)・[1972] (『大正蔵』本永享九年五山版)、[2004] (南京図書館蔵『四家録』本)のあわせて五種を刊行している。

⁵ 柳田聖山 [1972 : 14-15] 参照。

⁶ 衣川賢次 [2017b : 231]。

一の課題をめぐって『臨濟録』のテキストの系譜の作成と『四家録』を底本とした校読(「示衆」部分まで)の作業をおこない、上掲論文(二)では、第二の課題をめぐり、もっとも古型を存する『天聖広灯録』(1036)に基づいて『臨濟録』各条の形成をその歴史的背景と対応させて具体的に検討した。

ただし、先にも述べたように、従来の論は晩唐五代から宋代にかけて臨濟禪が河北から南方に向って教線を拡大していった、いわゆる臨濟禪の南方伝播から臨濟宗の形成ならびに『臨濟録』テキストの形成に到る全体的な歴史・思想の展開過程を直接の考察対象としたものではなかった。

三 本論の課題と研究方法

こうした従来の研究では、臨濟禪は禪思想史においてどのような位置にあったのか、という視点はいまだ明らかでなかった。その理由はこれらの研究では馬祖禪の展開から、それに対する継承・批判・克服といった再検討の思想史的動きに十分な注意が払われなかった点にあると考えられる。すでに述べたように臨濟の思想には馬祖禪と多くの共通点が認められるが、その一方で見直すべき相違点も少なくない。特に臨濟の生きた晩唐は禪宗が盛行にともない、各地で禪宗の寺院を創設し、禪門に投入する人が一気に増え、しかも人々のレベルもさまざまであり、当時馬祖禪が再検討され、そのような時代背景のもとで臨濟も自己の思想を構築したことは重要である。

したがって、中国禪思想史に臨濟禪を位置づけるためには、臨濟以前の禪思想がいかに関展開したのか、それを臨濟がどのように継承・克服して自己の思想を形成したのか、そして臨濟禪がその後どのように展開していったのかを考察することは極めて重要な作業と言える。

臨濟以前の禪思想の展開を知るためには、中唐に唐代禪思想の基調を定める馬祖と晩唐の臨濟との間に何が問題とされ、どのように解決されていったのかを見てゆく必要がある。この点については、さきにも述べたように馬祖の「作用即性」の思想的展開が重要なポイントであるため、本論文は主にこの点に焦点をあてて考察してゆきたい。また、臨濟がそれをいかに継承・克服したのかを明らかにするためには、馬祖禪の展開として臨濟禪を位置づけると共に、臨濟の生きた時代の課題を考慮し、馬祖と臨濟との間に見られる思想的変容の視点から考えなければならない。そして後代において臨濟禪がどのように展開したのかを解明するためには、晩唐の臨濟禪より宋代の臨濟宗と『臨濟録』の形成に到る歴史・思想の展開過程を考察することが欠かせない。

本論文は、以上の課題を解決するため、従来の文献的¹・歴史的²・言語的³・思想史的⁴など幅広い研究の成果を踏まえて臨済禅の研究をおこなうが、先行の研究成果をふまえ、『臨済録』を語学的に精読しつつ、臨済禅の思惟とその表現を、禅思想史的文脈において考察しよう、というのが本論の研究方法である。

四 考察の対象と本論の構成

さて臨済禅の思想史的位置づけについて、具体的には前編と後編に分けて考察する。前編は、唐代禅の基調となる馬祖禅の展開から、それに対する継承・批判・克服など再検討の動きとして、唐代禅の思想史的文脈において臨済禅の思想史的背景を把握する。後編には、そうした思想史的背景をふまえて臨済禅を検討し、そして臨済禅がその後どのような展開していったかを考察する。これによって、臨済禅とその禅思想史上における位置づけが明らかになると考えられる。本論はこの目的を達するために、以下のように構成する。

前編は六章から成る。第一章では、中晩唐転換期禅宗の思想史的展開を理解するために、まずその準備作業の一環として、馬祖による「作用即性」の悟道論を中心として唐代禅の基調思想を確認する。

第二章では、『祖堂集』『景德伝灯録』を主な材料として、「作用即性」説が中晩唐転換期禅宗においてどのように展開したかを、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省という再検討の思想史的文脈において総合的に考察する。この作業により、中晩唐転換期禅宗の思想史は、馬祖系と石頭系両派の対立軸の展開ではなく、馬祖禅の延長線上に位置づけることができる。

第三章から第六章までは、前章で論究した禅思想史的背景をふまえ、さらに具体的に個別の案件として、馬祖の弟子大珠慧海・南泉普願・百丈懷海およびその再伝の弟子黄檗希運（?-850 頃）を取り上げ、彼らの禅思想と馬祖禅の展開過程を考察する。馬祖の唱えた「作用即性」という悟道論が仏教思想史上に革新的・画期的な意義を持ったが、それが広く僧俗に衝撃を与えると同時に、その弊害も生じていた。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判・反省という再検討の動きが起こるとともに、またそれを克服するために、

¹ 文献的研究をめぐる論考としては、最も古いのが陸川堆雲 [1949] であり、その後、柳田聖山 [1958] [1960] [1961a] [1962] [1968a] が出た。また、柳田聖山は『臨済録』の祖本を追究するため、『臨済録』の訓注・訳注及びその底本として、[1961b] (『続開古尊宿語要』本)・[1971b] [1974] (共に『天聖広灯録』本)・[1972] (『大正蔵』本)、[2004] (南京図書館蔵『四家録』本) のあわせて五種を刊行している。近年、衣川賢次は柳田聖山の研究成果をふまえて [2012] [2017b] が出た。

² 柳田聖山は一貫した歴史的観点の重視の姿勢という問題意識と研究の方法論で研究を展開していた。臨済義玄及び『臨済録』の研究においても、この方法を用い、臨済禅を中国歴史社会の背景下に考えていた。その研究論文としては、主に『臨済ノート』([1971a])、仏典講座『臨済録』総論 (1972) に「臨済の説法——その思想史的意味——」があるが、凡そ、氏は多くの歴史資料を用いながら、臨済義玄が生きた晩唐という時代、とくにその河北というところにおける政治的・社会的・文化的動態を考察し、その上、臨済禅との本質的な関連性についても論述していた。

³ 言語的研究をめぐる論考としては、入矢義高 [2012a] [2012b] 及び『臨済録』の訳注書 [1989]、篠原寿雄 [1951] [1952]、塩見邦彦 [1976]、衣川賢次 [1988] 等がある。

⁴ 思想史的研究をめぐる論考として、柳田聖山 [1969a]、小川隆 [2003] [2007b] [2008] [2011]、柳幹康 [2015]、小川太龍 [2018b]、衣川賢次 [2019] 等がある。

それぞれに新たな思想が形成されたのであることを明らかにする。

後編は三章からなる。第七章「臨済義玄の禅思想」では、前編で論究した馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省・克服という再検討の思想史的背景のもとで、臨済がそれをどのように継承・克服したかを分析する。臨済の禅思想は基本的に馬祖禅を受け継いだものと認められるが、その相違する部分は臨済の生きた晩唐時代の問題意識、すなわち馬祖禅の再検討と関係しており、また臨済はそのような時代背景のもとで、自己の思想を構築し、なかでも彼の「随处作主」説が注目すべきものである。臨済禅は単純に馬祖禅の系譜に位置づけるか、それとも石頭・薬山系の禅に位置づけるかというものではなく、馬祖禅の延長として馬祖禅の再検討の影響下に位置づけられることを論じている。

続く第八・第九章では、晩唐の臨済より宋代の臨済宗に到る歴史・思想の展開過程について考察する。第八章「臨済禅の南方伝播と臨済宗の形成」では、晩唐の臨済禅が河北から南方に向って教線を拡大してゆく過程で、臨済宗の形成が始まっていたことを明らかにする。第九章「『臨済録』における臨済宗綱要の形成」では、前章で論究した臨済禅の南方伝播にともなって臨済宗が形成されたことにより、その活動の一環として、臨済宗の宗派綱要が必要とされ、またこれがのちに『臨済録』に附加されてゆく過程を明らかにしようとする。

結論としては以下のことが予想される。臨済禅は基本的に馬祖禅を受け継いだものであると認められるが、その相違する部分は臨済の生きた晩唐時代の問題意識、すなわち馬祖禅の再検討と関係しており、また臨済はその背景のもとで、自己の思想を形成したのである。したがって、臨済禅に関する禅思想史的位置付けは、従来の研究で言うような、馬祖禅の系譜に位置づけるか、それとも石頭・薬山系の禅に位置づけるかというものではなく、馬祖禅の延長として馬祖禅の再検討の影響下に位置づけることができる。また、晩唐の臨済禅が河北から南方に向って教線を拡大してゆく過程で、臨済宗ならびに『臨済録』が形成されており、臨済禅の思想も一宗派として変化していった。これが河南汝州において活躍した臨済下第三世南院慧顒(860-930 頃)系統の人々の時代の問題意識と関わっている。また、南院をはじめとする河南汝州という地方が臨済宗の新たな中心地とされ、後代までその法が受け継がれてゆく。以上の見通しにより、中国禅思想史上に占める臨済禅の位置づけ、また唐から宋に至る禅の歴史・思想の流れを把握することができると考えられる。

本論で扱う範囲の資料では禅宗以外の中国仏教各派の思想、また中晩唐五代転換期の中国社会との関連にまで踏み込むことはできないが、中国禅思想史上における臨済禅の位置づけについて多少なりとも新しい指摘をし得るものと考ええる。

前編 臨濟禪の思想史的背景

——馬祖禪の継承・批判・克服——

第一章 唐代禅思想の基調

——馬祖による「作用即性」説を中心として——

中晩唐転換期禅宗の思想史的展開を理解するために、まずはその準備作業として、唐代禅の基調となる馬祖禅の基本思想を見る必要がある。このため、本章は馬祖禅の核心または馬祖禅の特徴と見なされる「作用即性」説を中心に、唐代禅思想の基調を確認しておきたい。これによって、臨済禅の思想史的背景の淵源が明らかになるだろう。

神会 (684-758) の活躍によって、結果的に南宗禅が禅宗教団の主流となった。しかし、教団の主流を担ったのは、神会の法系ではなく、南岳懷讓 (677-744) の弟子馬祖道一 (709-778) とその門下たちであった。「中国の禅は、実質的には馬祖から始まった」と言われ¹、滄山靈祐 (771-853) によれば、馬祖は八十四人の善知識を打ち出したと言われ、宋初に編集された『景德伝灯録』 (1009) は百三十八人もの弟子の名を列している。彼らが中国全土に向かって教線を拡大し、またそれぞれが多く弟子を輩出した。馬祖およびその門下の多彩な活動により、馬祖の創始した洪州宗は中唐禅宗教団の主流となった。特に馬祖が提示した禅の思想は唐代禅の基調となり、以後の禅宗の性格を決定づけたのである。

前章に示したように、入矢義高 [1984 : 序] は馬祖禅の思想の核心について、「作用即性」または「日用即妙用」に要約し、次のように述べている。

その馬祖がやがて八百人ないし一千人を超える大教団を形成するに至ったのは、それほど多くの修行者を吸引するだけの新鮮な魅力を持っていたからであった。盛唐から中唐への転変の時期なればこそ多くの人びとを引きつけ得たその馬祖禅の魅力は、では一体どこにあったのであろうか。そのことは、馬祖禅の核心は何であったかという問いに関わってくる。いま馬祖自身の言葉と、彼が弟子たちを接化した記録、また弟子たちが彼について語った言葉などから帰納して、敢えて一言でその端的をいうならば、「作用即性」または「日用即妙用」ということになるだろう。²

最近になって、賈晋華 [2013 : 133-159] (初版は 2010) は「古典禅の宗旨と実践」について五点に纏めている。すなわち、「平常心と仏性」、「本覚と無修」、「性は作用に在り」、「即心是仏、無心是道」、「古典禅の宗教実践」という。また、小川隆 [2010 : はじめに] は馬祖禅の考え方について、次のような三点に要約し論じている。なお、詳しくは小川隆

¹ 例えば、柳田聖山の「馬祖禅の諸問題」(『禅仏教の研究 (柳田聖山集第 1 巻)』所収、1999 年、381-382 頁、初出論文は 1968 年) に次のように述べている。「中国禅宗の実質的な形成は、馬祖およびその門下たちの多彩な活動よりはじまる。だいいち、禅宗という呼称が、明確な内容をもって用いられるのは、かれらの説法の特徴である。……何よりも重要なのは、馬祖以後の禅宗が、従来の仏教と極めて異質なものとなっていたことである。……馬祖以後の禅宗は、あまりにも中国的であったのだ。……しかも、そうした馬祖禅の個性は、文献の上で「語録」という新しい様式と、そうした様式を必要とする内容的な思想を創造した点にあるのである」。また、入矢義高 [1984 : 序] は次のように述べている。「中国の禅は、実質的には馬祖から始まった。禅をもって仏教の帰結とする理念が明確な自覚として宣明されたからであり、しかもその自覚が、教義の解釈や研究という形でなしに、具体的な日常の営為のなかで実践的に形成され体認されたものだったからである」。

² 入矢義高 [1984 : 序]。

[2011 : 41-88] を参照されたい。

馬祖禪の考え方は、一「即心是仏」、二「作用即性」、三「平常無事」の三点に要約できる。一「即心是仏」は、自らの心がそのまま仏であるということ。二「作用即性」は、自己の身心の自然なはたらきはすべて仏性の現われであるということ。三「平常無事」は、人為的努力を廃して、ただ、ありのままでいるのがよい、ということである。説明の便宜のためにかりに三点に整理はしたが、実際にはこれらはひとつの考えである。すなわち、自己の心が仏なのであるから、自身の営為はすべてそのまま仏作仏行にほかならず、したがって、ことさら聖なる価値を求める修行などはやめて、ただ「平常」「無事」でいるのがよい、と。要するに、あるがままの自己の、あるがままの是認、それが馬祖禪の基本精神であった。

さらに、衣川賢次 [2014 : 39] は次のように述べている。

唐中期に馬祖道一（709-788）の創始した新興宗教（洪州宗）は以後の禪宗の性格を決定づけた。その教義の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）のふたつに集約される。これが「仏性はわが心にあり、それはわが行為に発揮される」という馬祖の仏性論である。

本論文では、馬祖禪の思想の核心について「即心是仏」の基本信念と、それを体得する悟りの方法「作用即性」のふたつに要約する立場をとる。そして、「作用即性」という馬祖の悟道論にしばって分析を行う。これは、次章以降の分析により明確になるが、「即心是仏」は禪の基本信念として馬祖以降広く受け入れられると、「作用即性」（または「日用即妙用」「性在作用」）説は仏性に関わる悟道の方法につながり重要な再検討課題となるためである。「作用即性」説について馬祖は言う。

汝若欲識心，祇今語言，即是汝心。喚此心作仏，亦是実相法身仏，亦名為道。……今見聞覚知，元是汝本性，亦名本心。更不離此心別有仏。此心本有今有，不仮造作。本淨今淨，不待瑩拭。自性涅槃，自性清淨，自性解脫，自性離故。是汝心性，本自是仏，不用別求仏。汝自是金剛定，不用更作意凝心取定。縱使凝心斂念作得，亦非究竟。¹

君がもし心を知りたいというなら、今そのように語っているものが、君の心そのもののなのだ。その心が仏と名づけられるものであり、また実相法身仏でもあり、道とも呼ばれるものだ。……いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性であり、本心と名づけられるものなのであり、この心を離れて別に仏があるのではない。この心はもともと有ったのが今も有るもので、人為によって作られたのではない。それはもともと浄らかだったのが今も浄らかなのであって、拭き清めるまでもないものだ。それ自体が涅槃であり、それ自体が清浄であり、それ自体が解脱である。それ自体が「一切の不純なものから」離れているからなのだ。その君の心性こそがもともと仏なのであって、他に求めることはいらない。君自身が金剛定なのであって、わざわざ心を集中して定に入ろうとする必要はない。たとい精神を集中して成し遂げたとしても、それは究極のものではないのだ。（入矢義高編『馬祖の語録』199-200 頁）

¹ 『宗鏡録』巻14、『大正藏』48・492a/入矢義高 [1984 : 198]。

馬祖は、仏性はわが心にあり、そしていま・ここの日常の営為（見聞覚知のはたらき等）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」（仏性）なることを自覚すればよい、そのうえ更に（例えば伝統的な仏教学に言う「六度」等）を用いる修行の必要は全くないと考えた。このような思想を一般に「作用即性」説と言う。

一方、先に述べたように「作用即性」の悟道論は当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、その弊害も生じていた。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、晩唐に至って、馬祖禅の再検討が禅思想の中心的課題の一つとなり、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風を形成し、さらに宋代の禅宗にも繋がってゆくのである。いわばポスト馬祖時代の禅思想の展開である。

ただし、そういった日常の「作用」に即して禅の真理「即心是仏」（仏性）なることを自覚しようとする考えかたは、馬祖が独自に創作したわけではなく、初期禅宗以来の展開と、さきにも述べたように中唐時期八世紀後半から中国仏教の関心が教学仏教から実践仏教へと推移してゆくという背景のもとで、必然的に出てきたのである。

したがって中晩唐転換期禅宗の思想史的展開を解明するための重要なテーマは、唐代禅の基調となる馬祖の「作用即性」説の成立とその後の展開であり、本章では、先行の研究成果をふまえ、馬祖以前の初期禅宗に見える「作用即性」説と馬祖の「作用即性」説を整理しておきたい。

第一節 馬祖以前の初期禅宗に見える「作用即性」説

まずは、敦煌文献と伝世資料に示される初期禅宗の「作用即性」説に関する言説をみてゆくことにする。

一 敦煌文献

『楞伽師資記』（719年頃）道信禅師章に示される「作用即性」の考え方は既に識者の注意に上っていることが知られる。

……如是入一行三昧者，尽知恒沙諸佛法界無差別相。夫身心方寸，举足下足，常在道場。施為挙動，皆是菩提。

〈……このようにして、“唯一の実践としての瞑想”に入るものは、誰もみなガンジス河の砂のかずほど無数のブツダと、〔唯一の〕理法の世界とが、決して区別されるものでないことを知るのである〉と。いったい、われわれの身体と精神は、その細部にいたるまで、ちょっと足をあげ歩みを進めるにも、いつも悟りの場所にいるのであり、することなすこと、すべて悟りそのものである。（柳田聖山『初期の禅史 I』188頁）

この「身心方寸，举足下足，常在道場。施為挙動，皆是菩提」という説は、まさに「現

実の営為が真実である」と言うものである。むろん、省略した文章の文脈から、それが念仏の心あるいは「一行三昧」に入る境地を指しているのである。

また、『歴代法宝記』保唐無住章において「活鱖鱖，一切時中，総是禪」（ピチピチとはねまわって、いつだって禪ならぬものはない）と「只沒立」（ただ立ってるだけ）または「只沒閑」（ぽかんとしているだけのことだ）、すなわち「ありのまま」を示唆するという表現は馬祖の「作用即性」説と類似していることが注目される¹。例えば、馬祖とはほぼ同時代の無住（714-774）は次のように言う（以下、『歴代法宝記』の引用は柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』に拠り、その頁数を付記する）。

起心即是塵勞，動念即是魔網。只沒閑，不沈不浮，不流不轉，活鱖鱖，一切時中，総是禪。（291 頁）

心を起こすのは塵の動きである。念を動かすのは魔網にほかならぬ。ぽかんとしているだけのことだ。そうすれば沈みもせず、浮きもせず、流れもせず、転がりもせず、ピチピチとはねまわって、いつだって禪ならぬものはない。（295 頁）

「^{はつはつ}鱖鱖」はもと活きのよい魚がピチピチと跳ねるさまをいう擬態語で、「禪籍における〈活鱖鱖〉は、いかなる外在的条件にも規定されぬ、自由で新鮮な主体の躍動を表現する言葉であり、のちには『臨濟録』示衆の次の例がよく知られている」²。

你若欲得生死去住，脱著自由，即今識取聽法底人。無形無相，無根無本，無住处，活鱖鱖地。

君たちが、衣服を脱いだり着たりするように、自由に生死に出入したいと思ったら、今そこで説法を聴いている〔君たち〕その人が、実は形もなく姿もなく、根もなく本もなく、場所も持たずに、ぴちぴちと躍動していることを見て取ることだ。（入矢義高『臨濟録』62-63 頁）

『歴代法宝記』に見えるのは、この「活鱖鱖」の語の最も早い用例であるが³、ここに注目したいのは、その「只沒閑」（ぽかんとしているだけ）に引き続き、さらに「活鱖鱖，一切時中，総是禪」（ピチピチとはねまわって、いつだって禪ならぬものはない）という活き活きとした日常の営為がすべてそのまま禪となると言っていることである。また『歴代法宝記』に次の興味深い話がある。

和上語悟幽師：「無住為説一箇話，有一人高墀阜上立。有数人同伴路行。遙見高处人立，逡相語言：『此人必失畜生。』有一人云：『失伴。』有一人云：『採風涼。』三人共諍不定。来至問墀上人：『失畜生否？』答云：『不失。』又問：『失伴？』云：『亦不失伴。』又問：『採風涼否？』云：『亦不採風涼。』既総無，縁何得高立墀上？』答：『只沒立。』
和上語悟幽師：「無住禪，不沈不浮，不流不注，而實有用。用無生寂，用無垢淨，用無是非。活鱖鱖，一切時中総是禪。」（304 頁）

¹ 『歴代法宝記』のテキストに関しては、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第四章（法蔵館、1967 年）と『初期の禪史Ⅱ』（禪の語録 3、筑摩書房、1976 年）の解説を参照。

² 小川隆 [2007a : 213-214]。

³ 小川隆 [2017a : 214]。

和上は悟幽師に話す、「^{わたし}無住がひとつ、たとえ話をきかせてあげよう。男がひとり高らかに土手の上に立っていた。数人がつれだって通りかかる。高いところに男が立っているのをみて、たがいに話しあう、『あいつはきっと犬にはぐれたのだろう。』一人がいう、『連れにはぐれたのだろう。』一人がいう、『涼んでるのだろう。』三人は言いあってきまらぬ。やってきて岡の上の男にたずねた、『犬にはぐれたのか。』答え、『はぐれぬ。』さらにたずねる、『連れにはぐれたのか。』答え、『連れにはぐれたのでもない。』さらにたずねる、『涼んでいるのか。』『涼んでいるのでもない。』『いずれでもないからには、どういうわけで高らかに岡の上に立っている。』答え、『ただ立ってるだけさ』と。」和上は悟幽師に話す、「^{わたし}無住の禅は、沈みもせず浮きもせず、流れもせず注ぎもせず、しかも確かに働きがある。働いて生れたり滅したりするものがなく、働いて汚れや清浄というものがなく、働いて是や非というものがない。ピチピチととびはねて、どんなときも禅ならざるはない。」(305 頁)

この「只没〜」(ただ〜であるだけ)の語は『歴代法宝記』保唐無住章に8回も見える。このように何度もくりかえされるということは、無住の考え方をよく示しているということなのである。それに続けて「活鱖鱖，一切時中，総是禅」と言う。このような考え方は、馬祖の言う「只如今行住坐臥，応機接物，尽是道」(今こうして歩いたり止まったり坐ったり寝たりして、情況に応じての対しかた、それら全てが道なのだ)¹と類似している。

二 伝世資料

また、周知のように馬祖の師・南岳懷譲と坦然禅師が嵩岳慧安(582-709、老安国師とも)に参じた問答が次のように記されている。

有坦然懷譲二人来参，問曰：「如何是祖師西来意？」師曰：「何不問自己意？」曰：「如何是自己意？」師曰：「当觀密作用。」曰：「如何是密作用？」師以目開合示之。然言下知帰，更不他適。譲機縁不逗，辞往曹溪。」(『景德伝灯録』卷4 慧安国師章)²

坦然と懷譲が老安に「祖師西来意」を問うと、老安は、「なぜ自らの意を問わないのか」と反問した。二人が改めて問うた、「自らの意とはどういうものでしょうか。」老安は、「密作用を觀ずべし」と答えた。二人がまたたずねた、「密作用とはどういうものでしょうか。」老安は「言葉で答えず」ただ目を開けたり閉じたりして示した。坦然は帰すべきところを悟って老安のもとにとどまり、懷譲は機縁がかなわず曹溪に行った。

この問答の最も古い文献としては、管見の限り馬祖禅を根拠づける『宝林伝』(801)が

¹ 入矢義高編『馬祖の語録』、32 頁。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、55 頁 b。

初出であるが¹、話の記述には発展・変化がある²。上の一段の主題は「祖師西来意」（禪とはなにか＝自己とはなにか）なのであるから、それを言葉で表現することも人に伝えることもできず、ひとりひとりがみずから体得するしかないものであって、他人に訊ねるものではない。そこで「自己の意を問え」と答えた。自己の意を「密作用」に観よ。「如何なるか是れ密作用」を問うと、老安は言葉で答えず「以目開合示之」（ただ目を開けたり閉じたりしてみせた）と。このような動作によって教化したことは、まさに後述する馬祖の「作用即性」のやりとりと一致する³。

また、中国禪の真の樹立者は牛頭宗なのだとも言われ⁴、周知のように牛頭法融下六世・慧忠和尚（683-769）は、「任心自在」（心に任せて自由に振り舞う）や「本来無事」（もともと何も求めることはない）⁵についてしばしば語っており、例えば『宗鏡録』巻98「慧忠和尚語」に次のような語がある。

牛頭山忠和尚。学人問：「夫入道者，如何用心？」答曰：「一切諸法，本自不生，今則無滅。汝但任心自在，不須制止。直見直聞，直来直去！須行即行，須住即住，此即是真道！」經云：『緣起是道場，知如實故。』

又問：「今欲修道，作何方便而得解脫？」答曰：「求仏之人，不作方便。頓了心原，明見仏性，即心是仏，非妄非真故。」經云：『正直捨方便，但説無上道。』⁶

牛頭山の忠和尚に、ある修行者が尋ねた、「道に入るには、どのように心掛けたらよろしいでしょうか？」師が答えられた、「あらゆる真実は、もともと生じたりしないし、今後も滅することはない。おまえは心に任せて自由に振り舞えばよく、行動に対して規制を加えたりする必要はない。ただただ見、聞き、行き、来るだけでよいのだ！行く必要があれば行き、止まる必要があれば止まる、これそこが真の道なのだ！」經典に、『縁起こそ道場である。真如を知っているから』と言うのではない

¹ 椎名宏雄 [1980 : 248]、「時有坦然禪師，觀讓嗟歎，及命讓遊嵩山觀安禪師。問曰：『汝何至此？』讓曰：『礼拝和尚。』師曰：『汝須蜜作用。』讓曰：『何者是蜜作用？』安更不言，開眼合眼。讓於言下，豁然契悟。」

² 石井公成 [2001 : 207-208] を参照。

³ また、老安の弟子騰騰和尚の『楽道歌』にはこうも言う、「八万四千法門，至理不離方寸。不要広学多聞，不在辯才聡儻。識取自家城廓，莫謾遊他州郡。言語不離性空，和光不同塵空。煩惱即是菩提，淨花生於泥糞。若有人求問答，誰能共他講論？亦不知月之大小，亦不知歳之餘閏。晨時以粥充飢，仲時更飡一頓。今日任運騰騰，明日騰騰任運。心中了了総知，只沒佯痴縛鈍。」（中華書局版『祖堂集』巻3 騰騰和尚章、154頁）。『楽道歌』とは道の中にあることの楽しみを歌った一群の詩の総称である（『楽道歌』に関する論考については、土屋昌明・衣川賢次・小川隆 [2001 : 125-195] に詳しい）。ここに引く「八万四千法門，至理不離方寸」とか「晨時以粥充飢，仲時更飡一頓。今日任運騰騰，明日騰騰任運」というのは、まさに現実に即して真理を自覚すればよい（すなわち「作用即性」）という馬祖の考え方と類似している。

⁴ 例えば、印順著・伊吹敦訳 [1997 : 160-161] は次のように述べている。「インドの禪が、中国の禪宗、即ち〈中国禪〉へと脱皮した契機を、胡適は神会に見ようとした。しかし、実際は、神会などではなく、また慧能ですらなく、中国禪の源流、中国禪の真の樹立者は、牛頭宗、即ち、〈中国のダルマ〉と称えられた法融にこそ求められるべきなのである」。

⁵ 宗密によれば、牛頭宗の思想は次のように総括され、なかでも「本来無事」という語が注目される。「牛頭宗意者，謂諸法如夢，本来無事，心境本寂，非今始空。迷之謂有，即見榮枯貴賤等事。事既有相違相順。故生愛惡等情，情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益。此能了之智，亦如夢心。乃至設有一法過於涅槃，亦如夢幻。既達本来無事，理宜喪己忘情。情忘即絶苦，因方度一切苦厄。此以忘情為修行也。」（石井修道 [1981 : 86]）。

⁶ 『大正藏』48・945b。

か！」

また、問う、「いま、道を修行したいと存じますが、どのような手段を採れば解脱できるのでしょうか」？師が答えられた、「仏を求める人には、方法など必要はない。すぐに心の源を理解し、仏性を見極めるなら、心がそのまま仏なのであって、そこでは真実も虚偽も存在しない。」だから、經典に、『直ちに手段を捨て去り、最高の道のみを説く』と言うのである。¹

この「任心自在，不須制止」という説は、宗密が馬祖禪に対して総括した「但任心即為修也」²と同じことである。すなわち上の引用文に言うように、「心に任せて自由に振り舞えばよく、行動に対して規制を加えたりする必要はない。ただただ見、聞き、行き、来るだけでよいのだ」、「仏を求める人には、方法など必要はない。すぐに心の源を理解し、仏性を見極めるなら、心がそのまま仏なのであって、そこでは真実も虚偽も存在しない」と言っている。このような考え方は、まさに馬祖と類似するものである。慧忠の活躍の時期は、南岳懷讓や青原行思に遅れること二十年、また、馬祖道一や石頭希遷に先だつこと二十年で、荷沢神会と同時であったことを注意すべきである。ただし、慧忠とその同門鶴林玄素（668-752）及び玄素の弟子径山法欽（714-792、馬祖と同時代）の活動により、牛頭宗は大いに栄えたが、その後の法系は途絶えてしまう³。

第二節 馬祖の「作用即性」説

このように、馬祖以前の初期禪宗にも「作用即性」という考えかたが既に見られることがわかる。ただし、馬祖の思想の特徴はその以前の観点を禪思想の中心に位置づけ、より徹底した現実肯定の思想として、日常の対話、いわゆる「禪問答」という新しい方法で、禪そのものをその場その場で弟子たちに直指し、それを当の相手に自覚させようとした処にあったのである。結果的に馬祖は唐代禪の基調を定め、以後の禪宗の性格を決定づけた。馬祖禪の基本思想については、もはや常識となっているが、のちの馬祖禪の展開を考えるための準備作業として、以下、馬祖の「作用即性」説を中心とし、適宜先行研究を踏まえながら、その概要を祖述する。

一 理論

馬祖の「作用即性」説を考えるためには、まず「即心是仏」という馬祖禪の基本信念を見る必要がある。『馬祖の語録』「示衆」の冒頭第一段にその要義が示されている。

汝等諸人，各信自心是仏，此心即仏。達磨大師從南天竺国来至中華，伝上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經以印衆生心地，恐汝顛倒不信此一心之法各各有之。

¹ 現代語訳の作成にあたり印順著・伊吹敦訳 [1997 : 492-293] を参照した。

² 石井修道 [1981 : 85]。

³ 牛頭宗の展開については、印順著・伊吹敦訳 [1997 : 105-161] [1997 : 487-504] [1997 : 522-535] 参照。

諸君、それぞれ自らの心が仏であり、この心そのままが仏であることを信じなさい。達磨大師は南天竺国からこの中国にやって来て、上乘一心の法を伝えて諸君を悟らせた。また『楞伽經』を引用して衆生の心の底を指し示したのは、諸君があやまって、この一心の法がそれぞれに有るのだということを信じないのを恐れたがためである。(入矢義高編『馬祖の語録』17 頁)

禅宗の開祖達磨がインドより中国に来て何を伝えたか、或いは達磨が伝えた禅とはなにかということは、当時よく問われた「如何是祖師西来意」「如何是仏法大意」という問いで、禅問答の根本的な重要な問いである。この問いは唐代仏教の革新として登場した馬祖禅の盛行により、あらためて提起された。上の引用文において馬祖は、その解答を端的に示している。つまり達磨が南天竺国からこの中国に伝えたのは、人々それぞれに仏陀と同じ真実の一心が具わっていること、すなわち自らの心こそが仏である以上、その「一心」を自覚することができたなら、仏陀となるのだと馬祖は考えた。このような思想を一般に「即心是仏」と言う¹。

しかし問題は、そういった仏陀と同じである「一心」そのもの(すなわち「即心是仏」)をどのように体得するかということである。このことは禅の悟りの方法とかかわっており、中唐以降の禅宗にとって重要な課題の一つであった。これに対し馬祖は、「即心是仏」という信念に基づいて、「いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性であり、本心と名づけられるものなのである」(「今見聞覚知、元是汝本性、亦名本心」²)と言っている。この種の説法または機縁問答は、ほかにも以下のように見えている(重要な部分に下線をつけた)。

一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對。六根運用、一切施為、盡是法性。不解返源、隨名逐相、迷情妄起、造種種業。若能一念返照、全体聖心。汝等諸人、各達自心、莫記吾語。(『天聖広灯録』卷8 馬祖章)³

一切の衆生は永遠の昔よりこのかた、法性三昧より出ることなく、常に法性三昧の中にあって服を着たり、飯を食ったり、おしゃべりしたりしている。[即ち衆生の]

六根の運用^{はたら}きやあらゆる行為が全て法性である。しかるに、その本源に返ることが

できず、(悟りを求めて)名や形を追いかけまわせば、本源を見失った^{こころ}情がむやみに生起して、いろいろな業因を造ることになる。もし一念でも自分を照らし返すなら、自己全体が聖心である。君たち諸君、それぞれ自己の心に目覚めよ。私の言葉を覚えるな。(入矢義高編『馬祖の語録』27 頁)

道不用修、但莫污染。何為污染？但有生死心、造作趣向、皆是染汚。若欲直会其道、平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖。故經云：「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。今即是法界。乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法門！云何言無尽灯！(『天聖広灯録』卷8 馬祖章)⁴

¹ 衣川賢次 [1992b : 48] 参照。

² 『宗鏡録』卷14、『大正藏』48・492a/入矢義高編『馬祖の語録』198 頁。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、406 頁 b。

⁴ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、407 頁 b。

道は修習する必要はない。ただ、汚れに染まってはならないだけだ。何を汚れに染まるというのか。もし生死の思いがあって、ことさら行ないをしたり、目的意識をもったりすれば、それを汚れに染まるというのだ。もし、ずばりとその道に出会いたいと思うなら、あたり前の心が道なのだ。何をあたり前の心というのか。ことさら行ない無く、価値判断せず、より好みせず、断見常見をもたず、凡見聖見をもたないことだ。経に言っている、「凡夫の行でもなく、聖人賢者の行でもない、それが菩薩行である」と。今こうして歩いたり止まったり坐ったり寝たりして、情況に応じての対しかた、それら全てが道なのだ。道というのはつまり法界である。更には、浜の真砂ほどの秀れた働きも法界を出るものではない。もしそうでなければ、どうして心地法門といい、どうして無尽灯というのか。(入矢義高編『馬祖の語録』33頁)

凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言説，即事即理，都無所碍。(『天聖広灯録』巻8馬祖章)¹

あらゆる目に見える事象はみな心が現われ出たものである。心はそれ自体で心であるわけではない。事象に因るから存するのである。〔こうと解れば〕諸君はただその時々^{ことあげ}に言説しさえすれば、事から自体がそのまま真理なのであって、そこには何の隔てもない。(入矢義高編『馬祖の語録』21頁)

このように何度もくりかえされることから、これが馬祖の重要な考えであったことが分かる。これらの馬祖の示衆説法のめざすところは、人の六根の働きやあらゆる行為に即して「本心」(＝「仏性」)を悟る、すなわちその時こそが禅の悟り「即心是仏」なることを体得することである。これが「作用即性」(見聞覚知の日常の営為のなかに仏性は発揮されている)という馬祖の悟道論であり、馬祖禅の思想の核心というべきである²。では、馬祖はこのような思想を日常の教化でどのように表現し指導したかを、以下に確認しておこう。

二 実践

周知のように、馬祖禅の特色の一つは日常の対話、いわゆる禅問答という新しい形を重視した点にあるのであるが、ここで馬祖禅の実践を考える場合には、彼らの対話の記録が最も重要な第一資料であろう。つまり馬祖はその「作用即性」の悟道論を活きた事実として、日常の対話のなかで、弟子たちにどのように直指して自覚させたのかということである。『馬祖の語録』にその例がある。

汾州無業禅師参祖。祖覩其状貌瓌偉，語音如鐘，乃曰：「巍巍仏堂，其中無仏。」業礼跪而問曰：「三乗文学，粗究其旨，常聞禅門即心是仏，実未能了。」祖曰：「只未了底心即是，更無別物。」業又問：「如何是祖師西来密伝心印？」祖曰：「大徳正闢在！

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、406頁a。

² 入矢義高〔1984：序〕では馬祖禅の核心を「作用即性」または「日用即妙用」としている(本章18頁参照)。また衣川賢次〔2014：39-67〕参照。

且去別時来。」業纔出，祖召曰：「大徳！」業廻首。祖云：「是什麼！」業便領悟礼拝。祖云：「這鈍漢，礼拝作麼！」

汾州無業禪師が馬祖に参じた。馬祖は、その風采が堂々としていて、声が鐘のようであるのを見ると、そこで言った、「堂々たる仏堂ではあるが、そこに仏が居らぬ」。無業は跪き礼拝して問うた、「三乗の学問は、あらかたその趣旨を究めました。かねて、禪門で即心是仏というのを耳にはしていますが、まだ全く了解できぬままです」。馬祖、「まだ了解できぬその心こそがそうだ。その上に特別な物などない」。無業がまた問うた、「達磨大師がインドよりこられて、密かに伝えられた心印とは、
どういものですか」。馬祖、「大徳はムキになり過ぎだ。帰って出なおしなさい」。

無業が出ていこうとしたとたん、馬祖は「大徳！」と呼んだ。無業は振り返った。馬祖、「何とした」。無業は、たちまち領悟し礼拝した。馬祖、「にぶい奴だ、礼拝して何になる」。(入矢義高編『馬祖の語録』71-72 頁)

ここの無業の「達磨大師がインドよりこられて、密かに伝えられた心印とは、どういものですか」の問いには、先に示したように、馬祖は既にこの解答を示していた。すなわち達磨は上乘の一心を伝えたということである。ただし、ここに注意したいのは、その「即心是仏」の「心」について馬祖は、「まだ了解できぬその心こそがそうだ。その上に特別な物などない」と述べている。上掲の接化において、馬祖は無業が出ていこうとしたとたん、背後からいきなり「大徳！」と呼びかけ、無業が名を呼ばれてふり返った瞬間、また「何だ！」と問うた。周知の如く、鈴木大拙はこのようなやりとり方を「呼べば答えるもの」といったが¹、これによって、自己の本源すなわち仏と同じであるその「一心」に直接呼びかける禪の作略をやってみせたのである。こうした例は他にも見られる。

(一) 亮座主参祖。祖問曰：「見説座主大講得經論，是否？」亮云：「不敢。」祖曰：「將甚麼講？」亮云：「將心講。」祖曰：「『心如工伎兒，意如和伎者。』争解得經？」亮抗声云：「心既講不得，虚空莫講得麼？」祖曰：「却是虚空講得。」亮不肯，便出，將下階。祖召云：「座主！」亮回首，豁然大悟，便礼拝。祖曰：「這鈍根阿師，礼拝作麼？」

亮座主が祖に参じた。祖がたずねた、「聞く所では座主は經論を講義するのが大變得意だそうだが、そうかね」。亮が言った、「どういたしまして」。祖が言った、「何で講じるのかな」。亮が言った、「心で講じます」。祖が言った、「心は俳優で、意は道化だと言う。どうして經を講義することが出来よう」。亮は声をあげて言った、「心が講義できないとすれば、虚空が講義できるとでも仰るのですか」。祖が言った、「虚空こそは講義することが出来る」。亮は納得せず、さっさと階段を下ろうとした。祖は「座主！」と呼びかけた。亮はふり返ったとたん豁然と大悟し、礼拝した。祖は言った、「鈍い坊さんだな、礼拝してどうする」。(入矢義高編『馬祖の語録』81 頁)

(二) 洪州水老和尚，初参祖問：「如何是西来的的意？」祖云：「礼拝著！」老纔礼拝，祖便與一踢。老大悟，起来撫掌，呵呵大笑云：「也大奇！也大奇！百千三昧，無量妙

¹ 鈴木大拙 [2001 : 121-126]、小川隆 [2007 : 90-100]。ただし、大拙には唐代禪思想史的理解が欠けていて、用例を羅列しているだけである。

義，只向一毛頭上便識得根源去。」便礼拝而退。

洪州の水老和尚が初めて馬祖に参じて問うた、「達磨がインドからやって来られた端的な意図は何ですか」。馬祖、「礼拝しなさい」。水老が礼拝したとたんに、馬祖は一蹴りした。水老は大悟し、起き上って手をたたき、からからと大笑いして言った、「すばらしや、すばらしや、あらゆる三昧も、数限りないすばらしい教義も、たった一本の毛の先において、その根本の源がわかったぞ」。すぐに礼拝して引き下った。(入矢義高編『馬祖の語録』83頁)

上掲(一)亮座主の場合は先に述べた無業禅師と同じく、名を呼ばれて、思わず瞬間的に「^{ふりかえ}回首」る、思量を介さない自然な身心の反応に自己の本源を自覚させようとする馬祖の指導法である。(二)水老和尚の場合も同様の趣旨で、水老が礼拝したとたんに、馬祖はいきなり一蹴りして自己の本源に気づかせようとしている。いずれも馬祖は対話対応の形で、思量を介さない自然な六根の作用(見聞覚知のはたらき)に自己の本源(仏性・「即心是仏」なること)を見極めよ、という指導法をくりかえし使っていたのである。馬祖はこの単純明解な手法で、現実に即して考えることを好む中国人の前に新鮮な魅力として立ち現われ、唐代中期に興った新興勢力として登場し、中国禅を一新し、遂には中唐禅宗教団の主流となった。しかしその一方、このような接化は実は一般の修行者にとって、決して容易に禅の悟りを体得させるものではなかった。馬祖自身にもそのようにうまくゆく場合ばかりではなく、失敗の例もある¹。そこで、馬祖以後の禅僧たちは禅を継承し展開しようとする際に、この問題を克服しなければならなかった。

第三節 小結

馬祖の思想は、一言でいうと、日常の言葉や行為に即して自己の本心に気づくという現実肯定の思想(すなわち「作用即性」)であると考えられるが、以上の例から見ると、馬祖は日常の対話(いわゆる「禅問答」)という新しい方法で、禅の悟りをその場その場で弟子たちに直指し、それを当の本人に自覚させようとしたのであって、必ずしもそれを観念化・定式化して論理的に演繹しようとしたわけではない。しかし、一種の宗教としての馬祖禅は、教団の拡大にともなって思想をテーゼ化・観念化・教条化されてしまう運命を免れ得ない。周知のように馬祖の「作用即性」説は、「ただちに南陽慧忠(?-775)の反撥を呼び²、圭峰宗密(780-841)の危惧を招き³、のちの宋学の批判もこの点に集中してい

¹ 例えば『馬祖の語録』に次の一節がある。「有講僧来問曰：『未審禅宗伝持何法？』祖却問曰：『座主伝持何法？』主曰：『忝講得経論二十餘本。』祖曰：『莫是獅子兒否？』主曰：『不敢。』祖作嘘嘘声。主曰：『此是法。』祖曰：『是什麼法？』主曰：『獅子出窟法。』祖乃默然。主曰：『此亦是法。』祖曰：『是什麼法？』主曰：『獅子在窟法。』祖曰：『不出不入，是什麼法？』主無对。遂辞出門。祖召曰：『座主！』主回首。祖曰：『是什麼！』主亦無对。祖曰：『這鈍根阿師。』」(入矢義高編『馬祖の語録』、103頁)

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28南陽慧忠国師語(571頁b)、「若以見聞覚知是仏性者，浄名不応云法離見聞覚知。若行見聞覚知是則見聞覚知，非求法也。」

³ 石井修道[1981:96]、「今洪州但言貪嗔戒定一種，是仏性作用者，關於揀辨迷悟倒正之用也。」

る¹」²。また、宗密は以上のような馬祖の思想を総括していう、「但だ心に^{まか}任するを修と為すなり」と³。これに対し宗密は、『円覚経』に説く「任病」の語を使って次のように批判している⁴。

今時見有一類人云：「妄従他妄，真任他真。各称其心，何必改作？作亦任作，好閑任閑。逢饑即餐，遇衣即著。好事惡事，一切不知。任運而行，信縁而活，睡来即臥，興来即行。東西南北，何定去住？」此病因前云：「円覚清浄，本無修習」「依於未覚，幻力修習」。失彼文意，自謂已覚，何必作幻，故成任病。（『大方広円覚修多羅了義経略疏註』卷下之二「別解文義」、『大正蔵』39・569a）

宗密は言う——最近はこのような輩もいる。その口ぶりはこうだ、「妄は妄に任せ、真は真に任せる。それぞれその心に称っているのだ、どうして改める必要があろう。為すも為さぬもそれぞれに任せる。餓えを覚えれば飯を食らい、衣にあえばそれを着る。善も悪事も、一切知らず。その巡り合わせのままに歩み、はからいを捨ててなりゆきのままに生きていく。眠くなれば横になり、目覚めれば行くだけのこと。東西南北、どうして行き先を決める必要があろう」。こういった手合いは、『円覚経』の「円覚は清浄で本来修行はいらない」「まだ悟っていないので幻力により修行する」という経文を誤解しているのだ。なるほど、円覚を得ていれば、確かに修行はいらない。だが、実際には彼らは円覚を得ていないにもかかわらず、それを得たと勘違いして修行を放棄している。そのため、「任病」に罹っているのである。（柳幹康 [2015 : 166-167]）

一方、さきにも述べたように、実は馬祖門下から早くも馬祖禅（特に「作用即性」説）に対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、晩唐に至って、馬祖禅の再検討が禅思想の中心的課題の一つとなり、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風を形成してゆく。いわばポスト馬祖時代の禅思想の展開である。今日われわれは中唐以降の禅宗史を知るためには、馬祖禅の展開から、それに対する継承・批判・克服といった再検討の動きとして、唐代禅の思想史的文脈において把握すべきであり、そうした理解の上に立って、具体的に個々の事例に則して全体的な総合的研究と個別的案件を考える必要がある。本章はこの点を明らかにする目的で、その準備作業の一環として、馬祖以前の初期禅宗に見える「作用即性」説と馬祖の「作用即性」説を中心に、唐代禅の基調思想を確認したが、次章からは、問題となる馬祖禅の悟道論（すなわち「作用即性」説）をめぐって、馬祖禅の展開とその再検討の思想史的視点から、臨済禅の思想史的背景を具体的にみてゆくことにしたい。

¹ 『朱子語類』巻 126、「『作用是性：在目曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔』即告子『生之謂性』之説也。且如手執捉，若執刀胡乱殺人，亦可為性乎！」（中華書局版『朱子語類』第8冊、3022頁）

² 衣川賢次 [2014 : 42]。

³ 例えば石井修道 [1981 : 85] に次のように記されている。「……一切天真自然。故所修行，理宜順此。而乃不起心，斷惡修善，亦不起心修道。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，名為解脫人。無法可拘，無仏可作。猶如虚空，不増不減，何仮添補？何以故？心性之外，無一法可得故。故但任心即為修也。」

⁴ この点については、柳幹康 [2015 : 159-177] を参照されたい。

第二章 中晩唐転換期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行と反省

——その総合的考察——

第一節 問題の所在

馬祖道一（709-788）が提示した「作用即性」という悟道論は仏教思想史上に革新的・画期的な意義を持ったが、本章では、その「作用即性」説の展開過程に焦点を当て、『祖堂集』『景德伝灯録』を主な材料として、それが中晩唐転換期禅宗においてどのように展開したかを、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省という再検討の思想的文脈において考察してみたい。

先にも述べたように、「中国の禅は、実質的には馬祖から始まった」と言われ¹、潯山靈祐（771-853）によれば、馬祖は八十四人の善知識を打ち出したと言われ、宋初に編集された『景德伝灯録』（1009）は百三十八人もの弟子の名を列している。彼らが中国全土に向かって教線を拡大し、またそれぞれが弟子を輩出し、さらに禅の伝播のために各地で禅宗の寺院を創設した²。その結果、馬祖を鼻祖とする洪州宗は、中唐時期の八世紀後半から中国仏教の関心が教学仏教から実践仏教へと推移してゆくという背景のもとで³、馬祖およびその門下の多彩な活動により、新興勢力として唐代仏教の舞台の中心に登場し、その歩みは大きく展開し、遂には中唐禅宗教団の主流となった。特に馬祖の提示した禅の思想は唐代禅の基調となり、以後の禅宗の性格を決定づけた。馬祖禅の思想の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と、それを体得する悟りの方法「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）のふたつに集約される⁴。このうち「作用即性」（または「日用即妙用」「性在作用」）説は仏性に関わる悟道の方法につながり、当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、またその弊害も生じていたと考えられる。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、晩唐に至って、馬祖禅の再検討が禅思想の中心的課題の一つとなり⁵、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風に展開し、さらに宋代の禅宗にも繋がってゆくのである。いわばポスト馬祖時代の禅思想の展開である。

ただし、雪峰系の手に成る『祖堂集』（952-）および道原の『景德伝灯録』（1009）以降の禅宗史書、11世紀初の灯史の類は、いずれも六祖慧能以下の諸禅者を、南岳一馬祖系と青原一石頭系の二系統に大分し、そしてそれぞれの門流に代々優れた禅僧を輩出したとしている。一方の石頭系は、中唐禅宗教団の主流となった馬祖禅に対抗して形成されたものであることを、小川隆「唐代禅宗の思想——石頭系の禅——」（『東洋文化』83、2003年）が論じているが、石頭系の馬祖禅に対する対立意識と批判がいったい何時ごろに形成されたのか、馬祖禅と同時に展開したのか。周知の通り、石頭系は同時代資料の中に明確な記載がないが、この点については半世紀も前に柳田聖山 [1968b : 36] は次のように指摘し

¹ 前章 18 頁注 1 参照。

² 賈晋華 [2013 : 305-346] 参照。

³ 葛兆光 [2015 : 38-58] 参照。

⁴ 前章冒頭 18-19 頁参照。

⁵ この点については、禅文化研究所唐代語録研究班 [2014 : 1-3] [2014 : 91-93] [2014 : 219-220] を参照。

ている。

思うに、石頭およびその門下たちは、すべて山居修道の人である。この系統の人々が、漸く世に現われるのは、洞山良价（807-869）以後である。……あたかも、馬祖と石頭が江西と湖南に角立し、互いにその宗風を競ったかのように考えるのは、おそらく後代の要請である。むしろ、そうした角立を超えるところに、青原系の特色があった。青原の主張をあたかも馬祖と互角のものとするために、後代の禅宗史の書が犯した史料的な過誤については、後に述べるところによって知られるであろう。

かかる見解は葛兆光も「禅思想史の大変局——中唐馬祖禅考」（1992）で当時の石頭系はただ黙々としてまったく知られておらず（「黙黙無聞」）、開宗立派もいまだ打ち立てられていなかった、あるいは当時石頭系という一派はまだ存在せず、後の禅僧の要請によって石頭系を独立し形成した系譜の伝説であると指摘している¹。その後、杜継文・魏道儒は石頭系の勃興は『祖堂集』の編集から始まると提起し²、徐文明は雲居道膺の弟子から始まると考えた³。さらに、最近になって、賈晋華は次の『宋高僧伝』巻13 曹山伝の一段に基づき、柳田・葛の見解とほぼ同様に、咸通年間の初め、石頭希遷と薬山惟儼の名はいずれも世に埋もれて知られなかったが、洞山がこの頃に石頭を持ち上げ、彼の努力によって、石頭系は栄え始めたのであると述べている⁴。

咸通之初，禅宗興盛，風起於大湫也。至如石頭・薬山，其名寢頓。会洞山憫物，高其石頭，往来請益，学同洙泗。⁵

咸通年間の初め、禅宗の興隆の風は、大湫山から巻き起こった。石頭や薬山はというと、その名も知られていなかった。洞山が人々のために法を説いて、石頭を持ち上げるや、多くの禅者が往来して教を乞うこと、孔子が洙水と泗水の間で学徒を集めて教を説いたのと同じであった。⁶

したがって、石頭系の馬祖禅に対する対立意識と批判、あるいは馬祖と石頭が江西と湖南に角立し、互いにその宗風を競ったかのように考えるのは、おそらく、晩唐の臨済（?-866）とほぼ同時代の洞山良价（807-869）、及びその弟子たちによって形成されたのであり、これは馬祖禅の再検討という晩唐時代における思想史的動向の一つとして考えてよい。そうだとすると、先に述べたように中唐から晩唐に至る禅の歴史・思想の展開を理解するためには、必ずしも馬祖系と石頭系両派の対立軸から考えるべきではなく、むしろ唐代禅の主流あるいは唐代禅の基調となる馬祖禅の展開から、それに対する継承・批判・克服といった再検討の動きとして、唐代禅の思想史的文脈において把握すべきであり、そうした理解の上に立って、具体的に個々の事例に則して個別的案件をかんがえる必要がある。特に唐から宋に至る大きな思想的転換期における中国禅の展開を考えると、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の過程を検討することが、重要な課題となる。これまでの中晩唐転換期禅宗の思想史的研究については多くの論考が

¹ 葛兆光 [1992 : 31] 参照。

² 杜継文・魏道儒 [1993 : 280]。

³ 徐文明 [2001 : 126-136]。

⁴ 賈晋華 [2013 : 232-236]、同齋藤智寛・村田みお訳 [2017 : 373-380]。

⁵ 『宋高僧伝』巻13 曹山伝、『大正蔵』50・786b。

⁶ 現代語訳の作成にあたり賈晋華著、齋藤智寛・村田みお訳 [2017 : 377] を参照した。

見られるが、馬祖禪の再検討という思想史的視点からの説明はいまだ十分に論じられてはいない¹。

したがって本論文は、灯史に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を後世の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたかを明らかにしようとすることに努めた。

本章ではまず、先行の研究成果を踏まえながら、馬祖禪の核心あるいは馬祖禪の魅力とされる「作用即性」という悟道論に焦点を当て、それが馬祖以後の中晩唐の時期の禅僧たちにどのように展開されたかを総合的に考えようと思う。

以下、(1) 中晩唐転換期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行を見たうえで、(2) 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説援用の失敗現象を検討し、(3) 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説に対する批判と反省を示す。

第二節 中晩唐転換期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行

馬祖によれば、仏性はわが心にあり（「即心是仏」）、そしていま・この日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい（すなわち「作用即性」という悟道論）、そのうえ更に方便（例えば伝統的な仏教学に言う「六度」等）を用いる修行の必要は全くない、とした。さきにも述べたように、馬祖禪の思想の特色の一つは日常の対話、いわゆる禅問答といわれる新しい方法を重視し、禅そのものをその場その場で弟子たちに直指し、それを当の相手に自覚させる処にあったのであって、必ずしもそれを観念化・定式化して論理的に演繹しようとしたわけではない（前章第二節参照）。いうまでもなく、馬祖の思想は広い解釈の可能性を持っていたわけであるが、本節ではまず、『祖堂集』『景德伝灯録』等の禅宗史書（灯史の類）に収録される対話の記録（または禅問答・機縁の語）を主な材料として、馬祖の「作用即性」という悟道論が馬祖以後の中晩唐転換期禅宗の叢林、特にいわゆる石頭系の禅僧たちにおいてどのように流行していったかを検討しておきたい。

以下、あくまで便宜上の措置として、『祖堂集』『景德伝灯録』以降の禅宗史書（灯史の類）により馬祖系と石頭系の二系統に分けて論述するが、これは決して本論の禅宗史の観点ではないことを断わっておきたい。

一 馬祖系

さきに述べたように、馬祖門下の禅僧たちが中国全土に向かって教線を拡大し、各地で

¹ この点をめぐる論考としては、柳田 [1968b]、衣川賢次 [1992b] [2014]、小川隆 [2003] [2007] [2011]、土屋太祐 [2008a] [2008b] [2009] [2017] 及び中国語専著『北宋禅宗思想及其渊源』(2008)、柳幹康 [2015]、小川太龍 [2017] [2018a] [2018b] などがあり、これらは重要な成果である。ただし、馬祖以後の中晩唐転換期禅宗の思想史的全体像はいまだ明らかとなっていない。

禅宗の寺院を創設した。では、彼らが馬祖のもとで禅の悟りを経験し、その後どのように展開させたのであろうか。以下に、まず彼らの対話の記録をもとに、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論が馬祖門下の禅僧たちにおいてどのように流行していったかを確認しておこう。（重要な部分に下線をつけた）。

（一）師問西堂：「汝還解捉得虚空麼？」西堂云：「捉得。」師云：「作麼生捉？」堂以手撮虚空。師云：「作麼生恁麼捉虚空？」堂却問：「師兄作麼生捉？」師把西堂鼻孔拽。西堂作忍痛声云：「大殺拽人鼻孔，直得脱去。」師云：「直須恁麼捉虚空始得。」（『景德伝灯録』卷6 石鞏慧蔵禅師章）¹

師が西堂に問う、「お前さん虚空をつかむことができるか。」西堂が言う、「つかめる。」師が言う、「どうつかむか。」西堂は手で虚空をつまむ格好をする。師が言う、「そんなんでどうして虚空がつかめるもんか。」西堂の方から師に問う、「どうつかむのか。」師はすかさず西堂の鼻をつかんでしたたかに引っばる。西堂は「痛い！」と声を張りあげて言う、「ひどいこと人の鼻を引っばりやがって、抜けるじゃないか。」師が言う、「こういうふう虚空をつかんでこそはじめて合格だ。」²

石鞏慧蔵と西堂智蔵（735-814）はともに馬祖の弟子である。「虚空」は一般に「仏性」を譬喩しており、この一節はいかにして仏性をとらえるかを主題としているのである。上の引用文において、石鞏が西堂の鼻を引っばり、西堂は「痛い！」と呼ぶ。これは馬祖が水老を接化した「水老の参問」（前章 27-28 頁参照）の一節と同旨のやり取りで、鼻を引っばられて叫び声を上げる当の主体こそが自らの本源（仏性）であることに気づかせようとする「悟りの方法」である。

（二）師有時説法竟，大衆下堂，乃召之。大衆迴首，師云：「是什麼！」（『景德伝灯録』卷6 百丈章）³

百丈は定例の説法を終え、大衆は法堂からぞろぞろと下がろうとしていた。そのとき、百丈が「おい！」と呼んだ。みながいっせいに振り向くと、「何だ！」⁴

ここでは大衆は、法堂から下ろうとしたとたん、百丈は背後からいきなり呼び止め、大衆がその呼ばれてふり返る瞬間、「何だ！」と浴びせた。このような指導法は馬祖もよく使っていたものであった。これによって、自己の本源（すなわち仏と同じであるその「一心」）に直接呼びかける禅の作略をやってみせたのである⁵。

（三）李尚書翱嘗問僧：「馬大師有什麼言教？」僧云：「大師或説『即心即仏』，或説『非心非仏』。」李云：「摠過遮辺。」李却問師：「馬大師有什麼言教？」師呼李翱。翱

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、95 頁 a-b。

² 現代語訳の作成にあたり古賀英彦〔2003：570〕を参照した。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、101 頁 a。

⁴ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次〔2017b：231〕を参照した。

⁵ 鈴木大拙〔1960〕はこのようなやりとり方を「呼べば答えるもの」という。前章 27 頁注 1 参照。

応諾。師云：「鼓角動也。」（『景德伝灯録』巻7 西堂智蔵章）¹

李尚書翱はかつて僧に問うた、「馬大師はどんな説法をしているか」。僧、「大師はある時は『即心是仏』と説かれ、ある時は『非心非仏』と説かれた」。李、「どちらの言い方も、こちら（世諦）に関わるだけだ」。李は今度は師に問う、「馬大師にはどんな教説があるのでしょうか」。師、「李翱」と呼んだ。翱、「ハイ」と応えた。師、「出陣の合図が出たぞ」。²

西堂智蔵は馬祖門下における最も重要な人物であり、彼が馬祖の亡くなった後、馬祖の後継者として江西の洪州で禅の思想を伝播させた。上の一節は彼と李翱の対話であるが、前半の部分では李翱はその僧の答え（「即心即仏」も「非心非仏」も）に納得できなかった。そこで、智蔵に伺いに行った。同じ質問「馬大師の教説はいったい何でしょうか」と問われて、智蔵は直截に李翱の名を呼んだ。李翱は名を呼ばれて自然に「ハイ」と応えた。このように、呼ばれて自然に反応するというところに仏性の作用を見る作略は、馬祖と一致する。

（四）李万巻問：「大蔵教明得个什摩辺事？」師豎起拳，卻問：「汝還會摩？」李公対云：「不会。」師云：「者李公，拳頭也不識。」李公云：「某甲不會，請和尚指示。」師云：「遇人則途中授与，不遇人則世諦流布。」（『祖堂集』巻15 帰宗和尚章）³

李万巻が問う、「大蔵経はどういう世界の事情を明らかにしているのですか。」師はげんこつを突っ立てて問う、「わかるか。」李公は答えて云う、「わかりません。」師が云う、「李公ともあろうものがげんこつさえ分からんとは。」李公が云う、「わたしにはわかりません。どうか和尚さんお教え下さい。」師が云う、「その人に会えば道の途中でも与える。しかしその人に会わなければ世諦で流布する。」⁴

「大蔵経はどういう世界の事情を明らかにしているのか」という李万巻の問いは、「聖人の心」、「悟った人の世界」等の答を予想しているが、これに対し帰宗は、ただ「豎起拳」（げんこつを突っ立てる）で示した。遠い世界の仏のことではない、今のわたしの「作用」こそが大蔵経の教えの核心だ、という。このような動作の示唆は馬祖の「作用即性」説の影響を受けたものであると考えられる。

（五）……（于頔）礼拝問：「承教中有言『黒風吹其舡舫，漂墮羅刹鬼国』，此意如何？」師便喚于頔，相公顔色変異。師曰：「羅刹鬼国不遠在。」又問：「如何是仏？」師喚于頔。相公応諾，師云：「更莫別求。」相公言下大悟，便礼為師。（『祖堂集』巻14 紫玉和尚章）⁵

……（于頔は）礼拝して問うた、「うかがいますところ、お経にこんな文句があり

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、104 頁 b。

² 現代語訳の作成にあたり景德伝灯録研究会編 [1993：14] を参照した。

³ 中華書局版『祖堂集』下冊、685 頁。

⁴ 現代語訳の作成にあたり古賀英彦 [2003：619] を参照した。

⁵ 中華書局版『祖堂集』下冊、634 頁。

ます。『黒風其の舳舳を吹き、漂わせて羅刹鬼国に墮せしむ』と。これはどういう意味でしょうか。すると師は「于頔！」と呼んだ。于頔は本名を呼ばれたとたん、恐い形相になった。師が云う、「羅刹鬼国は遠くありませんな」。又た問う、「仏とはいかなるものですか」。師は「于頔！」と呼ぶ。于頔は「ハイ」と応えた。師が云う、「これより別に求めてはならない」。于頔は言下で大悟し、礼して師とした。

ここでは于頔は「仏とはいかなるものですか」と問うと、紫玉はもう一度于頔の名を呼んだ。于頔は名を呼ばれて今度は自然に「ハイ」と応じた。そして紫玉は「これより別に求めてはならない」と言った。つまり名を呼ばれて自然に応答した当の自分自身こそが仏であり、それ以外に求めるなと紫玉は示し、そこで于頔はようやく気づくところがあった。

上掲の諸問答のめざすところは、思量を介さない自然な六根の作用（見聞覚知のはたらき）に即して自己の本源（仏性・本心）に気づく、すなわちそのときが禅の悟り「即心是仏」なることの自覚であろう。このような考え方は、馬祖の「作用即性」説と一致する。以上のことから、馬祖門下の人々が弟子たちを接化したとき、師の馬祖の提示した「作用即性」という悟道の方法を受け継ぎ、大いに展開していったことがわかる。

つぎに、同様の「作用即性」の悟道論が、馬祖の再伝の弟子の世代においてどのように流行し、またどのように探究され展開したかを、以下に考えよう。

（六）寿州良遂禪師初参麻谷。麻谷召曰：「良遂！」師応諾。如是三召三応。麻谷曰：「這鈍根阿師！」師方省悟。（『景德伝灯録』巻9 寿州良遂章）¹

寿州良遂禪師は初めて麻谷に参じたとき、麻谷は、「良遂！」と呼びかけた。師、「ハイ」と応えた。このように三たび呼び三たび応えたあと、麻谷、「鈍い坊さんだな」。師はようやく気づくところがあった。

ここでは麻谷宝徹は、三たび良遂を呼びかけ、良遂が呼ばれて三たび「ハイ」と応じた。しかしこれは、名を呼ばれてただ返事をしたにすぎなかった。そして麻谷がさらに「鈍い坊さんだな」と示した。そこで良遂はようやく麻谷の意図するところを了解したのであった。麻谷のこのような作略は、馬祖と一致する。

（七）僧問：「如何是西来意？」師举拄杖云：「会麼？」僧云：「不会。」師乃喝出。

僧問：「如何是大道之源？」師与一拳。

師毎見僧来参礼，多以拄杖打趁，或云「遅一刻」，或云「打動関南鼓」。而時輩鮮有唱和者。（『景德伝灯録』巻10 関南道常章）²

僧が問うた、「西来の意とはどういうもののでしょうか」。師は拄杖を挙げて言った、「分かるか」。僧、「分かりません」。師は喝して僧を追い出した。

僧が問うた、「大道の本源とはどういうもののでしょうか」。師は拳でなぐった。

師は僧が参礼しに来るのを見るごとに、拄杖で打って追い出し、あるいは「一刻遅

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、143 頁 a。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、159 頁 b。

れた」といい、あるいは「関南^{わし}の鼓を打動^{うちなら}せ」と云う。しかし当時の人々にはそれが分かるものはほとんどなかった。

関南道常は塩官齊安（?-842）の弟子、馬祖の再伝の弟子に当たる。この一節は「西来の意とは」、「大道の本源とは」という根本的な問題をめぐって問答を交わしている。これらの問いに対し関南道常は、「柱杖を挙げる」、「一拳を与える」という動作で示した。これらの動作は馬祖の基本思想「作用即性」説に基づいて表現された行為であると考えられる。ここに注意すべきは、最後の「しかし当時の人々にはそれが分かるものはほとんどなかった」ということであるが、つまりそのような指導法によって悟ったものは、実はほとんどなかったのである。後述するように、「作用即性」を示す接化の手法は確かに単純明快で人々に受け入れられやすいが、一般の修行者にとっては、決して容易に禅の悟りを体得させるものではなかった。そこで、禅宗の盛行にともなって、この悟りの方法に対する反省や批判などの動きが起こった。この点については後に詳しく論ずる。

（八）僧問：「如何是祖師意？」師竖起拈子。（『景德伝灯録』卷10 天龍和尚章）¹
僧が問うた、「祖師意とはどういうものでしょうか」。師は拈子を立てた。

天龍和尚は大梅法常（752-839）の弟子、馬祖の再伝の弟子である。この一節は、上掲の諸問答と同様で、ある僧が「祖師意」と問うと、天龍和尚はただ「拈子を立てた」動作で示した。達磨が伝えたのは「作用する自己」に仏性が発揮されるということであった。

以上の挙例から、馬祖以後の中晩唐の時期の禅僧たちが、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論を禅林の指導者（師家）の立場から継承し援用してゆく流行の現象が確認された。実はその悟りに導く方法の援用は、指導者（師家）の方のみならず、学人も応答した際にそれを使っていた。例えば『祖堂集』卷14 石鞏和尚章に次のような問答が見える。

（九）有時僧參次，師云：「適來什摩處去來？」對云：「在。」師曰：「在什摩處？」僧彈指而對。

有僧禮拜師，師云：「從什摩處來？」對曰：「某處來。」師云：「還將得那個來摩？」對云：「將得來。」師云：「在什摩處？」僧彈指兩三下。²

ある時僧が参ずると、師が云った、「どこに行っていたのだ」。答えて云う、「居りました」。師が云う、「どこに居たのか」。僧は弾指して師に向って立った。

ある僧が師を礼拝した。師が云う、「どこから来たのか」。答えて云う、「某処から来ました」。師が云う、「あれをもって来たか」。答えて云う、「もって来ました」。

師が云う、「どこにあるのか」。僧は二三度弾指した。³

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、161頁a。

² 中華書局版『祖堂集』下冊、631頁。

³ 現代語訳の作成にあたり古賀英彦〔2003：571〕を参照した。

つまり石鞏の「在什摩处」(「仏性は」どこに居たか)の問いに対して、僧はただ「彈指する」という「作用」で答えた。このような作略はまさに「作用即性」を示す動作である。

二 石頭系

以上、馬祖系の人々に限定して「作用即性」という馬祖の悟道論が中晩唐の時期の禅宗に流行した現象を考察した。実は馬祖「作用即性」説の流行と影響は馬祖系の人々に限られるものではなく、のちの法系でいう馬祖系とは異なる石頭系の人々にも見られ、例えば次のような問答がある。従来の研究によると、石頭系の禅僧たちは確かに馬祖禅の思想に対する批判的な態度が見られるが、しかしそれは必ずしも「作用即性」という悟道の方法を否定してはいる。畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからである。以下に、「作用即性」説が石頭系の禅僧たちにどのように受容され援用されたかを検討しよう。

(一) 長沙興国寺振朗禅師初参石頭問：「如何是祖師西来意？」石頭曰：「問取露柱。」曰：「振朗不会。」石頭曰：「我更不会。」師俄然省悟。住後有僧来参，師乃召曰：「上座。」僧応諾。師曰：「孤負去也！」曰：「師何不鑑？」師乃拭目而視之。僧無語。(『景德伝灯録』卷14 興国振朗章)¹

長沙興国寺振朗禅師は初めて石頭に参じて問うた、「どうというのが祖師西来意でしょうか」。石頭、「露柱に問え」。師、「^{わたし}振朗には分かりません」。石頭、「わたしはもっと分からん」。師はハッと悟った。のちに住持となった時、ある僧が参礼に来て、師はすぐ「上座！」と呼びかけた。僧、「ハイ」と応えた。師、「わしの期待にそむいた」。僧、「ちゃんと見てください！」そこで師は目をこすって僧を見る。僧は答えられなかった。

この一節は、振朗が石頭のもとで禅の悟りを体験した後、寺院の指導者として弟子を接化した時の問答である。この問答は結果的に失敗に終わったが、「上座」と呼ばれて、僧はただ機械的に「ハイ」と答えただけであったから、振朗禅師に叱斥された。僧は返事をするのが「仏性のわが身にそなわれること」を示すことだと知っていたのである。そこで「ちゃんと見てください！」と反問した。振朗は眼をこすってじっくり見るふりをしただけだった。「返事をする」ことが悟道の表現であった自覚を欠いていたのである。また、『景德伝灯録』卷14 薬山惟儼章に次のようにある。

(二) 朗州刺史李翱，嚮師玄化，屢請不起，乃躬入山謁之。師執經卷不顧。侍者白曰：「太守在此。」翱性褊急乃言曰：「見面不如聞名。」師呼太守。翱応諾。師曰：「何得貴耳賤目！」翱拱手謝之。²

朗州の刺史を務めていた李翱は、薬山の玄妙なる教えに心をよせ、これをたびたび

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、272 頁 a。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、274 頁 b。

招こうとしても、一向に応じてもらえず、そこでこんどは、自分のほうから山中に薬山を訪ねて面会を求めた。薬山は、手にもった経巻を見るばかりで、こちらを振り向こうともしない。薬山の侍者は師に申し上げた、「太守さまがお見えです」。そこで短気な李翱は苛だたしげに言う、「じかに会わず、名前だけ聞いておるほうが、よほどよかった」。そこで薬山は呼んだ、「太守どの」。李翱、「ハイ」。「耳を貴んで目を賤しむとは何ごとです」。李翱は拱手の礼をとり、感謝を表した。¹

ここには薬山惟儼（751-834）がいきなり李翱（太守）を呼び、李翱は名を呼ばれて自然に「ハイ」と答えたという問答の過程は、馬祖の「作用即性」説の影響を受けたものであると考えられ、すなわちその「ハイ」と素直に答えた当の主体こそが自己の本源（仏性・道）なのである。

つぎに、石頭の再伝の弟子の世代に当たる禅僧たちの場合を見てみよう。

（三）忽於一日問天皇曰：「某甲身廁僧倫，已果宿志，未蒙和尚指示个心要。伏乞指示。」天皇曰：「你自到吾身辺来，未嘗不指汝心要。」師問：「何処是和尚指某甲心要処？」天皇曰：「汝擎茶，吾為汝喫；汝持食，吾為汝受；汝和南，吾為汝低首。何処不是示汝心要？」師低頭沈吟頃刻。天皇云：「見即直下便見，擬思則便差。」師聞已，頓悟指要，便問：「畢竟如何保任，則得始終無患？」皇曰：「任性逍遙，隨緣放曠，不要安禪習定……。」（『祖堂集』卷5 龍潭和尚章）²

ある日、龍潭が天皇に問うた、「わたしは出家し、すでに宿志を遂げましたが、和尚から仏法の肝要の処をいまだ教えていただいておりますので、ぜひご教示ください」。天皇、「君はわがそばに来てより、君のために仏法の肝要の教えを示さなかったことはない」。師、「どこがわたしに仏法の肝要の教えを示された処でしょうか」。天皇、「君は茶をささげ、わしは飲む。君は食を持ってきて、わしは受けとる。君は礼拝し、わしは君に対して低頭する。君に仏法の肝要の教えを示さなかったか」。師はしばらく低頭して考え込んだ。天皇、「分かるなら直ちに分かればよい。思量分別を働かそうとするとかけ違う」。師はこれを聞くと、ようやく示す仏法の肝要の処を頓悟した。そこで龍潭が問うた、「畢竟これをどのように保持すれば、始終誤りを免れることができますようか」。天皇、「本性に任せて逍遙し、どんな因縁にも縛られることなく、気の向くまま自由に振る舞えばよい、そのうえ更に坐禪を修習する必要はない……」。

この一節は、徳山宣鑑（782?-865）の師・龍潭崇信が天皇道悟（748-807）のもとで開悟した際の因縁である。最初龍潭は天皇のもとで修行をしていたが、師の教えを受けたことがないという疑問を天皇に呈した。龍潭の「どこがわたしに仏法の肝要の教えを示された処でしょうか」の問いに対し天皇は、日常の営為すべてが仏法の肝要の処（「心要」）を

¹ 現代語訳の作成にあたり小川隆〔2007b：76-77〕を参照した。

² 中華書局版『祖堂集』上冊、246-247頁。

示しているのだと言った。龍潭はようやく気づくところがあった。そこで龍潭がまた問う、「畢竟これをどのように保持すべきか」と。これに対し天皇は、「任性随縁」と述べている。このような所説のめざすところは馬祖と同じく、日常の営為に即して真理を悟る、すなわちそのときが禅の悟り「即心是仏」なることの自覚であり、そのうえ更に方便を用いる修行の必要はない。このような考え方は、馬祖と一致する。

(四) 師尋値沙汰，乃作行者，居于石室。毎見僧，便竖起杖子云：「三世諸仏，尽由遮箇。」 对者少得冥契。（『景德伝灯録』巻14 石室善道章）¹

師は沙汰に遭い、行者として石室に住した。僧が質問に来るごとに、いつも杖子を立てて云った、「三世の諸仏はすべてがこれから出ている」。この要義に契合したものはほとんどいなかった。

石室は石頭門下の長髭曠（740-830）の弟子であり、「石室行者」とも言われた。上掲からは石室が「僧が質問に来るごとに、いつも杖子を立てた」という「作用即性」の指導法を行っていたことがわかる²。ここに注意すべきは、最後の一句「この要義に契合したものはほとんどいなかった」ということである。つまり実はそのような指導法によって悟ったものはあまりにも少なかったという。これは禅宗にとって重要な問題であり、決して無視できることではなかった。この点については次節に詳しく論ずる。

以上、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論が、石頭系の禅僧たちにも広く流行していたことが確認された。実は「作用即性」説は晩唐五代になってもやはり重要な関心事であり、馬祖系であれ石頭系であれ、当時の叢林に広く受容され援用されていたのである。以下に、数則の例をとりあげてこの点を考えよう。次の問答は晩唐の臨済（?-866）とほぼ同時代あるいは次世代の石頭系の禅僧たちである。

(五) 夾山小師當時在洞山。洞山教小師：「你速去！是你和尚在夾山，匡二百衆，有如是次第。」小師对云：「某甲和尚無仏法，兼不在夾山。」其僧向小師云：「旧時則合山，如今改為夾山也。」小師方始得信，便辞洞山，却帰本山。纔到門前，高声哭入，向和尚説：「某甲是師初住山時，与和尚何事不造作？何事不経曆？有与摩奇特之事，當時因什摩不与某甲説？」和尚云：「当初時是你瀟米，老僧焼火；是你行飯，老僧展受，

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、283頁 a-b。

² このような「作用即性」を示す作略は石室の機縁の語にほかにも見られる。例えば同じ『景德伝灯録』巻14 石室善道章に次の問答がある。「仰山辞師，送出門，乃召曰：『闍梨。』仰山応諾。師曰：『莫一向去，已後却迴遮辺来。』」（東禅寺版宋本『景德伝灯録』、284頁 a）。彼はここで、いきなり仰山を呼び、仰山は名を呼ばれて自然に「ハイ」と答えた。また『祖堂集』巻5 石室善道章に次のようにある。「瀧山教仰山探石室。仰山去到石室，過一日後，便問：『如何是仏？』室拳手。『如何是道？』又展手。『畢竟阿那个即是？』石室便擺手云：『勿任摩事。』仰山却帰，具陳前話。瀧山便下床，向石室合掌。」（中華書局版『祖堂集』、272頁）。ここでは、「仏とはなにか」「道とはなにか」の問いに対し石室は、ただ「拳手」や「展手」の動作で示した。これも馬祖の「作用即性」説の影響を受けたものであろう。

又怪我什麼処？」小師便悟，是韶山和尚也。（『祖堂集』卷7 夾山和尚章）¹

夾山の弟子はその時洞山に居た。洞山は彼に教えた、「君は速やかに帰れ。君の和尚はいま夾山で二百人の修行を教導している」。夾山の弟子、「わたしの和尚には仏法がなく、しかも夾山に居りません」。ある僧がかれに云った、「以前は合山と言ったが、今は夾山と改めたのだ」。かれはようやくこれを信じ、すぐ洞山に暇を告げて本山〔夾山〕に帰った。彼は夾山の門前に帰ってきたところ、大声で泣いて入り、和尚に向って言った、「わたしは師が初めてこの山に住した時から、和尚と何でも協力してやってきました、このような素晴らしい教えを、どうして私に説いてくれなかったのですか」。夾山、「君は米を研ぎ、わしは火を炊く。君は飯を給仕し、わしは受けていた。いったいわしのどこを咎めるのか」。そこで夾山の弟子はようやく気づくところがあった。これが韶山和尚であった。

夾山善会（805-881）は薬山惟儼（751-834）の再伝の弟子、船子徳誠の弟子であったが、ここに言う「君は米を研ぎ、わしは火を炊く。君は飯を給仕し、わしは受けていた。いったいわしのどこを咎めるのか」と言うのは、前掲（三）に天皇が龍潭に言ったのと同じ趣旨で、日常の営為（見聞覚知の働き）すべてが仏性の現われであるから、これに即して自らの心が仏であること（「即心是仏」なること）を自覚すればよいということである。夾山の教示はまさに馬祖と同様である。また『景德伝灯録』巻15 夾山善会章に次のような問答がある。

師一日喫茶了，自烹一碗過与侍者。侍者擬接，師乃縮手曰：「是什麼！」侍者無对。²
師はある日、お茶を飲み終わって、自らが一碗のお茶を点て侍者に渡した。侍者が受け取ろうとすると、師はすかさず手を縮めて言う、「何だ」。侍者は答えられなかった。

この「是什麼」の作略が手を伸ばして茶碗を受け取ろうとした僧の「作用の主体」を問うものであり、これは馬祖以来の伝統と考えてよい。

（六）雪峰辞去，師出門送驀召曰：「道者！」雪峰迴首応諾。師曰：「途中善為」（『景德伝灯録』巻15 投子大同章）³

雪峰が投子に暇を告げると、師は送り出して、いきなり雪峰に「道者！」と呼びかけた。雪峰は名を呼ばれて振り返って「ハイ」と応えた。師、「道中お気をつけて」。

この一節は雪峰義存（822-908）が投子山を去ろうとしたところで、投子大同（805-914）はいきなり雪峰に呼びかけ、雪峰は名を呼ばれて自然に「ハイ」と答えた。このようなやり取りは馬祖のいわゆる「呼べば答えるもの」と同様である。のちに雪峰も投子をまねて弟子を接化した機縁の語も、

（七）師送僧出行三五歩，召曰：「上座！」僧迴首。師曰：「途中善為。」（『景德伝灯

¹ 中華書局版『祖堂集』上冊、330 頁。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、303 頁 a-b。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、291 頁 b。

録』巻16 雪峰義存章)¹

師は僧を見送り、歩いて三五歩し、いきなり「上座」と呼びかけた。僧は振り返った。師、「道中お気をつけて」。

この一節もある僧が雪峰に暇を告げた際の間答である。雪峰はいきなり僧に呼びかけ、僧は名を呼ばれて自然にふり返ったとき言った、「道中お気をつけて」とは、振り向いた僧自身を直示して、「呼べば答えるもの」に気づかせようとした。このようなやり方は、まさに馬祖の「作用即性」の作略である。また、次の雪峰と弟子の間答は雪峰らしい教育の場面である。

問：「大事作麼生？」師執僧手曰：「上座將此問誰！」（『景德伝灯録』巻16 雪峰義存章）

2

問う、「一大事はどのようなのでしょうか」。師は僧の手を握って言った、「上座はこれを誰に問うているのだ」。

ここでは雪峰は僧の手を握って「上座はこれを誰に問うているのだ」と述べている。つまりこの活き活きと働いている自分自身こそがその「一大事」（即心是仏なること）なのであり、これは決して他人に訊ねるものではないと雪峰は示したのである。このようなやり取りはまさに馬祖の「作用即性」説の影響を受けたものである。また、「作用即性」という悟道論は五代以後になっても受容され援用されてゆく。例えば、雪峰の弟子雲門文偃（864-949）の語録には「作用即性」を示す説法がしばしば現われている。

（八）因齋時聞鼓声。師云：「釈迦老子叫喚也！」時有僧問：「未審釈迦老子叫喚作麼？」師云：「尔与麼，驢年夢見麼！」（『雲門広録』巻中）³

齋の時に太鼓の音が聞こえた。師が云った、「釈迦老子が呼んでいるぞ」。その時ある僧が問うた、「いったい釈迦老子は何のために呼んでいるのでしょうか」。師、「そんなことでは、永遠にわからぬ」。

このように、「作用即性」という馬祖の悟道論は当時の叢林に広く流行し、禅僧たちに受容され援用されていった。これは馬祖系の人々に限られるものではなく、石頭系の禅僧たちの語録中にも随所に見られる。先にも述べたように、畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからであり、いわば人々を悟りに導く際の基調思想である。

一方、このような悟りの方法は実は一般の修行者にとって、決して容易に禅の悟りを体得させるものではなかった。禅宗の盛行にともない、「作用即性」という馬祖の悟道論は

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、312頁a。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、311頁b-312頁a。

³ 『大正蔵』47・564b。

当時の禅林に流行して大きな思想的影響を及ぼしたが、実はこのような指導法によって悟ったものは極めて少なかった、すなわち多くの場合は失敗に終わったということである。このことは馬祖禅の再検討という思想的動きと深く関連しているのであり、また中唐以降の禅宗史、あるいは馬祖以後の馬祖禅の展開過程を考える場合に、この失敗の状況が重要な探究の課題となる。この点については以下節を改めて見てゆく。

第三節 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説援用の失敗現象

上掲のように、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論は、中晩唐期の禅僧たちに広く受容され援用されたことが確認された。本節では、「作用即性」説を援用する際の失敗の現象を見てゆくことにする。

馬祖は日常の対話（いわゆる「禅問答」）という新しい方法で、禅の悟りをその場その場で弟子たちに直指し、それを当の本人に自覚させようとしたのである。本論では、このような指導法を悟りの方法として「作用即性」と称することにするが、本論第一章に見たように、馬祖自身がこの指導法をさかんに使い、しかも多くの弟子に自覚をもたらしたのであった。前節では、一世を風靡した馬祖の「作用即性」説は馬祖以後になってもやはり重要な関心事となり、その影響力を持ち続けていったことを確認した。これによって、馬祖の思想が馬祖以後の中晩唐の時期の禅林に流行して大きな思想的影響を与え、禅僧たちの悟りを探究する基調思想となっていたことがわかる。しかしその一方、先に何度も述べたように、そのような悟りの方法は、実は一般の修行者にとって、決して容易に禅の悟りを体得させるものではなかった。先に述べたように、特に禅宗の盛行にともない、禅門に投入する人が一気に増え、しかも人々のレベルもさまざまであり、その背景のもとで、馬祖のそのような単純明快な指導法は容易に禅の悟りを体得させるものではなく、むしろそれが失敗する現象が多く発生していたのであった。周知のように、馬祖自身にもそのようにうまくゆく場合ばかりではなく、失敗の例が見られる¹。馬祖以後になって、禅宗教団が拡大してゆくことにより、こういった失敗の現象が顕著に現われた。例えば関南道常章（前掲馬祖系〈七〉）に言うように「而時輩鮮有唱和者」、及び石室善道章（前掲石頭系〈四〉）に言うように「对者少得冥契」という状況であった。また『景德伝灯録』巻6大珠慧海章に次の問答も見える。

問：「如何是仏？」師曰：「清潭対面，非仏而誰！」衆皆茫然。²

問い、「仏とはどういうものでしょうか」。師の答え、「清く澄んだ淵を前にしている者こそ、仏でなくて誰であろう」。皆はあっけにとられてしまった。（平野宗浄『頓悟要門』126頁）

すなわち実際にはその指導法が成功し、悟りに至った者は極めて少なかった。この現象は中晩唐期の禅宗における馬祖禅の再検討という思想的課題を考える上で、重要なものである。以下に、そういった失敗の例をとりあげてこの点を検討しよう。

まず、馬祖の弟子がその弟子たちを接化した際に失敗した例を見てみよう。

¹ 前章 28 頁注 1 参照。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、91 頁 a。

(一) 問：「如何是本身盧舍那仏？」師云：「与我将取那个銅瓶来。」僧取瓶来。師云：「却送本处安置。」僧便送本处已，再来問：「如何是本身盧舍那仏？」師云：「古仏也過去久矣。」(『祖堂集』卷 15 塩官和尚章)¹

問う、「本身盧舍那仏とはどういうものでしょうか」。師、「どうかその銅瓶をもって来てくれ」。僧は瓶をとって来た。師、「今度はもとのところにもって行って置いてくれ」。僧はもとのところへもって行って、再び来て問うた、「本身盧舍那仏とはどういうものでしょうか」。師、「古仏は行ってしまわれて久しい」。²

塩官齊安（?-842）は馬祖門下における重要な地位を占める人物であり、当時「北に汾州（今の山西省）有り、南に塩官（今の浙江省）有り」とも言われた（同書卷 15 塩官和尚章）。上の引用文において塩官は、僧の「本身盧舍那仏とは」という問いに対して、僧に瓶をもって来させたり返させたりする動作を行わせることで回答したのは、まさに馬祖の「作用即性」の作略で、その動作をしている僧自らに気づかせようとする接化であった。ただし、その僧は塩官のめざすところが分からず、結局失敗に終わったのである。

(二) 僧云：「如何是方便門？」師云：「『觀音妙智力，能救世間苦。』」僧云：「如何是『觀音妙智力，能救世間苦』？」師敲鼎蓋三下，却問：「子還聞摩？」云：「聞。」「我為什麼不聞？」僧無對。師打之。(『祖堂集』卷 15 歸宗和尚章)³

僧が問う、「どういうものが方便門ですか」。師、「『觀音菩薩の妙智の力は世間の苦を救うことができる』のだ」。僧、「『觀音菩薩の妙智の力は世間の苦を救うことができる』とはどういうことでしょうか」。師は鼎のふたを三たび敲いて問う、「君は聞こえるか」。僧、「聞こえます」。師、「どうしてわしには聞こえないのだ」。僧は答えられなかった。師は僧を打った。

師又問：「阿那个是觀音行？」師却彈指一下，問：「諸人還聞摩？」衆皆云：「聞。」師云：「者一隊漢！向這裏覓什麼？」趁出了，呵呵大笑。(『祖堂集』卷 15 歸宗和尚章)

4

師がまた問う、「何が觀音行か」。だれも答えなかったので、師は一度彈指して問う、「君たちは聞こえるか」。大衆はみな答えた、「聞こえます」。師、「この連中は、ここで何を求めているのだ」。大衆を追い出してからからと大笑いした。

最後の「者一隊漢」は後に「者一隊漢，無一個有智慧」とも言っているから、批判的な口調で言っているのである。上の引用文において歸宗は、觀音の方便の問いに対して、ある時は「鼎のふたを三たび敲く」、ある時は「一度彈指する」などの音を出す動作で示している。彼のめざすところは、いうまでもなく師の馬祖と同じく、見聞覺知の働きの即して自らの本心（仏性）に気づかせることである。しかし、以上の諸問答はすべて結局失敗に終わった。また、僧の答え「聞こえます」は、それがただの外境に触れて反応した「聞こえる」であって、自らの本心に気づいたものではなかった。

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、668 頁。

² 現代語訳の作成にあたり古賀英彦 [2003 : 603] を参照した。

³ 中華書局版『祖堂集』下冊、685 頁。

⁴ 中華書局版『祖堂集』下冊、686 頁。

(三) 問：「如何是仏？」師云：「汝是阿誰？」対云：「某甲。」師云：「汝識某甲不？」対云：「分明个。」師竖起拈子云：「汝見拈子不？」対曰：「見。」師便不語。『祖堂集』卷14 百丈和尚章)¹

ある僧が問う、「仏とはどういうものでしょうか」。百丈、「〔今、話している〕君は誰なんだ！」僧、「^{なにがし}某甲です」。百丈、「君はその^{なにがし}某甲を知っているのか」。僧、「はっきりと」。百丈は拈子を立てて言う、「君は〔これが〕見えているか」。僧、「見えています」。百丈はもはや黙るしかなかった。

上掲(二)では「聞こえる」を悟りの契機とする指導の問答を交わしたが、ここでは、「見える」を悟りへの契機としている。上の一節はまさに「即心是仏」(そなたこそが仏である)という馬祖禪の基本的信念に基づいて表現したもので、すなわち自らの心こそが仏である以上、ひとりひとりが自らのその「一心」を自覚するしかないものであって、他人に尋ねるものではない。僧の答え「はっきりと」は、その「某甲」という名前の人とは私であるという意にすぎず、真に「即心是仏」なるその「一心」が分かっていたのではなかった。百丈はもはや黙るしかなかったとは、結局失敗に終わったのである。

(四) 有僧問：「古人道：『摩尼珠，人不識，如来蔵裏親収得。』如何是如来蔵？」師云：「王老師共你与摩来去是蔵。」進曰：「不来不去時如何？」師云：「亦是蔵。」「如何是珠？」師喚僧。僧応喏。師云：「去！你不会。」『祖堂集』卷16 南泉和尚章)²

ある僧が問う、「古人は『摩尼珠について、人はそれを識らないが、如来蔵のうちにちゃんと収まっている』といっています。如来蔵とはどういうものでしょうか」。

師、「わしがお前とこうして^{やりとり}来去しているのが蔵だ」。さらに云う、「不来不去のときはどうでしょうか」。師、「それも蔵だ」。「珠とはどういうものでしょうか」。師はその僧の名を呼ぶ。僧は「ハイ」と応じた。師、「去れ！お前は判っていない」。

3

ここでは、「如来蔵とはどういうものでしょうか」の問いに対して、「わしがお前とこうして^{やりとり}来去しているのが蔵だ」という日常の営為で回答しているのは、馬祖の「作用即性」説と一致する。また最後には南泉が「呼べば答えるもの」の指導法でその僧を接化したが、その僧は南泉のめざすところが分かっておらず、結局失敗に終わったのである。

(五) 僧問：「縁散帰空，空帰何所？」師云：「某甲！」僧云：「喏！」師云：「空在何处？」僧云：「却請師道。」師云：「波斯喫胡椒。」『景德伝灯録』卷8 福谿和尚章)⁴

僧が福谿和尚に問うた、「物は縁によって消滅すれば空に帰しますが、空はどこに帰するのですか」。師、「某甲^{だれそれ}」と呼んだ。僧、「ハイ」。師、「空はどこに在るか」。僧、「それは和尚に教えていただきたい」。師、「波斯人が胡椒を喫したようなもの」。

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、637 頁。

² 中華書局版『祖堂集』下冊、711 頁。

³ 現代語訳の作成にあたり古賀英彦〔2003：647〕を参照した。

⁴ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、129 頁 a。

「言葉が出てこない。出てきても君には判らぬ」。

この「空はどこに帰するのですか」の問いに対し福谿は、ただ「某甲^{だれそれ}」と呼びかけた。僧は名を呼ばれて自然に「ハイ」と答えた。そこで福谿は逆に僧に問うた、「空はどこに在るか」と。その時、僧は自らであることに気づくべきであった。しかし僧はこのことが分からず、また自ら自覚するしかない禅の体験（すなわち「即心是仏」なること）を質問として再び福谿に投げかけた（「却請師道」）。この問答も結局失敗に終わったのである。

以上のような例は『祖堂集』『景德伝灯録』中、枚挙にいとまがない。もちろん、その失敗の原因は修行者によって違うが、ここに注目したいのは、「作用即性」という悟道論がただ安易に模倣されていたということである。例えば『景德伝灯録』巻9 五峰常観章に次のような問答が見える。

有僧辞。師云：「闍梨向什麼处去？」僧云：「台山去。」師竖起一指云：「若見文殊了，却来遮裏，与汝相見。」僧無对。

ある僧が五峰常観に暇を告げると、師は問うた、「君はどこに行くのか」。僧、「五台山に行きます」。師は一指を立てて言った、「もし文殊に出逢ったら、またここに戻ってこい、君と相見えよう」。僧は答えられなかった。

又有僧辞。師云：「汝去諸方，莫謗老僧在遮裏。」僧云：「某甲不道和尚在遮裏。」師云：「汝道老僧在什麼处？」僧竖起一指。師云：「早是謗老僧也！」¹

またある僧が五峰常観に暇を告げると、師は云う、「君は諸方に行って、わしがここにいと誹謗してくれるなよ」。僧、「和尚がここに居られるとは言いません」。師、「ならば君は言え、わしはどこにいるのか」。僧は一指を立ててみせた。師は云う、「すでにわしを誹謗したことになるのだ」。

五峰常観は百丈懷海の弟子である。前の一則は結果的に失敗に終わったが、後の一則はべつの僧が五峰に別れを告げたとき、五峰は僧に尋ねた、「わしはどこにいるのか」と。僧は「一指を立てた」動作で答えた。この「一指を立てた」動作は前の一則を参照すると、おそらく五峰が日常でよく使っていた指導法らしい。しかし僧は一指を立てるという動作の真意をつかんでもいないのに、その動作を安易に模倣しただけで、結局、五峰は失望して言った、「すでにわしを誹謗したことになるのだ」と。同様の問答は、『景德伝灯録』巻11 金華俱胝章に次のようにある。

……其夜山神告曰：「不須離此山，將有大菩薩来，為和尚說法也。」果旬日，天龍和尚到庵。師乃迎礼，具陳前事。天龍竖起一指而示之，師当下大悟。自此凡有参学僧到，師唯举一指，無別提唱。

有一童子。於外被人詰曰：「和尚說何法要？」童子竖起指頭。帰而举似師，師以刀断其指頭。童子叫喚走出。師召一声，童子回首。師却竖起指頭，童子豁然領解。²

……その夜、山神のお告げに、「ここを離れることはない。近いうちに大菩薩が来て和尚のために説法する」。はたして十日後、天龍和尚が庵にやって来た。師は迎えの挨拶をして、前のでき事を話した。天龍は一指を立ててみせた。師はハッと大

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、139 頁 a-b。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、197 頁 b-198 頁 a。

悟した。その後、およそ参学の僧が来たら、師はただ一指を立てるのみで、別に説法することがなかった。

〔俱胝の門下に〕一人の童子が、外で人から「おまえのところの和尚は、普段どんな仕方で人を教えるのか」と問われ、童子は指を立ててみせた。帰って師にもそのことを報告したら、師はいきなり童子の指を刀で切った。童子は痛みに泣き声を上げ逃げていこうとした。師は背後から呼びかけ、童子は名を呼ばれて振り返った。そこで師は指を立てた。童子はハッと気づくところがあった。

この話はいわゆる「俱胝一指頭の禪」といわれ、のちに公案として関心を集めている¹。この一節において、童子は結果的に「気づくところ〈解悟〉」を得るもその経緯が重要である。上の引用文においてまず俱胝は、師の天龍の「一指を立てる」動作を模倣し、「その後、およそ参学の僧が来たら、師はただ一指を立てるのみで、別に説法することがなかった」という。後にそれが俱胝下の童子に模倣され、外で人から問われると、童子も師の「指を立てる」動作をまねて答えた。その結果、俱胝に指を切られてしまった。童子は叫び声を上げて逃げたとたん、俱胝は背後から童子に呼びかけ、童子は名を呼ばれてふり返った（すなわち呼べば答えるもの）。そのときに俱胝は再び「指を立てる」動作で示し、童子はようやく悟ったという。このうち、注目すべきは、童子は師の一指を立てることの真意をつかんでもいないのに、その形を安易に模倣したことである。童子が指を切られた痛みこそは人の模倣ではない、童子自身であった。

実はこのような模倣現象は、参問の人々に限られるものではなく、禅林の指導者たちにもあった。周知のように、晩唐の臨済は禅林の指導者が禅の真義を自覚せず、ただそういった「作用即性」を示す動作や言葉を表面的に模倣する現象を厳しく批判していた。この点については第七章「臨済義玄の禅思想」に詳しく論ずる。

しかしその一方、人間は見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないから、日常の営為の真理性を否定することはできない。もちろん、「作用即性」説をそのまま無反省に認めるものでもなかった。これが馬祖以後の禅宗において重要な問題となった。つまり馬祖以後の禅僧たちは「作用即性」という馬祖の悟道論を受容し探究する際に、この問題を克服しなければならなかった。特に禅宗の盛行にともない、多くの人々が禅門に加わり、しかも人々のレベルもさまざまであり、悟りの指導上の失敗する現象が顕著に現われ、そこで馬祖門下から早くもこれに対する批判や反省の動きが起こった。今日われわれが中唐以降の禅宗史を知るためには、この動きを抜きに語ることはできない。

第四節 中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説に対する批判と反省

中晩唐転換期禅宗における「作用即性」説の影響と継承、およびこれを援用する際の失敗現象に対する考察を通して、「作用即性」という馬祖の悟道論が馬祖以後の中晩唐期の禅林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、それが新たな問題となっていたことがわかる。本節では、更に中晩唐期の禅僧たちがそういった新たな問題とされた「作用即性」説流行の弊害に対する批判と反省について考えよう。

中晩唐期における「作用即性」説に対する批判や反省の思想的展開についての研究は頻

¹ 例えば、円悟克勤（1063-1135）の公案集『碧巖録』巻2第19則（『大正蔵』48・159b）、また『無門関』第3則（『大正蔵』48・293b）にも収録されている。

る多い。特によく指摘されたのは、宗密の馬祖禅批判（第一章第三節「小結」参照）¹と、石頭系の馬祖禅超克であり²、その例を挙げている。

潮州大顛和尚。初参石頭，石頭問師曰：「那箇是汝心。」師曰：「言語者是。」便被喝出。經旬日，師却問曰：「前者既不是，除此外何者是心？」石頭曰：「除却揚眉動目將心来。」師曰：「無心可將來。」石頭曰：「元来有心，何言無心，無心尽同謗。」師言下大悟。（『景德伝灯録』卷14 大顛和尚章）³

潮州大顛和尚が初めて石頭に参じた。石頭が大顛に問いかける。「汝の“心”はどれか」。大顛、「こうしても言うもの（「言語者」）がソレでございます」。言うなり大顛は一喝され、叩き出されてしまった。それから十日ばかりが過ぎ、今度は大顛のほうから石頭に問う。「先日の答えが誤りとなりますと、そのほかに何が“心”だということになりましょう」。石頭「揚眉動目以外の“心”を持って来い」。「そうなのは、持ち来れるような“心”はございません」。「さきには“心”有りと言いながら、こんどは“心”無しと言うか！それはいずれも、謗法の罪以外の何ものでもない」。大顛は言下に大悟した。⁴

石頭と大顛の問答には、馬祖禅の主張した、我々の日常の「揚眉動目」（すなわち「見聞覚知」）こそが「心」「仏性」なのだ、という「作用即性」説を批判する立場が見られる。また石頭・葉山系の禅の特徴となる「本来人」「那一人」の考え方についても既に知られている⁵。さきにも述べたように、石頭系の禅僧たちは確かに馬祖禅の思想に対する批判的な態度が見られるが、しかしそれは必ずしも「作用即性」という悟道の方法を否定してはならない。畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからである。したがって、以上のような批判の思想的動きは、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省など再検討の思想史的動向の一つとして考えてよい。

実は馬祖「作用即性」説に対する批判と反省というような思想的展開は、馬祖系以外の宗密や石頭系に限られるものではなく、馬祖門下においてもいっそう切実に現われている。例えば、馬祖の法嗣大珠慧海は『頓悟入道要門論』（以下『頓悟要門』）の著者として師の馬祖に認められたにもかかわらず、「作用即性」説をそのまま無反省に受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖禅の觀念化・教条化に危惧を抱いていた（のち第三章に詳しく論ずる）。また同じ馬祖の弟子南泉普願（748-834）は「作用即性」説に対して次のように言う。

如今有人將鑑覺知解者是道，皆前境所引，隨他生死流，何曾得自由？若作此見解，實未有自由分。（『無著校寫宋本古尊宿語要』13頁a）

今では人々は知覚知解の働きが道だと看なしているが、みな目の前の対象に引きまわされ、生死輪廻に随順していて、そんなことで自由を得ることができるであろう

¹ 柳幹康 [2015: 159-169] 参照。

² 馬祖禅に対抗して形成された石頭・葉山系の思想に関しては、小川隆 [2003: 99-126] [2007b: 128-248] を参照。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、275頁b-276頁a。

⁴ 現代語訳の作成にあたり小川隆 [2007b: 166-167] を参照した。

⁵ 小川隆 [2007b: 207-215] 参照。

か。もしそのように考えているなら、それは本当に自由を得てはいないのである。

南泉の禅は馬祖を承けて独自に展開し、馬祖禅に対して直截的に批判を加えていたことが注目される。上の引用文において当時は多くの人が見聞覚知の作用を安易に道と看なしでいた（「如今有人將鑑覺知解者是道」）が、南泉はこれを批判した。もちろん、彼は必ずしも日常の営為の真理性を否定してはない（のち第四章に詳しく論ずる）。同じ馬祖門下の百丈懷海も「作用即性」説に対して次のように言う。

説如今鑑覺是，除鑑覺外別有，尽是魔説。若守住如今鑑覺，亦同魔説，亦名自然外道。
（『天聖広灯録』巻9『百丈広録』）¹

「いまの知覚のはたらきがそうなのだ」と言うのも、「知覚のはたらきを除いて別に有るのだ」と言うのも、それらはすべて魔説なのだ。もし今の知覚のはたらきに〔執着して〕守ればそれも魔説であり自然外道だ。²

「鑑覺」とは日常の認識作用（見聞覚知）を表している。ここに言う『いまの知覚のはたらきがそうなのだ』と言うのも、『知覚のはたらきを除いて別に有るのだ』と言うのも、それらはすべて魔説なのだ」とあるのは、「鑑覺」（見聞覚知）と仏性とを無反省に等置する観念化・教条化への批判である。しかし一方で、彼は必ずしも日常の営為の真理性を否定してはない（百丈の言う「除鑑覺外別有，尽是魔説」）。この点については、のち第五章に詳しく論ずる。このような観点は百丈の弟子黄檗に引き継がれ、「作用即性」説が流行する弊害を問題としてそれに対する批判・反省・克服という再検討の意欲がはっきりと見られる。この点については、のち第六章に詳しく論ずる。

第五節 小結——馬祖禅の延長線上に——

臨済禅の思想史的背景を解明するために、本論文は灯史に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を中晩唐期の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたかを明らかにすることに努めた。本章ではまず、臨済以前の禅思想がいかに展開したのかという課題について、馬祖の「作用即性」説の思想的展開に焦点をあてて総合的に考察してみた。

すなわち、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論が中晩唐期の禅林（いわゆる石頭系も含む）に流行して広く禅僧たちに受容され援用されたこと、そして「作用即性」説が援用された際に失敗が多く発生すること、さらに中晩唐期の禅僧たちが「作用即性」説流行の弊害に対する批判や反省の動きが起こった、という三点について総合的に考察を行なった。その要点をまとめると以下ようになる。

1. 「作用即性」説は馬祖以後の中晩唐期の禅僧たちに広く受容され援用され、当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼしたと考えられる。これはいわゆる馬祖系の人々に限られるものではなく、馬祖の系統とは異なる石頭系の禅僧たちも含ま

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、420 頁 a。

² 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿（未刊）を参照した。

- れる。この現象は中晩唐期の禅思想史の展開を考える上で極めて重要である。
2. 一方、「作用即性」という悟りの方法は実は一般の修行者にとって、決して容易に禅の悟りを体得させるものではない。しかも禅宗の盛行にともなって、「作用即性」説が悟りの方法として援用され、失敗する現象が多く発生していた。なかでも「作用即性」を示す動作や言葉を模倣する流行現象に注目すべきである。
 3. 馬祖門下から早くも「作用即性」説流行の弊害に対する切実な批判や反省の動きが起こっていた。

以上のことから、中晩唐転換期の禅宗は馬祖禅の延長線上に位置づけられることが確認された。また、「作用即性」をめぐる問題は晩唐五代に至ってもやはり重要な関心事であった。さきに述べたように、馬祖禅の再検討が晩唐五代の禅思想の中心的課題の一つとなり、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風に展開し、されに宋代の禅宗にも繋がってゆくのである。この時期の禅思想史的動向は、五代宋初の禅宗史資料『祖堂集』や『景德伝灯録』を通してその具体相を知ることができる。つまり、馬祖の「作用即性」という悟道論は晩唐五代以後に至っても依然としてまたその強い生命力を示している。なお、本章の冒頭に問題として提起した晩唐の洞山良价およびその弟子たちによって形成された、いわゆる石頭系の馬祖禅に対する対立意識と批判の思想的動向も、この馬祖禅の再検討という晩唐五代における思想史的動向の一つとして考えるべきであり、晩唐五代の禅僧の思想的研究には以上のような思想史的背景をふまえる必要がある。

その一方、馬祖門下から「作用即性」説への批判と反省が現われ、またそれを克服するために新たな思想が形成されたことが注目すべきである。この現象はわれわれが馬祖以後の中晩唐期の禅思想史の展開の全体像を把握する上で、重要なものである。本章では、その総合的考察の一環として、第四節で南泉普願・百丈懷海らの例をとりあげて簡単に論述したが、詳しくは以下章を改めてそれぞれ見てゆく。この四人をとりあげるのは、馬祖門下から馬祖禅への見直しがのちの臨済禅の思想史的背景の理解にとって重要な手がかりである。しかし、資料上の制約があることは、留意しなければならない。

第三章 大珠慧海の禅思想

——馬祖禅の継承と展開 第一——

馬祖禅を継承・展開した重要な人物の第一として、本章では大珠慧海の禅思想をとりあげる。これによって、臨済禅の思想史的背景の一端が明らかになるものと考えられる。

さきに述べたように、馬祖禅の思想の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と、それを体得する悟りの方法「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）のふたつに集約される。このうち「作用即性」説は仏性に関わる悟道の方法につながり、当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、またその弊害も生じていたと考えられる。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成してゆくのである。唐から宋に至る大きな思想的転換期における中国禅の展開を考えると、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服など再検討の過程を検討することが、重要な課題となる。

大珠の生卒年は未詳であるが、『景德伝灯録』によれば、彼は若い時に越州大雲寺の道智和尚のもとで出家得度し、のちに馬祖のもとで大悟し、しかも馬祖について六年間修行した。その後、大珠は得度の師道智和尚が老年衰弱したことにより、師のために馬祖のもとを離れて大雲寺に帰り、そこで一生を終えた¹。権徳輿（759-818）の撰した「唐故洪州開元寺石門道一禅師塔銘並序」（791）には、馬祖門下を代表する禅僧として、「沙門恵海・智蔵・鎬英・志賢・智通・道悟・懐暉・惟寛・智広・崇泰・恵雲等」²の11人を順次挙げ、その中で「恵海」（＝大珠慧海）の名を首位に置いている。大珠は『頓悟要門』の著者として師の馬祖に認められたことも有名である。つまり彼の馬祖門下における地位は高かったのである。

しかし、大珠の禅思想に関する従来の研究では、ほとんど初期の禅宗に関連し論述している。例えば、大珠と初期の南宗禅の関係をめぐる論考としては、鈴木哲雄 [1970]、長嶋孝行 [1979] [1983]、村上俊 [1996]、瀧瀬尚純 [2004] [2005] などがあり、これらは大珠の語録を『六祖壇経』や『神会語録』と対比し論じている。また、長嶋孝行 [1978] が「大珠は本当に馬祖の弟子であったか、どうか、極めて怪しくなる」という論点を提起している³。ベルナル・フォー（Bernard Faure）[2010] も大珠と馬祖の師弟関係について疑問を持っており、しかも氏は大珠が馬祖よりも早く存在していたかもしれないといい、また大珠慧海の『頓悟要門』に北宗の影響があったと述べているが、細かな論証は行っていない⁴。つまりこれまでの大珠研究では、大珠と馬祖禅の思想的関係を主題として論じたものは管見の限りほとんどなかった。特に馬祖禅の影響や問題点を大珠がどのように捉え、また、どう対処しようとしたか、という唐代禅思想史的な視野をもつ研究はほとんどなかった。

大珠の禅思想は馬祖を承けて独自に展開し、特に彼の禅的論理が注目される。馬祖禅の思想展開を考えると、大珠の禅思想を検討することはその重要な一環である。逆に言えば、大珠の禅思想を知るためには、馬祖禅の展開という思想史的背景をふまえて考える必

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻6 大珠慧海章、90 頁 b。

² 『唐文粹』巻64、四部叢刊初編/入矢義高 [1984 : 211]。

³ 長嶋孝行 [1978 : 295]。

⁴ ベルナル・フォー著・蔣海怒訳 [2010 : 66] 参照。

要がある。では、大珠の禅思想とは、いったい、いかなるものであったのであろうか。

今日に伝わる大珠の語録『頓悟要門』と『諸方門人參問語録』(以下『諸方參問』)によって、その思想を窺ってみよう。『頓悟要門』は大珠自らが撰したもので、本来の姿であったと考えられる。『諸方參問』は明代万暦の復刊であるが、その原本は宋初に編集された『景德伝灯録』(1009)にまで遡る。すなわち、『景德伝灯録』巻6大珠慧海禅师章の部分と同書巻28大珠慧海和尚語をそのまま転録し、両方をあわせて『諸方參問』と名づけたものである¹。この内容も十分に信用することができる。原典の引用は平野宗浄『頓悟要門』(禅の語録6、筑摩書房、1970年)の訳注本に拠る。

以下、(1)馬祖禅の基調思想に対する大珠の継承を見たうえで、(2)大珠の馬祖禅に対する反省・克服およびその問題の解決を示す。

第一節 馬祖禅の継承

一 大珠の体験——「即心是仏」の悟り——

本章は馬祖禅の展開という思想史的視点から、大珠の禅思想を考えようとするものである。本論の第一章において、馬祖禅の基調思想は「即心是仏」であり、それを体得する悟りの方法が「作用即性」であることを確認した。では、これが大珠にどのように受け継がれていったのか。これを知るために、まず大珠は馬祖のところでいかなる禅の悟りの体験をしたかということから見る。大珠が馬祖のもとで開悟した際の因縁は、『景德伝灯録』巻6大珠慧海章に以下のように記されている。

初至江西參馬祖。祖問曰：「從何處來？」曰：「越州大雲寺來。」祖曰：「來此擬須何事？」曰：「來求佛法。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼！我遮裏一物也無，求什麼佛法！」師遂禮拜問曰：「阿那箇是慧海自家寶藏？」祖曰：「即今問我者，是汝寶藏。一切具足，更無欠少，使用自在。何假向外求覓！」師於言下，自識本心，不由知覺，踊躍禮謝。²

大珠慧海が初めて江西に行って馬祖に参じた。馬祖が問うた、「どこから来たか」。「越州の大雲寺から来ました」。馬祖、「ここに来ていったい何が目当てか」。「仏法を求めに来ました」。馬祖は、「自分の宝蔵には見向きもせず、家をほったらかして走りまわって、どうしようというのか。わしの所には何も無い。仏法なんぞ見付かりはせぬ」。大珠はそこで礼拝して問うた、「何が私の宝蔵なのですか」。馬祖、「いま私に問うている君こそが君の宝蔵だ。一切が具わっており、何の欠けたものもなく、使おうとすれば思いのままだ。どうして外に求める必要があろう」。聞いたとたん、はたと己が本心を識り、踊りあがって喜び感謝した。(入矢義高編『馬祖の語録』56頁)

ここに馬祖が「自分の宝蔵には見向きもせず、家をほったらかして走りまわって、どう

¹ 『頓悟要門』『諸方參問』のテキストに関しては、平野宗浄『頓悟要門』の解題([1970: 215-227])を参照。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、90頁b。

しようというのか。わしの所には何も無い。仏法なんぞ見付きはせぬ」と言っているのは、先に述べた馬祖禅の基本思想「即心是仏」（わが心こそが仏である）の教説にほかならない。つまり馬祖が教示したのは、大珠の自らの宝蔵（自らの心こそが仏である。すなわち「即心是仏」）を顧みず、更にこれを人に問うことが、まず間違っているのだ、と。禅とはつまるところ言葉で表現することも人に伝えることもできず、ひとりひとりがみずから体得するしかないものであって、他人に訊ねるものではない。そして大珠はまた問うた、「何が私の宝蔵なのですか」と。これに対して馬祖は「いま私に問うている君こそが君の宝蔵だ」（「即今問我者、是汝宝蔵」）と答えた。先に述べたように、これは「今こうして歩いたり止まったり坐ったり寝たりして、状況に応じての対しかた、それら全てが道なのだ」（「只如今行住坐臥、応機接物、尽是道」）¹という馬祖の「作用即性」の悟道論にもとづくのである。このように、大珠は「作用即性」という悟道論の指導によって瞬時に禅の悟りである「即心是仏」（「自家宝蔵」「本心」）を体得した。これが彼の悟りの体験であった。大珠は後年、自らの門下にも次のように説いている。

師上堂曰：「……貧道聞江西和尚道：『汝自家宝蔵、一切具足、使用自在、不仮外求。』我從此一時休去、自己財宝、隨身受用。可謂快活。無一法可取、無一法可捨、不見一法生滅相、不見一法去來相、遍十方界、無一微塵許不是自家財宝。但自子細觀察自心。一体三宝、常自現前、無可疑慮。莫尋思、莫求覓。心性本來清淨。……」（平野宗浄『頓悟要門』143頁）

師が上堂していった、「……愚僧は、馬祖和尚から、『君の自分の宝蔵には一切のものがそなわっており、思いのままに使うことができるのだ。外に求める必要はない』と聞かされてからは、とたんに安らかになり、自分の財宝を自分の身に応じては使っている。全く愉快というものだ。なに一つ取ることのできるものなく、なに一つ捨てることのできるものもない。なに一つ生滅するすがたを見ないし、なに一つ行ったり来たりするすがたを見ない。この十方世界に、一かけらほどもおの^{おのず}が財宝でないものはない。綿密におのれの心を観察せよ。一体としての三宝が常に自^{おのず}からそこに現われており、疑わしいことは何もないのだ。思念するな。さがし求めるな。心の本性はもともと清浄なのだ。……」²

つまり大珠の禅思想は、こういう「即心是仏」の体験にもとづき、のちに越州の大雲寺で展開されたものであると考えられる。われわれは彼の禅思想を考える場合、これを彼の思想の基点として考えるべきであろう。以下に、この点を確認しながら、大珠の語録に示される馬祖禅への継承と克服をめぐる言説をみてゆくことにする。

二 大珠の語録に見える馬祖禅の継承——「即心是仏」と「作用即性」をめぐる——

大珠は馬祖禅を如何に継承したのであろうか。この問題を考えるうえで参考となるのが、以下に引く一段である。

¹ 第一章 25 頁参照。

² 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』（144-145 頁）を参照した。

汝心是仏、不用將仏求仏。汝心是法、不用將法求法。仏法和合為僧体、喚作一体三宝。經云：「心仏及衆生、是三無差別。」……喩如嗔時無喜、喜時無嗔。唯是一心、用無二体。本智法爾、無漏現前。如蛇化為龍、不改其鱗。衆生廻心作仏、不改其面。性本清浄、不待修成。（『祖堂集』卷 14 大珠和尚章）¹

君の心が仏だ。仏でもって仏を求めてはならぬ。君の心が法だ。法でもって法を求めてはならぬ。仏と法と和合したものが僧だ。これが一体三宝ということである。經に、「心と仏と衆生と、この三つは差別はない」といっている。……たとえば怒る時は喜びはなく、喜ぶ時は怒りがないように、ただ一つの心があるだけであり、二つのものがあるのでは全然ない。本智がありのままに、無漏があらわれる。蛇が変化して龍となっても、そのうろこは元のままであるように、衆生が廻心して仏となっても、その顔は元のままである。その本性はもともと清浄であって、修行をする必要はない。

この「君の心が仏だ」「君の心が法だ」というのは、まさに馬祖禪の基調思想となる「即心是仏」と同一の趣旨である。このような思想は大珠が弟子たちを接化した問答の記録によく見られる。その例を見てみよう。

問：「如何是仏？」師曰：「清潭対面、非仏而誰！」（平野宗浄『頓悟要門』124 頁）
問い、「仏とはどういうものでしょうか」。師の答え、「清く澄んだ淵を前にしている〔君自身〕が仏でないなら、いったい〔君自身以外の〕誰だ！」

ここに「清潭対面、非仏而誰！」と言いつつのは、馬祖が説いた「人は真理を離れて存在するのではない。いま・ここに真理があるのだ。いま・このすべてが自己の本体である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰だというのだ！」²という考え方である。

……仏不遠人、而人遠仏。仏是心作。迷人向文字中求、悟人向心而覺。（平野宗浄『頓悟要門』179 頁）

……仏は人と離れた存在なのではない。人の方が仏から遠ざかっているのだ。仏とは心が作り出すものである。迷うた人は言葉の中に仏をさがし求めるが、悟った人は心において自覚する。³

ここに「仏不遠人、而人遠仏」というのは、馬祖の塔銘に記される「仏不遠人、即心而証」（仏は人と離れた存在なのではない。わが心においてこそ仏なることを悟るのだ）⁴の信念にもとづくことである。

有行者問：「即心即仏、那箇是仏？」師云：「汝疑那箇不是仏？指出看！」無對。師云：「達即遍境是、不悟永乖疎。」（平野宗浄『頓悟要門』129 頁）

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、621 頁。

² 東禪寺版宋本『景德伝灯録』卷 28 江西大寂道一禪師語、「非離真而有、立処即真、立処尽是自家体。若不然者、更是何人！」（577 頁 a）。現代語訳は衣川賢次〔2014：40〕を参照した。

³ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』（180 頁）を参照した。

⁴ 『唐文粹』卷 64、四部叢刊初編/『権徳輿詩文集』卷 28（上海古籍出版社、426 頁、2008 年）。「嘗曰：『仏不遠人、即心而証。法無所撰、触境皆如。豈在多岐、以泥学者？故夸父、喫話、求之愈疎、而金剛醍醐、正在方寸。』」衣川賢次〔2014：39〕参照。

ある行者が尋ねた、「わが心こそが仏であるといいますが、どれが仏でしょうか」。師、「どれが仏でないと疑っているのかを示してみよ」。行者は答えられなかった。師、「それを悟れば、あらゆる世界がそれだ。悟らなければ永久に仏と無縁のままだ」。¹

僧問：「何者是仏？」師曰：「離心之外，即無有仏。」曰：「何者是法身？」師曰：「心是法身。謂能生万法，故号法界之身。『起信論』云：『所言法者謂衆生心。即依此心，顯示摩訶衍義。』」（平野宗浄『頓悟要門』201 頁）

ある僧が尋ねた、「どういうものが仏でしょうか」。師、「心を離れてほかに仏はない」。「どういうものが法身ですか」。「心が法身だ。というのは、万法を生ずることができるから、法界の身というのだ。『起信論』に、『いわゆる法とは、衆生心をいう。つまりこの心によって大乘の真義を明らかに示しているのである』とっている」。²

曰：「如何得作仏？」師曰：「是心是仏，是心作仏。」（平野宗浄『頓悟要門』197 頁）
〔僧が〕尋ねた、「どうしたら仏になることができるでしょうか」。師は、「心こそは仏であり、心こそが仏になるのだ」。

このように、大珠は馬祖と同じ立場で、人々のそれぞれに仏と同じである一心が具わっており、それを自覚することができたとき仏となるのだ、と。

さて、馬祖の提示した現実を肯定する思想、すなわちその一心を体得する方法とされる「作用即性」または「日用即妙用」という悟道論が、大珠にどのように継承され表現されたか。『諸方参問』に以下のようにある。

……夫出家兒，莫尋言逐語，行住坐臥，並是汝性用，什麼處与道不相應！且自一時休歇去。若不随外境之風，性水常自湛湛無事。珍重。（平野宗浄『頓悟要門』206 頁）

……およそ出家というものは、言葉をおい求めてはならない。日常生活のすべてが諸君の本性のはたらきである。どこに道と一致しないということがあるのだ。まあ、一挙に〔求めることを〕やめてしまえ。もし外境の八風に応じなければ、諸君の本性は波ひとつ立てぬ水のようにしずかにおちついて無事であろう。お大事に。³

ここに「日常生活のすべてが諸君の本性のはたらきである。どこに道と一致しないということがあるのだ」というのは、先にも示したように、次のような馬祖の語にもとづく（すでに 25 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

一切の衆生は永遠の昔よりこのかた、法性三昧より出ることなく、常に法性三昧の中にあって服を着たり、飯を食ったり、おしゃべりしたりしている。〔即ち衆生の〕

六根の運用^{はたら}きやあらゆる行為が全て法性である。

この種の説法は大珠の語録に他にもよく見られる。

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』129 頁を参照した。

² 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』202-203 頁を参照した。

³ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』207 頁を参照した。

対面迷仏、長劫希求。全体法中、迷而外覓。是以解道者、行住坐臥、無非是道。悟法者、縦横自在、無非是法。(平野宗浄『頓悟要門』138 頁)

仏に向かいあっていながら仏の居所がわからず、永い間仏を追い求め、全体が仏法の中におりながら、仏法が見付からずに外に求めている。道のわかった者は行住坐臥すべてが道だ。仏法を悟ったものは縦横自在すべて仏法なのだ。¹

僧問：「未審託情勢、指境勢、語默勢乃至揚眉動目等勢、如何得通会於一念間？」師曰：「無有性外事。用妙者動寂俱妙，心真者語默総真。会道者行住坐臥是道。」(平野宗浄『頓悟要門』189 頁)

僧が問う、「相手の心情に応じ、外境を指し示し、言語と沈黙を用い、さらには『揚眉動目』するなど種々さまざまの所作は、一瞬の心において如何に統一され得るのでしょうか」。大珠は、「それらはすべて本性以外のことではない。不可思議をはたらきとするならば、動くのも動かないのも不可思議である。心が真実であるならば、語るも黙るも真実である。道を会すれば行住坐臥すべてが道なのである。」²

問：「為只坐用、行時亦得為用否？」答：「今言用功者、不独言坐，乃至行住坐臥、所造運為、一切時中、常用無間、即名常住也。」(平野宗浄『頓悟要門』41 頁)

問い、「ひたすら坐るだけが働きであるとするれば、歩く時もそれは働きであり得るのでしょうか」。答え、「さきほど精進と言ったのは、ただ坐ることだけを言ったのではなく、日常の行住坐臥、すべての営為や動作があらゆる時を通じて常に間断ない働きとしてあることであって、つまり常住ということなのである。」³

これらの所説のめざすところは馬祖と同じく、日常の「行住坐臥」すべての作用に即して真理（「道」）を悟る、すなわちそのときが禅の悟り「即心是仏」なることを自覚することである。

第二節 馬祖禅の克服

——「作用即性」説をめぐって——

以上から、大珠は馬祖のところで禅の悟り「即心是仏」なることを体得した経験にもとづき、のちにそれを根拠として展開したこと、そして大珠の禅思想が禅の悟り「即心是仏」なることを体得する方法、すなわち「作用即性」という馬祖の悟道論をも承けたものであることが確認された。以下に大珠の語録に見られる「作用即性」説への反省とその問題の解決をめぐる言説をみてゆくことにする。

一 「作用即性」説への反省

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』141 頁を参照した。

² 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』189-190 頁を参照した。

³ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』42 頁を参照した。

大珠の禅思想は馬祖禅の基調思想を継承したものと位置づけられるが、その一方、大珠は無反省に現実を肯定する思想（すなわち「作用即性」説）を受け入れることに対しては特に注意を払い、危惧を抱いていた。例えば大珠の『諸方参問』に次の問答が見える。

曰：「衆生入地獄，仏性入否？」師曰：「如今正作惡時，更有善否？」曰：「無。」師曰：「衆生入地獄，仏性亦如是。」曰：「一切衆生皆有仏性，如何？」師曰：「作仏用是仏性，作賊用是賊性，作衆生用是衆生性。性無形相，随用立名。」（平野宗浄『頓悟要門』197 頁）

尋ねた、「衆生が地獄に入る時、仏性も入るのでしょうか」。師、「今悪いことをしている時、そこに善があるだろうか」。「ありません」。師、「衆生が地獄に入る時、仏性もこれと同じようなものだ」。「しかし、すべての衆生は皆な仏性があるといいますが、どうでしょうか」。師、「仏のはたらきをするのが仏性であり、賊のはたらきをするのが賊性であり、衆生のはたらきをするのが衆生性である。性には姿かたちはないが、そのはたらきに依じて名を設けるだけである。」¹

大珠の答えに見える「仏のはたらきをするのが仏性であり、賊のはたらきをするのが賊性であり、衆生のはたらきをするのが衆生性である」の語には、人の「作用」を無条件にそのまま「仏性」と等置しているわけではないという意味も含まれており、「作用即性」説への反省意識を示しているのである²。同様の反省意識は、同じ大珠の次の問答にさらに明確に看取される。

有源律師，来問：「和尚修道，還用功否？」師曰：「用功。」曰：「如何用功？」師曰：「飢来喫飯，困来即眠。」曰：「一切人総如是，同師用功否？」師曰：「不同。」曰：「何故不同？」師曰：「他喫飯時，不肯喫飯，百種須索，睡時不肯睡，千般計校，所以不同也。」律師杜口。（平野宗浄『頓悟要門』137 頁）

源律師が来て尋ねた、「和尚さまは道を修行なさるのに、てだてを用いるものでしょうか」。師、「てだてを用いる」。律師、「どういうてだてですか」。師、「腹がへったら飯を食い、疲れたら眠る」。律師、「一切の人も皆なそうですが、禅師がてだてを用いるといわれるのと同じでしょうか」。師、「同じではない」。律師、「どうして同じではないのですか」。師、「人々は飯を食う時、その気で食わず、何やかやと求める。寝る時もそのつもりで寝ず、あれやこれやと思いはかる。だから、わしとは違うのだ」。律師は何も言えなかった。³

この「飢来喫飯，困来即眠」という説は、一般に「平常無事」と称され、馬祖禅の基本

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』200 頁を参照した。

² 「作用」に対し大珠は、「作仏用是仏性，作賊用是賊性，作衆生用是衆生性」と提示した。のち『朱子語類』が馬祖禅（特に「作用即性」説）を厳しく批判したのに対し、このような大珠の説は、それを反駁し有力な論拠となるのである。例えば『朱子語類』に次のような語がある。「知覚之理，是性所以当如此者，釈氏不知。他但知知覚，没這理，故孝也得，不孝也得」（『朱子語類』巻126「釈氏」、中華書局版、第8冊、3021頁）。また、「釈氏棄了道心，却取人心之危者而作用之；遺其精者，取其粗者以為道。如以仁義礼智為非性，而以眼前作用為性是也。此只是源頭处錯了」（3021頁）という。しかし大珠の説から見ると、『朱子語類』のこのような批判は全く誤解されたものであろう。

³ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』137-138 頁を参照した。

思想ともなっている。この説の背後にも、馬祖が提示した「一切の衆生は永遠の昔よりこのかた、法性三昧より出ることなく、常に法性三昧の中にあつて服を着たり、飯を食ったり、おしゃべりしたりしている。〔即ち衆生の〕六根の運用^{はたら}きやあらゆる行為が全て法性である」(前掲 25 頁) という考え方(すなわち「作用即性」)が馬祖の悟道論である。しかしここで、平常無事でよいというものも、「言うは易く、行ふは難し」というように、決して容易なことではないのである。

また、『諸方参問』には次のような問答がある。

僧問：「言語是心否？」師曰：「言語是縁，不是心。」曰：「離縁何者是心？」師曰：「離言語無心。」曰：「離言語既無心，若為是心？」師曰：「心無形相，非離言語，非不離言語，心常湛然，応用自在。祖師云：『若了心非心，始解心心法。』」(平野宗浄『頓悟要門』 205 頁)

ある僧が尋ねた、「言語は心でしょうか」。師、「言語は縁であつて心ではない」。僧、「縁を離れていったい何が心なのですか」。師、「言語を離れて心はない」。僧、「言語を離れて心はないのでしたら、どのようなものが心ですか」。師、「心には姿かたちはない。言語を離れているのでもないし、言語を離れていないのでもない。心はいつも静かであり、しかも物事に応じておもしろいままにはたらく。祖師は申された、『もし心は心でないとはっきりかわったならば、はじめて心のありかたがわかる』と。」¹

大珠の答えに見える「言語は縁であつて心ではない」の語は、前掲(19 頁)馬祖の「示衆」に言うように「祇今語言，即是汝心」(今そのように語っているものが、君の心そのものなのだ)とは異なっている。しかし大珠はまた続いて「心には姿かたちはない。言語を離れているのでもないし、言語を離れていないのでもない。云々」と言うように、彼は必ずしも日常の営為の真理性を否定してはなない。畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからである。もちろん、「作用即性」説をそのまま無反省に認めるものでもなかった。

二 問題の解決——大珠の「二性空」——

このように、大珠は日常を肯定する馬祖の思想を継承し展開していったと同時に、「作用即性」説をそのまま無反省に受け入れることに対する反省意識が見られる。では、大珠はその問題をどのように克服し解決しようとしたか。ここで注目したいのは、彼がよく使っていた「二性空」の思想である。大珠の語に次のような問答が見える。

問：「既言以智為用者，云何為智？」答：「知二性空，即是解脱。知二性不空，不得解脱，是名為智。亦名了邪正，亦名識体用。二性空，即是体。知二性空，即是解脱。更不生疑，即名為用。言二性空者，不生有無善惡愛憎，名二性空。」(平野宗浄『頓悟要門』 25 頁)

問い、「さきには是非善惡を正しく判断する〈智〉を、はたらきとするといわれまし

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』 205 頁を参照した。

たが、〈智〉とはどういうものでしょうか」。師、「〈二性空〉（＝相対的二元の分別心の解消）を知ることが、解脱することである。〈二性不空〉（＝相対的二元の分別心に執われる）であれば解脱できない。これをよく弁別するのを智という。また正しいかまちがっているかをあきらかにすることともいい、本体とはたらきを識別することともいう。〈二性空〉が本体であり、〈二性空〉を知るのが解脱にほかならず、そのことに全く疑いを生じないことがはたらきというものである。〈二性空〉というのは、有無・善悪・愛憎の相対的二元の分別心が生じない、ということである。

1

仮者愛憎心是也，真者無愛憎心是也。但無憎愛心，即是二性空。二性空者，自然解脱也。（平野宗浄『頓悟要門』38頁）

仮とは憎愛の相対的な分別心のことである。真とは憎愛の分別心のないことである。そして憎愛の分別心がなければ、それがつまり〈二性空〉にほかならぬ。〈二性〉が空であれば、自然に解脱するのだ。²

大珠は言う、「二性空」を知ることが解脱である。「二性空」とはなにか。有無、善悪、愛憎といったさまざまな相対的二元の分別心が生じない、ということだ。すなわち、その愛憎などの分別心がなければ、それが「二性空」であり、自然に解脱するのだ、と。

「二性空」という語の出典は『説無垢称経』巻3問疾品であるが³、大珠の『頓悟要門』『諸方参問』には『金剛般若経』の引用が随所に見られ、例えば

問：「云何是二性？」答：「布施却善恶性，布施却有無性、愛憎性、空不空性、定不定性、淨不淨性，一切悉皆施却，即得二性空。……無一相可得者，即是実相。実相者，即是如来妙色身相也。金剛経云：『離一切諸相，則名諸仏。』」（平野宗浄『頓悟要門』30-31頁）

問い、「〈二性〉とはどういうことでしょうか」。師、「善悪の相対性を布施し、有無の相対性、愛憎の相対性、空不空の相対性、淨不淨の相対性を布施し、一切すべてを全部布施してこそ、〈二性空〉のことがわかる。……一つの特別なすがたがないこと、それがありのままの真実のすがたである。ありのままの真実のすがたとは、それは如来のすぐれた特別なすがたにほかならない。『金剛経』に、『すべての特別なすがたを離れた人のことを、さとった人・目覚めた人という』と言っている。

4

とあるように、「二性空」の思想の教理学上の根拠は『金剛般若経』にあると考えられる。この思想の目的はまさに『金剛般若経』の空觀の思想を通して日常の様々な相対的二元の分別心（愛憎など）の執着を打破するところにある。馬祖は外境に触れて真理（本心）に気づく（「作用即性」説）と言っているが、大珠は、

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』28頁を参照した。

² 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』40頁を参照した。

³ 『説無垢称経』巻3問疾品にいう、「云何能除我我所執？謂離二法。云何離二法？謂内法外法畢竟不行。云何二法畢竟不行？謂觀平等無動、無搖、無所觀察。云何平等？謂我涅槃二俱平等。所以者何？二性空故。此二既無，誰復為空？但以名字仮説為空；此二不実，平等見已無有餘病，唯有空病。応觀如是，空病亦空。所以者何？如是空病畢竟空故。」（『大正蔵』14・568c）

⁴ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』33頁を参照した。

能対諸塵，不起愛憎，即是二性空。（平野宗浄『頓悟要門』77 頁）

もろもろの外境に対して愛憎の相対的二元の分別心を起すことがないから二性である。

といい、外境に触れても愛憎の分別心が生じないことができたなら、それが「二性空」なのである。このように多くの場合、「二性空」が対象としているのは外境に対する相対的二元の分別心である。また『頓悟要門』に次のような問答もある。

問：「云何是常不離仏？」答：「心無起滅，対境寂然，一切時中，畢竟空寂，即是常不離仏。」（平野宗浄『頓悟要門』82 頁）

問い、「常に仏と離れぬとはどういうことでしょうか」。師、「心に現われたり消えたりすることがなく、外境に対して全く動揺することがなく、いついかなる時にも、全く空寂であること、これが常に仏と離れぬということである」。¹

彼はここで、もし外境に対して愛憎などの分別心がなければ（空寂）、これが常に仏と離れぬということだと述べている。

このように、禅の悟りを体得するためには、その様々な相対的二元の分別心に執われないことが必要だとした。また、大珠はそのうえ更に次のような二重否定でくりかえし説いている。

若得二性空時，亦不得作二性空想，亦不得作念有施想，即是真行檀波羅蜜，名万縁俱絶。（平野宗浄『頓悟要門』30 頁）

もし〈二性空〉のことがわかったならば、〈二性空〉というおもいもないし、また施したというおもいもない。それこそが本当に布施の修行を行ずることであって、すべての絆を断つということである。²

……問：「云何は無証？云何は無無証？」答：「於外不染声色等，於内不起妄念心，得如是者，即名為証，得証之時，不得作証想，即名無証也。得此無証之時，亦不得作無証想，即名無無証也。」（平野宗浄『頓悟要門』108 頁）

問い、「証がないということはどういうことで、また無証もないとは、どういうことでしょうか」。師、「外には色声香味触法の六塵に心をけがされず、内には迷いや誤りの心を起さない。このようになることができたなら、これを証といい、証を得る時に証というおもいをしないのを、無証という。此の無証を得る時にもまた、無証というおもいもしない、これを無証もないというのである。」。³

問：「云何〔是〕解脱心？」答：「無解脱心，亦無無解脱心，即名真解脱也。經云：『法尚応捨，何況非法也。』法者是有，非法は無也。但不取有無，即真解脱。」（平野宗浄『頓悟要門』109 頁）

問い、「解脱した心とはどういうことでしょうか」。師、「解脱した心というものがなく、また、解脱した心がないということもない、これを真の解脱と言う。經に、

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』82-83 頁を参照した。

² 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』33 頁を参照した。

³ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』109 頁を参照した。

『法をさえも捨てなければならぬ。まして法でないものはなおさらのことである』
といている。法とは有であり、法でないものとは無である。ただ有無の二見をと
りあげないのが真の解脱である」。¹

以上のような二重否定の思想構造は、同時代の百丈懷海（749-814）にも特徴的に見ら
れるものである。

說道「如今鑑覺是自己仏」，是初善。不守住如今鑑覺，是中善。亦不作不守住知解，
是後善。（『天聖広灯録』卷9『百丈広録』）²

「いまの知覚のはたらきが自己仏だ」と説くのは初善であり、「そのような知覚の
はたらきに安住してしまわない」と説くのが中善であり、「また安住してしまわな
いという考えも起こさない」と説くのが後善である。³

これは一般に百丈の「三句」の思想と言われているが、土屋太祐の論文「百丈懷海の〈三
句〉の思想について」（2008a）が明らかにしたように、この「三句」の思想の目的は、馬
祖の「作用即性」説流行の弊害を克服して、再び作用の肯定に回帰することにあると考え
られる⁴。ただし、この「三句」の論理は必ずしも百丈の禅思想の核心を代表するのではな
い。この点については第五章に詳しく検討したい。大珠の「二性空」の思想およびその二
重否定の思想構造も、そのような馬祖禅の継承と克服の流れの中で提起されたこととして
読み取れるであろう。そうして結局は次の問答のようになる。

問：「経云：『尽無尽法門。』如何？」答：「為二性空故，見聞無生，是尽。尽者諸漏尽。
無尽者於無生体中，具恒沙妙用，隨事応現，悉皆具足。於本体中，亦無損減。是名無
尽。即是尽無尽法門也。」（平野宗浄『頓悟要門』61-62 頁）

問い、「経に『尽きることと尽きることのないことと呼ばれるさとの教え』とあ
りますが、どういうことでしょうか。師、「〈二性空〉であるから、見聞覚知のは
たらきに〔相対的二元の分別心が〕生じない。これが〈尽きる〉である。〈尽きる〉
とはもろもろの煩悩がなくなることである。〈尽きることがない〉とは、〔相対的
二元の分別心が〕生じないというところに無数のはたらきがあり、その場その場によ
っていろいろなはたらきをし、ことごとくそなわっている。しかもその本体におい
ては増えたり減ったりすることはない。これを〈尽きることがない〉というのであ
る。これが〈尽きることと尽きることのないことと呼ばれるさとの教え〉である」。

5

まず「二性空」の体験（＝「尽きる」）を体得し、見聞覚知による分別心が生じない、
これが「尽きる」ことであり、煩悩がなくなる。そしてその体験を体得した後の境地とし
て、「無尽」があり、「〈尽きることがない〉とは、〔相対的二元の分別心が〕生じないとい
うところに無数のはたらきがあり、その場その場によっていろいろなはたらきをし、こと

¹ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』110 頁を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、422 頁 b。

³ 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿（未
刊）を参照した。

⁴ 土屋太祐〔2008a：60〕参照。

⁵ 現代語訳の作成にあたり平野宗浄『頓悟要門』63 頁を参照した。

ごとくそなわっている」ということが見られる。つまり大珠は般若空觀を思想的背景とした「二性空」によって煩惱や様々な分別心を解消しながら、理念としての空觀にとどまらず、これを積極的に日常の事象に適應させて「即心是仏」なることを自覚するというのであり、決して現実から離れるものではないのである。

第三節 小結

以上、大珠の馬祖禪の繼承と克服に対する考察を通して、馬祖門下から早くも馬祖禪に対する反省の動きが起こり、その一方でそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖禪の思想の核心は、「即心是仏」（わが心こそが仏である）の基本信念と、それを体得する悟りの方法「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）の探究とのふたつに集約される。一方、馬祖の弟子大珠は基本的に馬祖禪の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼が無反省にそのまま現実を肯定する思想を受け入れることに対しては特に注意を払い、危惧を抱いていた。これを克服するために、大珠は般若空觀を思想的背景とした「二性空」の思想を打ち出したのであった。しかし、それは決して馬祖禪を認めないのではなく、当時の禅林に馬祖禪が流行し、その弊害を反省・克服しようとした動きとして把握すべきである。すなわち言葉によるさまざまな觀念や相対的二元の分別心に執われないことが、大珠の馬祖禪に対する反省・克服である。なお、このような思想現象は大珠に限られるものではなく、同じ馬祖の弟子南泉普願や百丈懷海およびそれぞれの門下たちにもあり、また、馬祖系とは異なる石頭系の人々にも見られる。

馬祖禪は唐代禪の基調を定め、禪そのものの性格を決定づけたのであるが、今日われわれが中唐以降の禅宗を考えるためには、必ずしも従来の禅宗史書、いわゆる灯史の類に現われた構造としての馬祖系・石頭系両派の対立軸から考えるのではなく、むしろこういう禪の性格を決定づけた馬祖禪の思想を中心に置き、それが残した影響から、それに対する繼承・批判・克服など再検討の思想史的文脈において把握すべきであり、そうした理解の上に立って、具体的に個々の事例に則して個別的案件をかんがえる必要がある。本章で取り上げた大珠慧海の禅思想の検討はその一環である。

第四章 南泉普願の禅思想

——馬祖禅の継承と展開 第二——

馬祖禅を継承・展開した重要な人物の第二として、本章では南泉普願（748-834）の禅思想を分析する。これによって、臨済禅の思想史的背景の一端が明らかになるものと考えられる。

馬祖によれば、仏性はわが心にあり（すなわち「即心是仏」）、そしていま・ここの日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい、とした。このような悟道論に関する考え方は従来の仏教とは全く異なる立場に立っていたため、それをいかにとらえるかが新たな問題となった。

南泉は馬祖晩年の弟子であるから¹、馬祖門下における位置は高くなかったが、北宋期の臨済宗で趙州の評価が上がることによって南泉の評価が高まった。南泉の禅は馬祖を承けて独自に展開し、馬祖禅批判に結びついていることが注目される。また南泉の禅は初期の頃、臨済の師黄檗、および曹洞宗の源流となる薬山系における雲巖・道吾の禅にも大きな影響を与え、宋代になると特に臨済宗で関心が高まった。馬祖禅の思想展開を考えると、南泉の禅思想を検討することはその重要な一環である。逆に言えば、南泉の禅思想を知るためには、馬祖禅の展開という思想史的背景をふまえて考える必要がある。

従来の南泉研究は、訳注研究²・思想分析³・影響の調査⁴の三方面を中心に進展しており、また思想史的な視野をもつ論考としては、土屋太祐[2008:32-44]（中国語）、小川隆[2011:79-87] などがある。ただし、小川は南泉が「即心是仏」と「非心非仏」を否定した点を主に検討し、南泉の「作用即性」説への批判と克服については十分な考察が行なわれているとはいえない。

そこで本章では、先行の研究成果をふまえ、『無著校写宋本古尊宿語要』巻一に収める『池州南泉普願和尚語要』（以下『南泉語要』⁵）および『祖堂集』『景德伝灯録』など比較的古い文献に現れる南泉の禅思想を、馬祖禅の展開とそれに対する継承・批判・克服とい

¹ 南泉の伝記資料は、劉軻が碑銘を撰したとされるが、伝わらない。『宋高僧伝』巻十一・『祖堂集』巻十六・『景德伝灯録』巻八等に伝がある。更に『景德伝灯録』巻二十八・『古尊宿語要』『古尊宿語録』に語録を収める。南泉は、天宝七年（748）に生まれた。諱は普願、俗姓は王氏、鄭州新鄭県（河南省）の人である。至徳二年（757）密県（河南省）大隈山の大慧禅師に投じて修行し、大暦十二年（777）三十歳のとき、嵩山会善寺の嵩律師の下で具足戒を受け、それから最初は戒律の学問に触れ、つぎに楞伽・華嚴・三論等の教学を学んだ（入矢義高編『馬祖の語録』51頁参照）。後に馬祖に参じ、「頓然として筌を忘れ、遊戯三昧を得るに至った」という（東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻8南泉普願章117頁a参照）。馬祖は貞元四年（788）に示寂するので、南泉が馬祖に出逢ったのは、すでに馬祖の晩年であったと思われる。

² 禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注[1993:1-37]はその基礎的訳注研究である。

³ 南泉の思想をめぐる論考としては、原田憲雄[1974]、原田弘道[1986]、沖本克己[1988][1990]、入矢義高[1990]、新井勝竜[1992]、常磐義伸[2011]などがあり、これらは主に南泉の語録に現われた「異類中行」の語と「南泉斬猫」の話をめぐって考察したものである。

⁴ 影響をめぐる論考としては、平野宗浄[1971][1974]、小川太龍[2012]などがある。

⁵ 柳田聖山主編『無著校写宋本古尊宿語要』、禅学叢書之一、中文出版社、1973年影印本。

う思想史的文脈の中で考察してみたい。『南泉語要』の引用は無著道忠手抄宋本『無著校写宋本古尊宿語要』に拠る。

以下、(1) 馬祖禪に対する南泉の批判を見たい。以下、(2) 南泉の馬祖禪に対する克服を検討し、(3) 南泉の馬祖禪に対する継承を示し、(4) 南泉の弟子における南泉禪の展開を考える。

第一節 馬祖禪の批判

一 「即心是仏」への批判

まずは、「即心是仏」という馬祖禪の基本信念に対する南泉の態度を見てみよう。『祖堂集』巻16 南泉和尚章に次のように言う。

江西和尚説「即心即仏」、且は一時間語、是止向外馳求病、空拳黃葉止啼之詞。所以言「不是心、不是仏、不是物」。如今多有人喚心作仏、認智為道、見聞覺知皆云是仏。若如是者、演若達多將頭覓頭、設使認得、亦不是汝本來仏。若言即心即仏、如兔馬有角；若言非心非仏、如牛羊無角。你心若是仏、不用即他；你心若不是仏、亦不用非他。有無相形、如何是道？所以若認心、決定不是仏；若認智、決定不是道。大道無影、真理無對。¹

わが馬大師が「即心是仏」と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、己れの外に仏を求めて奔走する人々の病弊を止めんがための、いわば、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ。だから、馬大師は反対に「不是心、不是仏、不是物」とも説かれたのである。今では多くの人々が「心」を「仏」と看なし、「智」を「道」と看なし、こぞって「見聞覺知」を「仏」と言いなしている。しかし、もしそうなら、演若達多が自分の頭を捜し求めてまわったという話があるが、かりに見つかったところで、それ（「心」「智」「見聞覺知」）は自己本来の仏ではありえまい。「即心是仏」と言えば無いはずのものが有ることになり、「非心非仏」と言えば有るはずのものが無いことになる。汝の心がもし仏なら、ことさら「即仏」と言う必要はないし、もし仏でないのなら、わざわざ「非仏」と言うには及ばない。かく有と無（「即心是仏」と「非心非仏」）とが相俟って現われるような、そのようなものがどうして「道」でありえよう。ゆえに「心」そのものを看さだめたなら、「心」は断じて「仏」ではない。「智」そのものを看さだめたなら、「智」は断じて「智」ではない。大道・真理は全一かつ無分節で、そこにはいかなる形相も対比も無い。²

ここでは南泉は、まず馬祖の言う「即心是仏」をただの一時かぎりの方便にすぎぬとしている。そして「今では多くの人々が〈心〉を〈仏〉と看なし、〈智〉を〈道〉と看なし、こぞって〈見聞覺知〉を〈仏〉と言いなしている」というのは、おそらく馬祖の「即心是仏」「作用即性」の思想の影響を受けた当時の「多くの人々」を指しているが、それに対し南泉は、「かりに見つかったところで、それは自己本来の仏ではありえまい」と批判し

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、705頁。

² 現代語訳の作成にあたり小川隆〔2007:179-180〕を参照した。

ている。なぜならば、「大道・真理は全一かつ無分節で、そこにはいかなる形相も対比も無い」（「大道無影，真理無対」¹）から、それを「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知是仏」等と言いとめることは不可能なのである。以上のことから、南泉の批判が対象としているのは、「即心是仏」や「作用即性」（上の引用文に言う「見聞覚知皆云是仏」）等という馬祖の教説によるさまざまな観念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）なのであり、それに執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」への姿勢であることが読み取れる。

実は南泉のそういった論理自体は珍しいものではないが、馬祖の弟子であった彼が師の教説について直截的に批判を加えていたことは注目すべきである。一方、南泉の批判は直ちに当時の禅僧たちの疑いを引き起こし、その反論を招いた。例えば『南泉語要』に次のような語がある。

兄弟！今時人担仏著肩上行。聞老僧言「心不是仏，智不是道。」便聚頭擬推老僧。無你推处。你若束得虚空作棒，打得老僧著，一任推。²

諸君、いまの世の人は仏を肩に担いで歩いておる。わしが「心は仏ではない、智は道ではない」と言うのを聞くと、すぐに集まってわしを押し倒そうとする。どっこい押し倒しようはないぞ。もし虚空を束ねた棒でもってわしを打ちすえられるものなら、押し倒されてもみよう。³

この「いまの世の人は仏を肩に担いで歩いておる。わしが〈心は仏ではない、智は道ではない〉と言うのを聞くと、すぐに集まってわしを押し倒そうとする」は、おそらく「即心是仏」という馬祖禅の影響を受けた当時の人々が、「心は仏ではない、智は道ではない」という南泉の馬祖禅への批判的主張について懷疑し反論をしようとするものである。同様の疑念を抱いていることは、同じ『南泉語要』の次の問答にさらに明確に看取される。

時僧問：「従上祖師至江西大師皆云『即心是仏，平常心是道』，今和尚云『心不是仏，智不是道』，学人悉生疑惑，請和尚慈悲指示。」師乃抗声答曰：「你若是仏，休更涉疑却問老僧，何処有恁麼傍家疑仏来！老僧且不是仏，亦不曾見祖師。你恁麼道，自覓祖師去。」⁴

その時、僧が問うた、「これまでの祖師方は、江西の馬大師になると皆な『心が仏であり、平常心が道である』と説いておられますのに、和尚はいま『心は仏でない、智は道でない』と言われました。修行者はみないぶかっています。どうか慈悲もお教え下さい。」師は語気を強めて言われた、「おまえがもし仏であるなら、そのうえ疑いを懷いてわしに問うのはやめよ。どこにそのように仏であることを疑うことがあろう。わしは仏ではない。^{ダルマ}祖師にお目にかかったこともない。おまえがそう言

¹ この語は後に「大道無形，真理無対」とも言い換えられ、すなわち大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがないという。

² 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28 池州南泉普願和尚語、589頁a。

³ 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注〔1993：4〕を参照した。

⁴ 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28 池州南泉普願和尚語、589頁a。

うのなら、自分で祖師を探しに行くがよい。」¹

この「即心是仏、平常心是道」は、馬祖禪を代表する句であるが、これに対し南泉は、「心不是仏、智不是道」と反転させ批判的に述べている。そして修行者たちは南泉のそういった批判的言説に疑念を抱いているのである。ここに注目したいのは、先にも述べたように、南泉の馬祖禪批判が対象としているのは言葉によるさまざまな観念に対する執着（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）である。この点については、上の引用文に続き、次のような長い問答がある。

曰：「和尚恁麼道，教学人如何扶持得？」師曰：「你急手托虚空著！」曰：「虚空無動相，云何托？」師云：「你言無動相，早是動也。虚空何曾解道我無動相？此皆是你情見。」曰：「虚空無動相，尚是情見，前遣某甲托何物？」師曰：「你既知不応言托，擬何處扶持他？」曰：「即心是仏既不得，是心作仏否？」師曰：「是心是仏，是心作仏，情計所有，斯皆想成。仏是智人，心是采集主，皆對物時，他便妙用。大徳！莫認心認仏。設認得是境，被他喚作所知愚。」²

僧、「そのようにおっしゃって、私は何を支えに自立すればよいのですか」。師、「〔自立できぬなら〕急ぎ虚空を支えにしろ」。僧、「虚空には変動の相さえありませんのに、どう支えにするのですか」。師、「変動の相がないと思うことが、既に変動したことなのだ、虚空がどうして『私には変動の相はない』などと言えようか。それはおまえの観念にすぎぬ」。僧、「虚空には変動の相がないと言うのでさえ私の観念にすぎないのでしたら、何を支えにさせようとなさったのですか」。師、「支えにすると言ってはならぬと分かったのに、どこでそれを支えにするつもりか」。僧、「〈心が仏である〉というのが駄目なら、〈心を仏にする〉のでしたらよいのですか」。師、「〈心が仏である〉も〈心を仏にする〉も常識的思考の産物であって、妄想してできたものに過ぎぬ。仏は智慧の人であり、心は外物を収集する張本人であって、物に相対したときにはすばらしい作用をするが、心や仏をそれと認めてはならぬ。認識したものも対象化された心象にすぎぬ。それに所知愚と呼ばれよう」。³

ここで問題になっているのは、「是心是仏」や「是心作仏」の観念化とそれに対する執着であり、南泉はそれを「それはおまえの観念にすぎぬ」（「此皆是你情見」）、「〈心が仏である〉も〈心を仏にする〉も常識的思考の産物であって、妄想してできたものに過ぎぬ」と言っている。つまりこの「情見」や「情計」（言葉によるさまざまな観念や分別）こそが南泉の「即心是仏」批判の対象であると考えられる。

二 「作用即性」への批判——「大道」と「見聞覚知」の区別——

¹ 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注〔1993：11-12〕を参照した。

² 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b-2頁a、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28池州南泉普願和尚語、589頁a-b。

³ 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注〔1993：12〕を参照した。

つぎに、南泉の「作用即性」説への批判を考えよう。『南泉語要』に示される「作用即性」説への批判は以下のような語である（重要な部分に下線をつけた）。

（一）大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知。……僧問：「大道不屬見聞覺知，未審如何契會？」師云：「須會冥契自通，亦云了因，非從見聞覺知有。見知屬緣，對物始有，者箇靈妙不可思議，不是有對。」（『無著校写宋本古尊宿語要』6 頁 a-b）

大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがない。ゆえにそれらは見聞覺知に属するものではない。……ある僧が問うた、「大道は見聞覺知に属するものではないなら、一体いかにして感得されるのでしょうか。」師、「個々の人それぞれがみづから感得するしかないものであり、また了因とも言うのであって、見聞覺知によるものではない。見たり認識したりするその働きは因縁に属し、外境に触れて始めて起こるが、この靈妙（大道）そのものは想像を超え、絶待であって、対応するものがないのだ」。

「大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知」は、「大道」と「見聞覺知」とをはっきりと区別している。そして大道そのものを感得するのは、「了因」によるのであって、「見聞覺知」するものではないと南泉は言う。

（二）先祖雖説即心即仏，是一時間語，空拳黃葉止啼之説。如今多有人喚心作仏，喚智為道，見聞覺知皆是道。若如是會者，何如演若達多迷頭認影？設使認得，亦不是汝本來頭。（『無著校写宋本古尊宿語要』7 頁 a）

わが馬大師が「即心是仏」と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ。今では多くの人々が「心」を「仏」と看なし、「智」を「道」と看なし、こぞって「見聞覺知」が「道」だと言いなしている。しかし、もしそのように考えているなら、演若達多が自分の頭を捜し求めてまわったことと同じではなかろうか。かりに見つかったところで、それ（見聞覺知）は自己本来の仏ではありえまい。

彼はここで、人々が見聞覺知を仏と言いなし、かりに見つかったところで、それは決して自己本来の仏ではありえないと述べている。

（三）寧作心師，不師於心。心如工伎兒，意如和伎者。故云心智俱不是道，見聞覺知皆屬因縁而有，皆是炤物而有。不可常炤，所以心智俱不是道。（『無著校写宋本古尊宿語要』7 頁 b）

自らが心の師となっておればよい、自らの心を師としてはならぬ。心は俳優で、意は道化なのだ。だから、心も智も道ではない、見聞覺知するものはすべて因縁によるのであり、これらはすべて外境に触れて働いているものである。〔見聞覺知は〕常に〔外境に触れて〕働くことはできないから、心も智もともに道ではないのである。

ここでは、上掲（一）と同じく、「見聞覺知」するものは「因縁」によって働いているのであるから、それが道そのものではないと述べている。この種の説法はほかにも『南泉語要』に以下のように見えている。

(四) 大道無明，未曾有暗，非三界攝，非去來今。……且「法身無為，不墮諸數」。法無動搖，不依六塵。故經云：「仏性は常，心は無常。」所以智不是道，心不是仏。如今且莫喚心作仏，莫作見聞覺知會。者箇物且本來無許多名字。(『無著校写宋本古尊宿語要』 9a)

大道には明白なものでもなく、暗黒とするものでもなく、三界に包摂されず、三世におさまらず、過去でも未来でも現在でもない。……「法身は無為で、諸数に落ちない」。法は動かず、六塵に依るものでもない。そこで『涅槃經』に言う、「仏性は常、心は無常である」。だから、智は道でない、心は仏でないと言うのだ。いま「心」を「仏」と呼んではならぬ。〔これを〕見聞覺知によって感得しようとしてはならぬ。このものはそもそもあれやこれやの名がないのである。

(五) 若是者箇，不是拘繫底物。所以潛通密理，無人覺知，不是見聞覺知。(『無著校写宋本古尊宿語要』 11a)

もしこのものについて言うなら、決して人を束縛するものではない。だから、ひそやかに仏法の真義を明らめ、人知れず潜行するしかないのであって、見聞覺知するものではない。

(六) 仏出世來，只教會道，不為別事。祖祖相傳，直至江西老宿，亦只教人會者箇道。……如今有人將鑑覺知解者是道，皆前境所引，隨他生死流，何曾得自由？若作此見解，實未有自由分。(『無著校写宋本古尊宿語要』 12b-13a)

仏がこの世に現われたのは、ただ人に道を分からせるためであって、他のためではない。祖祖が相い伝え、馬祖に至るまで、ただ道を明確に体得させようとしたのである。……今では人々は知覺知解の働きが道だと看なしているが、みな目の前の対象に引きまわされ、生死輪廻に随順していて、そんなことで自由を得ることができるだろうか。もしそのように考えているなら、それは本当に自由を得てはいないのである。

以上をまとめるならば次のようになる。①大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがない。ゆえにそれらは見聞覺知に属するものではない。大道は名づけられないから、それを心・智・見聞覺知と言ってはならない。②大道そのものを感得するのは、「了因」によるのであって、「見聞覺知」するもの（すなわち「縁因」或いは「生因」）ではない（後述）。③南泉は馬祖のことば「不是心，不是仏，不是物」という語を紹介し、その立場から「即心是仏」や「作用即性」説を批判した。また馬祖に対する南泉の態度は、「わが馬大師が〈即心是仏〉と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ」というものであった。④したがって仏教の教えの核心は、祖祖が相い伝え、馬祖に至るまで、ただ「道」を明確に体得させることである。

こういった南泉の語は師の馬祖の「作用即性」（見聞覺知の作用をそのまま肯定する）説とは異なっている。したがって、以下において筆者は、まず南泉がこのように「作用即性」説批判の立場に立つにいたった根拠はなにかを確認したうえで、南泉の禅思想を考えたい。

三 「作用即性」説批判の理論的根拠

「大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知」は南泉が説法でよく使っていた。「大道は見聞覺知できないものであるから、見聞覺知は大道を求めることではない」と説くのは『維摩經』不思議品である。

法不可見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。法名無為，若行有為，是求有為，非求法也。¹

法は見られたり、聞かれたり、知覺されたり、認識されたりすることのないものである。もし見たり、聞いたり、知覺したり、認識したりすることに向かって行動すれば、それは見たり、聞いたり、知覺したり、認識したりするものであって、法を求めているのではない。法は無為なるものであって、もし有為に向かって行動すれば、それは有為を求めているのであって、法を求めているのではない。

また、先に引いた『南泉語要』に「故經云：『仏性は常，心は無常。』所以智不是道，心不是仏，如今且莫喚心作仏，莫作見聞覺知会」というのは、周知のように『大般涅槃經』に基づく。

善男子！心非仏性。何以故？心は無常，仏性は常故。²

善男子、心は仏性ではない。なぜかという、心は無常、仏性は常であるからだ。

馬祖によれば、「心」と「性」の差異が解消され、見聞覺知するものがそのまま仏性であるとするのであるが、南泉はそれとは異なり、『維摩經』と『大般涅槃經』とに基づき、大道と見聞覺知の働き、心と性を区別して用いた。大道そのものをどのように感得するかは禪宗の最も中心的な課題であるが、南泉は『大般涅槃經』に説く「二種因」を使って次のように言う。

僧問：「大道不屬見聞覺知，未審如何契会？」師云：「須会冥契自通，亦云了因，非從見聞覺知有。見知属縁，対物始有，者箇靈妙不可思議，不是有対。……畢竟無依自在人，亦云本果，不從生因之所生。文殊云：『惟從了因之所了，不從生因之所生。』」（『無著校写宋本古尊宿語要』6b）

ある僧が問うた、「大道は見聞覺知に属するのではないなら、一体いかにして感得されるのでしょうか」。師、「個々の人それぞれがみずから感得するしかないものであり、また了因とも言うのであって、見聞覺知の作用によるものではない。見たり認識したりするその働きは因縁に属し、外境に触れて始めて起こるが、この靈妙（大道）そのものは想像を超え、対応するものがないのだ。……結局、無依かつ自在なる人は、また本果とも言うのであるが、それは生因によって生れたものではない。文殊が『ただ了因によって悟ったのであって、生因によって生れたものではない』と言ったとおりである。

ここに言う「生因」と「了因」は『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」に次の如く説かれる。

善男子！一切諸法悉無有我，而此涅槃真實有我。以是義故，涅槃無因，而体是果。是

¹ 『維摩經』卷中、『大正藏』14・546a。

² 『大般涅槃經』（北本）卷28、『大正藏』12・533a。

因非果，名爲仏性。非因生故，是因非果。非沙門果，故名非果。何故名因？以了因故。善男子！因有二種：一者生因，二者了因。能生法者，是名生因；了能了物，故名了因。煩惱諸結，是名生因。衆生父母，是名了因。如穀子等，是名生因。地・水・糞等，是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂仏性阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂六波羅蜜仏性。復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提。復有生因，所謂信心六波羅蜜。¹

善男子よ、世間のあらゆる事象には実体はないが、この妙寂の境地は事実であり、実在するものである。この意味で妙寂には原因がないが、それ自身は結果である。また原因であって結果でないもの、すなわちそれが仏性である。仏性は原因なくして生ずるのであるから、因果というなら、仏性は因そのものであって、果ではない。沙門が修行して得た結果としての悟りなのではない。だから「果でない」と名づける。ではなぜ仏性を原因というのだろうか。それは顕現の因であるからである。善男子よ、ところで原因に二種がある。一は「生因」、二は「了因」である。ものを生ずる原因を「生因」（生起の因）といい、明かりがまわりの物をはっきりと現わすのを「了因」（顕現の因）という。種々の煩惱は生起の因であり、母や父は顕現の因である。穀物の種子は生起の因であり、地・水・糞などは顕現の因である。また、求道者が実践する六種の修行（六波羅蜜多）は、ブッダのさとりに対しては生起の因であり、仏性はブッダのさとりに対しては顕現の因である。六種の修行は仏性に対しては顕現の因である。また、あらゆる煩惱を果敢に壊滅する三昧はブッダのさとりに対しては生起の因である。また、八つの正道はブッダのさとりに対しては顕現の因である。信心は六種の修行に対しては生起の因である。²

ただし、南泉はこのように複雑な説きかたはせず、ただ大道を感得するのが「了因」によるのであって、「生因」によるものではないと言う。見聞覚知するものは因縁に属するのであるから、大道はけっして見聞覚知するものではないと言うのである。

第二節 馬祖禪の克服

このように南泉は大道の体験を重視すると同時に、大道は見聞覚知によっては得られないものであると言う。しかし人間は見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできない。南泉は「即心是仏」「作用即性」説を批判する際に、この問題を克服しなければならなかった。例えば『祖堂集』巻16 南泉和尚章に次のような語がある。

師每上堂云：「近日禪師太多生！覓一个痴鈍底不可得。阿你諸人，莫錯用心！欲躰此事，直須向仏未出世已前，都無一切名字，密用潛通，無人覺知，与摩時躰得，方有小分相應。……又如五祖大師下，有五百九十九人尽会仏法，唯有盧行者一人不会仏法，他只会道。直至諸仏出世来，只教人会道，不為別事。……阿你今時尽説：『我修行作仏』，且作摩生修行？但識取無量劫来不變異性，是真修行。」³

師は上堂するたびにいつも言っていた、「近ごろは禪師がやたらに多すぎる。痴鈍

¹ 『大般涅槃經』（北本）巻28、『大正藏』12・530a。

² 現代語訳の作成にあたり田上太秀〔1997：310-311〕を参照した。

³ 中華書局版『祖堂集』下冊、704-705頁。

の者を捜し出そうにも、ひとりだに見つからぬ。きみたちは考えちがいをしてはならぬ。このことを体得しようとするなら、仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、人知れずひそやかに潜行し、そのように体得してこそ、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。……また五祖弘忍大師の門下には五百九十九人の弟子がいて、みな〈仏法〉をわきまえていたが、盧行者ひとりだけ〈仏法〉がわからなかった。かれはただ道がわかっていただけだ。たとい諸仏がこの世に現れても説法する目的は、他でもない、ただひとびとに道を会得させるためであつた。……きみたちはみな『わたしは修行して仏となるのだ』と言うが、さて、どう修行しようというのか？ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である」。¹

南泉はここで、「仏法」と「道」を区別し、また例を挙げて、五祖弘忍大師の六百人の門下では、五百九十九人までがすべて「仏法」を会得しており、盧行者（のちの六祖慧能）ただ一人が「仏法」を会得しておらず、かれはただ「道」を会得していただけであり、また諸仏が世に現われたところで、することはただひとつ、人に「道」を会得せしむるのみだ、と述べている。では、「道」そのものはいかにしてわがものとして会得されるのか。この点が南泉禅の思想の核心というべきである。

そもそも「道」とは、言葉で表現することも人に伝えることもできず、ひとりひとりがみずから体得するしかないものである（「須会冥契自通」66 頁）が、「このこと〔即ち大道〕を体得しようとするなら、仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、人知れずひそやかに潜行し、そのように体得してこそ、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる」、「ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である」（「但識取無量劫来不變異性，是真修行」69 頁）と言っている。「道」には形もなく名もないから、それを言葉で「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知皆是道」等と言いとめることは不可である。すなわち言葉によるさまざまな仏教の觀念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）に執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」説への姿勢である。

「大道」の体験とは「仏」に依存せぬ孤独な修行のことである（「仏不会道，我自修行」『無著校写宋本古尊宿語要』7 頁 a）。このような考え方は、『南泉語要』の「示衆」中にほかにも見られる。その例を二つ挙げる。

「……空劫之時，無一切名字。仏纔出世来，便有名字，所以取相。」師又云：「只為今時執著文字，限量不等大道，一切實無凡聖。若有名字，皆属限量。……今時尽擬將心体会大道。道若与麼学，直至弥勒仏出世，還須発心始得。有什麼自由分？只如五祖会下四百九十九人尽会仏法，惟有盧行者一人不会仏法，只会道，不会別事。」（『無著校写宋本古尊宿語要』9b-10a）

「……世界が壊滅して空漠とした時、一切の名辞がないが、仏が世に現われた後、様々な名辞があり、そこで姿かたちを弁別する」。師はまた言う、「ただいまは名辞に執われるために、限量は大道と同様ではなく、あらゆるものには凡や聖がない。もし名辞が有るなら、それはすべて限量に属するものである。……今では〔多くの人々が〕〈心〉によって〈大道〉を感得しようとしている。もし道をこのように学ぶなら、弥勒仏がこの世に現われるに至っても、またあらためて発心しなくてはならぬ。そんなことでは自由を得られはしない。あの五祖弘忍大師の門下の五百九十九人はみな仏法がわかっていたが、盧行者ひとり仏法がわからなかった。かれはた

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次訳注稿『趙州録』〔三〕在南泉（未刊）を参照した。

だ道がわかっていただけで、他のことはわからなかった」。

如今学人直須会取仏未出世時，都無名字，密意潛通，無人覚知，喚作道人。仏出世權説三乗五性，他不是三乗五性人。從那邊行履，他是自由人。会取今有本有，不從仏聞與他為縁。如今直須截断兩頭句，透那邊，不被凡聖拘繫。心如枯木，始有少許相應。引經説義，皆是與他分疎。向他屋裏作活計，終無自由分。（『無著校写宋本古尊宿語要』12a）

いまの学人は仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界で、人知れずひそやかに潛行しなければならぬ。〔そのように体得してこそ〕道人と呼ばれる。仏は世に出て、方便として三乗五性を説いたが、かれは三乗五性の人ではない。かれは那邊の世界に生きていて、自由人なのだ。それは本来有るものが今も有るのだから、仏に依存してかれの因縁としてはならぬ。いまはその相対的二元の分別を打破し、那邊の世界を突き抜け、凡や聖に執われない。心が枯れた木のように、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。〔そのうえ更に〕経典を引いて様々な観念を説くのは、すべてがそれと逸れていく。教学のくだらない言葉や観念に向かってなりわいを求めるのは、自由を得てはいないのである。

つまり大道の体験は、まず仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、すなわち「太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識る」ことが必要である。言い換えれば、大道の体験は、言葉とそれによる様々な観念や分別に対する執着を解消する必要がある。これが南泉の馬祖禪に対する克服である。

第三節 馬祖禪の継承

南泉は上掲の言葉およびそれによる観念への執着を解消しようとする一方で、理念としての一切の名辞のない世界（すなわち「大道」「無量劫来不變異性」）にとどまるのでもなかった。南泉はまたこうも繰り返す言う、

曰：「和尚所説修行，迢然与大乘別，未審如何？」師曰：「不管他別不別，兼不曾学来。若論看教，自有經論座主。他教家实大可畏，你且不如聴去好。」曰：「究竟令学人作麼生会？」師曰：「如汝所問，元只在因縁辺。看你且不奈何，縁是認得六門頭事。你但会仏那邊却来，我与你商量。」（『無著校写宋本古尊宿語要』4a）

僧、「和尚の説かれる修行は、大乘の教えとはてんで大違いです。一体どういうことですか」。師、「違うか違わぬかなど問題ではない。それに、これは学んで得たものではないのだ。〔そんなにわしの説の違いが気になるのなら〕経論の学問のことならちゃんと経論の専門家がいることだし、教学者というの大したお偉さんだから、君もひとつ聴聞に行ってみるがよかろう」。僧、「とどのつまり私はどう会得すればよいのでしょうか」。師、「君の問題意識は、初めから常識的な因縁の枠組みのところにはしかない。見たところ君がどうにもならぬのは、六根の働きを通して得たものをそれと見てしまっているからだ。もし君が仏の次元のことを会得して出直して来た

ら、話し合ってやろう」。¹

所以那邊会了，却来者邊行履，始得自由分。（『無著校写宋本古尊宿語要』10b）

ゆえにあちらに那邊で会得し、こちらに者邊（日常の中）に出直して来て行履せよ。そうして始めて自由を得ることができる。

如世界未成時，洞然空廓，無仏名，無衆生名，始有少分相應。直向那邊会了，却来者裏行履。（『無著校写宋本古尊宿語要』11b）

世界がまだ生じていない空漠とした時、仏という名も衆生という名もない、そのときこそ始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。直ちにあちらで得し、こちらに者裏（日常の中）に戻って行履せよ。

「あちらに那邊で会得し、こちらに者邊に出直して来て行履せよ」という。「那邊」は「大道」「無量劫来不變異性」、「こちら」「者裏」は日常の見聞覚知と対応する。つまり「那邊」において体得し、つぎに「者邊」に戻るという段階的な言い方をしているが、得道も回帰も日常の中であり、見聞覚知から離れるものではないのである。そこで結局は次の問答のようになる。

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：「道不属知不知。知是妄覺，不知は無記。若也真達不擬之道，猶如太虚，廓然蕩豁。豈可是非？」師於是頓領玄機，心如朗月。」（『祖堂集』卷18 趙州和尚章）²

趙州は「南泉和尚に」問うた、「道とは何でありましょうか」。南泉、「平常心が道だ」。師、「それを目標にしてよいものでしょうか」。南泉、「目標にしたとたんに逸れる」。師、「目標にしないなら、それが道だとはわからぬのではありませんか」。南泉、「道はわかるわからぬに関わらぬ。わかるとは妄念による錯覚であり、わからぬとは昏暗である。真に疑うことなき道に達したなら、その心は大空のようにカラリと澄んで礙げがない。むやみに議論すべきものではない」。師は聞いて玄旨を頓悟し、たちまち満月のごとき澄明な心となった。³

この「平常心が道だ」という説は、一般に「平常無事」と称され、馬祖禪の基本思想ともなっている。この説の背後にも、馬祖が提示した「日常の見聞覚知のはたらきこそが仏性である」という考えかたがあり、すなわち「作用即性」という馬祖の悟道論に基づくのである。

第四節 南泉の弟子における南泉禪の展開

——「大道」から「主人公」へ——

¹ 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注[1993:24]を参照した。

² 中華書局版『祖堂集』下冊、784頁。

³ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次訳注稿『趙州録』[一] 在南泉①（未刊）を参照した。

このように、南泉の禅思想の特徴は言葉・観念・見聞覚知の作用を超えた仏以前の「大道」の探究という問題意識にある。それは当時存在した「見聞覚知の作用」と「仏性」とを単純安易に等置する弊害を克服するためであり、必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に否定するわけではない。このような観点は南泉の弟子、趙州從諗や長沙景岑などに受け継がれていった。以下、主に南泉の弟子、趙州從諗と長沙景岑に表われた「主人公」の考え方を、南泉の主張した「ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である」（すなわち「大道」の体験）という思想の展開として考えてみたい。

一 趙州從諗

まず趙州從諗の場合であるが、彼は次のように説いている。

未有世間時，早有此性。世界壞時，此性不壞。從一見老僧後，更不是別人。只是一箇主人公。這箇更用向外覓物作什麼！正恁麼時，莫轉頭換腦。若轉頭換腦，即失却去也。時有僧問：「承師有言：『世界壞時，此性不壞。』如何是此性？」師曰：「四大五陰。」僧曰：「此猶是壞底。如何是此性？」師曰：「四大五陰。」（『景德伝灯録』卷 28 趙州和尚語）¹

まだ世間がないとき、すでにこの〔仏〕性はあった。世界が壊れる時も、この〔仏〕性は壊れない。ひとたびわしに相見してから後は、おまえたちはまったく別人ではない。ひとりの主人公にほかならぬ。これを、その上、外に向って求めてどうするのだ。まさにこのようなとき、頭を転じ面を換えてはならぬ。〔そんなことをすると〕すぐにそれは失われてしまうぞ。その時、ひとりの僧が尋ねた、「師は世界が壊れる時もこの性は壊れないと説いておられるそうですが、その性とは何でしょうか。」師、「四大と五陰だ。」僧、「それはまだ壊れるものです。この性とは、何でしょうか。」師、「四大と五陰だ」。

この「未有世間時，早有此性。世界壞時，此性不壞」とある「性」は、まさに上掲『南泉語要』に説く「但識取無量劫来不變異性」の「性」と同じものである。ここでは趙州は、またそれを「只だ是れ一個の主人公のみ」と表している。ただし、この「性」あるいは「主人公」とは他でもない、この「四大五陰」であると趙州は言う。このような考え方は、後述するように臨済の「随处作主」説と類似しており（第七章参照）、これは馬祖禅の再検討という晩唐時代における思想史的動向の一つとして考えてよい。

二 長沙景岑

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』卷 28、592 頁 a-b。

また、「主人公」について、趙州と同じ南泉門下の長沙景岑の機縁の語にも次のような問答が見える。

有客来謁。師召曰：「尚書。」其人応諾。師曰：「不是尚書本命。」対曰：「不可離却即今祇対別有第二主人。」師曰：「喚尚書作至尊，得麼？」彼云：「恁麼総不祇対時，莫是弟子主人否？」師曰：「非但祇対与不祇対時，無始劫来是箇生死根本。」有偈曰：「学道之人不識真，只為從來認識神。無始劫来生死本，痴人喚作本来身。」（『景德伝灯録』卷10 長沙景岑章）¹

ある在俗の高官が、長沙のもとを来訪した。そこで長沙は、だしぬけに呼びかける、「尚書どの」。尚書はハイと応える。長沙、「それは尚書どのの“本命”ではございませぬ」。(尚書)、「しかし、現にこうして応答（祇対）するものを差し置いて、ほかにもう一人の主人公など存在するはずがありますまい」。長沙、「しからば、尚書どのを皇帝陛下（「至尊」）とお呼びしてもよろしいか」。尚書、「ということはつまり、まったく応えぬ処が、私めの真の主人公だというわけですね」。長沙、「いや、応える応えないの場合に限らず——あなたが言っておられるものはみな——無始劫以来の生死輪廻のもとに過ぎぬです」。そして長沙は次のような偈を述べた。「道を学ぶ者たちが“真”を見知らぬのは、ひとえに“識神”をそれと看なすから。無始劫以来の生死のもと、それを愚か者たちは“本来身”と呼びなしている」。²

ここで長沙は、「祇対」するものは「主人公」ではないと述べている。このような考え方は、さきに述べた南泉の言う「大道はけっして見聞覚知するものではない」と一致する。上の引用文において長沙は、尚書が安易に自らの働きをそのまま肯定することを批判している。また最後の偈頌に「学道之人不識真，只為從來認識神。無始劫来生死本，痴人喚作本来身」とあるのは、真実でないものを真実と誤認してはならぬと言っており、これはまさに南泉の「見聞覚知するものではない」「大道」(=「真」)の探究にあたると見られる。ただし、長沙は南泉・趙州と同じく、必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではない。例えば、同じ『景德伝灯録』卷10 長沙景岑章に次のような問答がある。

僧問：「如何是文殊？」師云：「牆壁瓦礫是。」又問：「如何是觀音？」師云：「音声語言是。」又問：「如何是普賢？」師云：「衆生心是。」又問：「如何是仏？」師云：「衆生色身是。」³

僧が問うた、「文殊とはどういうものでしょうか」。長沙、「牆壁瓦礫がそれだ」。僧、「觀音とはどういうものでしょうか」。長沙、「音声言語するものがそれだ」。僧、「普賢とはどういうものでしょうか」。長沙、「衆生心がそれだ」。僧、「仏とはどういうものでしょうか」。師、「衆生の肉身がそれだ」。

¹ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、148 頁 a。

² 小川隆 [2007 : 141-143]。

³ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、150 頁 b。

問：「有人問和尚，即隨因緣答；惣無人問，和尚如何？」師曰：「困即睡，健即起。」
云：「教学人向什麼處會？」師曰：「夏天赤𦰩𦰩，冬寒須得被。」¹

ある僧が問うた、「人が問うことがあれば、和尚さんはその因縁に随って答えますが、もし人が問うことがない時、和尚はいかがでしょうか」。長沙、「疲れたら眠り、健やかになれば起きる」。僧、「いったい私はどこに会得したらよろしいでしょうか」。長沙、「夏には真っ裸、冬には掛け布団を被せなくてはならない」。

これらの問答のめざすところは馬祖の「作用即性」説と一致する。長沙は師の南泉と同じ立場で、当時の叢林で無反省に現実をそのまま肯定する思想（即ち「作用即性」説）を受け入れることに対しては特に注意を払い、また馬祖の「作用即性」説が安易に模倣されること（尚書の場合）を拒否していた。さらに、理念としての「大道」「真」にとどまるのではなく、上の引用文に示したように「僧、〈観音とはどういうものでしょうか〉。長沙、〈音声言語するものがそれだ〉。僧、〈普賢とはどういうものでしょうか〉。長沙、〈衆生心がそれだ〉云々」という。また「疲れたら眠り、健やかになれば起きる」などの馬祖禅の基本思想に基づき、日常の中に回帰することにあり、見聞覚知の働きから離れるものではないのである。そこで結局は次の問答のようになる。

僧問：「如何是平常心？」師云：「要眠即眠，要坐即坐。」僧云：「学人不会。」師云：「熱即取涼，寒即向火。」²

僧が問うた、「平常心とはどういうものでしょうか」。長沙、「眠ろうと思えば眠り、坐ろうと思えば坐る」。僧、「私にはわかりません」。長沙、「暑ければ団扇であおぎ、寒ければ火にあたる」。

ここに「眠ろうと思えば眠り、坐ろうと思えば坐る」、「暑ければ団扇であおぎ、寒ければ火にあたる」というのは、先に何度も示したように、次のような馬祖の教説にもとづく（いずれもすでに 25-26 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

（一）一切の衆生は永遠の昔よりこのかた、法性三昧より出ることなく、常に法性三昧の中にあつて服を着たり、飯を食ったり、おしゃべりしたりしている。〔即ち衆生の〕六根の運用はたらきやあらゆる行為が全て法性である。

（二）今こうして歩いたり止まったり坐ったり寝たりして、情況に応じての対しかた、それら全てが道なのだ。

第五節 小結

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻 10、151 頁 b。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻 10、149 頁 b。

以上、南泉における馬祖禪への批判と克服及び継承に対する考察を通して、馬祖門下から早くも馬祖禪流行の弊害に対する反省の動きが起こり、その一方でそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖は、仏性はわが心にあり（すなわち「即心是仏」）、そしていま・この日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい、とした。

一方、馬祖の弟子南泉は基本的に馬祖禪の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼は無反省に現実を肯定する思想を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖の教説の觀念化あるいは教条化に危惧を抱いていた。これを克服するために、南泉の禅思想の特徴は言葉・觀念・見聞覚知の作用を超えた仏以前の「大道」の探究という問題意識にある。それは必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないのではなく、当時存在した「見聞覚知の作用」と「仏性」とを単純安易に等置する弊害を反省・克服しようとした動きとして把握すべきである。そもそも「大道」には形もなく名もないのであるから、それを言葉で「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知皆是道」等と言いとめることは不可能であるという。すなわち言葉によるさまざまな仏教の觀念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）に執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」説への態度である。「大道」の体験とは「仏」に依存せぬ孤独な修行のことである（「仏不会道，我自修行」『無著校写宋本古尊宿語要』7頁a）。このような観点は南泉の弟子長沙景岑や趙州從諗などに受け継がれていった。特に彼らが南泉の主張した「但識取無量劫來不變異性，是真修行」（ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である）という本来性の主張から「主人公」という考え方へと展開していったが、「大道」の探求であれ、「主人公」の考え方であれ、馬祖禪流行の弊害をめぐる中晩唐期の問題意識には共通するものがあり、それは馬祖の提示した「作用即性」という悟道論の基調思想を継承し展開してゆく一方で、日常の見聞覚知の働きにおける真実でないものを真実と誤認することをいかにして避けるかが新たな課題となった。

「作用即性」をめぐる問題は宋代に至ってもやはり重要な関心事であった。例えば『南泉語要』の末尾につぎのような円悟の「題詞」が見える。

王老師真体道者也。所言皆透脱，無毫髮知見解路，只貴人離見聞覚知，自透本來底，方得自由。若著法・報・化，便是依他，無自由分。是故發明盧行者不会仏法，只是体道，所以得衣鉢。此皆過量人行履處，千万人中難得一箇半箇。真藥石諦當，直貴無事行履處也。（『無著校写宋本古尊宿語要』15a）

王老師（南泉）は真に道を体得するものである。南泉の言うところはすべてが透脱自在であり、髪一すじばかりの知見解会の心でもなく、ただ見聞覚知を離れることが大切なのだ。自らが〔太古の昔より変らぬ本性の〕本来性を突き抜け、これこそが始めて自由を得ることができる。もし法身・報身・化身に執着すれば、それはただ仏を外に求めるだけであって、自由を得てはいないのである。そこで盧行者（六祖慧能）は仏法がわからず、ただ道を体得していただけであるから、五祖弘忍の衣鉢を得られたのである。これらは過量人の営為であり、千万人のうちにそれを得るものは極めて少ない。悟りに導く方便に当ってはそれがよい。ただ無事の平常心が大切である。

これは円悟の南泉禪の再発見を意味するが、ここで円悟は南泉の禪を高く評価し、「見聞覚知」するものを離れて「道」を悟って始めて自由を得るという。じつは円悟の語録に

も仏法の真実を言う時、「見聞覚知」の作用を超えようとするが見られる。唐から宋に至る禪の思想的展開を解明するための重要なテーマとして、馬祖禪の再検討の動きの比較研究があり、本章で取り上げた南泉の禪思想の検討はその研究の一環となっている。

第五章 百丈懷海の禅思想

——馬祖禅の継承と展開 第三——

馬祖禅を継承・展開した重要な人物の第三として、本章では百丈懷海（749-814）¹の禅思想を分析する。これによって、臨済禅の思想史的背景の一端が明らかになると考えられる。

さきにも述べたように、馬祖道一（709-788）を鼻祖とする洪州宗は、中唐時期の八世紀後半から中国仏教の関心が教学仏教から実践仏教へと推移してゆくという背景のもとで、馬祖およびその門下の多彩な活動により、新興勢力として唐代仏教の舞台に登場し、その歩みは大きく展開し、遂には中唐禅宗教団の主流となった。特に馬祖が提示した禅の思想は画期的な革新として広く僧俗に衝撃を与えるとともに、唐代禅の基調を定め、禅そのものの性格を決定づけた。瀉山靈祐（771-853）によれば、馬祖は八十四人の善知識を打ち出したと言われ、宋初に編集された『景德伝灯録』（1009）は百三十八人もの弟子の名を列している。彼らが中国全土に向かって教線を拡大し、またそれぞれが弟子を育成した。

百丈は馬祖門下において、初期の頃は重要な位置になかったが²、その後、彼の弟子たちの活躍によって百丈の評価が高まった。例えば『景德伝灯録』巻9には百丈の法嗣として三十人が記録されており、うち語録または機縁の語のあるものが十四人である。このうち東巖道曠・清田和尚・大于和尚ら三人の活動地は未詳であるが、そのほか二十七人の主な活動地は確認できる。便宜上、彼らの主な活動地を次のように示しておく³。

百丈懷海の法嗣		
	法名	主要活動地
1	瀉山靈祐	潭州大瀉山（今湖南長沙）
2	石霜性空	潭州石霜山（今湖南長沙）
3	黄檗希運	洪州黄檗山（今江西宜春）
4	五峯常観	筠州五峯山（今江西宜春）
5	龍雲台	江西龍雲（今江西九江）
6	東山	洪州（今江西南昌）
7	涅槃	百丈山（今江西奉新）
8	無畏	高安（今江西宜春）

¹ 百丈懷海の伝記資料としては、陳詡の撰になる「唐洪州百丈山故懷海禅師塔銘」（818年建立、『全唐文』巻446所収）が第一資料で、『宋高僧伝』巻十、『祖堂集』巻14、『景德伝灯録』巻6がそれを補うものである。

² 例えば、権徳輿（759-818）が撰した「唐故洪州開元寺石門道一禅師塔銘並序」（791）には、「沙門恵海・智蔵・鎬英・志賢・智通・道悟・懷暉・惟寛・智広・崇泰・恵雲等」（入矢義高編『馬祖の語録』213頁）とあって、その中に懷海の名は見出せない。

³ 表の作成にあたり呉洲〔2012：21-23〕を参照した。

9	梵雲	洪州九仙山（今江西宜春）
10	天性	筠州包山（今江西宜春）
11	藏術	洪州遼山（今江西南昌）
12	操	廬山（今江西九江）
13	慈山寰中	杭州大慈山（今浙江杭州）
14	平田普岸	天台山（今浙江台州） 安陸壽山院（今湖北孝感安陸）
15	契真	越州禹跡寺（今浙江紹興）
16	彼岸	明州大梅山（今浙江寧波）
17	大安	潭州大瀉山（今湖南長沙） 福州西禪院（今福建福州）
18	神贊	古靈山（今福州大帽山）
19	和安通	広州和安寺（今広州）
20	鑒深	循州羅浮山（今広東惠州）
21	道方	升州祇闍山（今江蘇南京）
22	昭一	揚州慧照寺（今江蘇揚州）
23	道	洛京衛國（今河南洛陽）
24	万歳和尚	鎮州（今河北石家荘）
25	素	邢州（今河北邢台）
26	吉本	唐州大乘山（今河南南陽）
27	慧深	小乗山（同上）

百丈の禅は馬祖を承けて独自に展開し、特に彼の禅的論理が注目される。また百丈の禅は後の臨済禅と多くの共通点が見られ、さらに初期の頃、曹洞宗の源流となる薬山系における雲巖の禅に大きな影響を与え、宋代になると百丈が禅院の清規の開創者と目され、および宋代の臨済宗で「四家」（馬祖—百丈—黄檗—臨済）の伝統が固められたことにより、臨済宗の源流となる馬祖の後継としての百丈の評価が更に高まった。百丈研究についてはこれまで多くの論考が見られるが、馬祖禅の再検討という思想史的視点からの解明はいまだ十分に論じられていなかった¹。

馬祖禅の思想展開を考えると、特に百丈の思想を検討することはその重要な一環である。逆に言えば、百丈の禅思想を知るためには、馬祖禅の展開という思想史的背景をふまえて考える必要がある。では、百丈の禅思想とは、いったい、いかなるものであったのであろうか。

今日に伝わる百丈の語録または機縁の語『天聖広灯録』巻8に収める「洪州百丈山大智禅師章」と同書巻9に収める「洪州大雄山百丈懷海禅師語録」（以下『百丈広録』）²、および『祖堂集』（952-）や『景德伝灯録』（1009）など比較的古い文献に収める百丈

¹ 百丈懷海をめぐる論考としては、宇井伯寿 [1935]、柳田聖山 [1985]、土屋太祐 [2008a] などがあるが、思想史的な視野をもつ研究は十分な考察が行なわれているとはいいがたい。

² 原典の引用は開元寺版宋本『天聖広灯録』に拠る。また、原典の引用にあたり宇井伯寿 [1935: 396-423] を参照した。

の語録または機縁の語によって、その思想を窺ってみよう。これらの資料は、むろん後代の加上も含まれているが、検討する際には各資料を対照しながら、考察してゆくことにしたい。

以下、(1) 馬祖禪に対する百丈の継承を見たうえで、(2) 百丈の馬祖禪に対する反省と克服を検討する。

第一節 馬祖禪の継承

一 百丈の大悟の体験

本章は馬祖禪の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の思想的文脈において百丈の禪思想を考えようとするものである。第一章で確認したように、馬祖禪の思想の核心は、「即心是仏」の基本信念と、それを体得する悟りの方法「作用即性」の探究とのふたつに集約される。では、これが百丈にどのように受け継がれていったのか。これを知るために、まず百丈は馬祖のところでいかなる禪の悟りの体験をしたかということから見る。百丈が馬祖のもとで大悟した際の因縁は、『天聖広灯録』巻8 百丈章には次のような三則が挙げられ、また最後の一則に「方乃大悟」という注目すべき語がある。

(一) 師為馬祖侍者。一日、隨侍馬祖路行次、聞野鴨声。祖云：「什磨声？」師云：「野鴨声。」良久。祖云：「適来声向什磨处去？」師云：「飛過去。」祖迴頭、將師鼻使扭。師作痛声。祖云：「又道飛過去！」師於言下有省。¹

百丈懷海は馬祖の侍者となった。ある日、馬祖にお供して路地を歩いている時、野鴨の声を聞いた。馬祖が問う、「何の声だ」。百丈は、「野鴨の声です」と答えて、しばらく沈黙があった。馬祖がふたたび問う、「先ほどの声はどこに去ったか」。百丈、「飛び去ってしまいました」。馬祖は振り返るなり、百丈の鼻をつかんでねじった。百丈はたまたま「痛い！」と声をあげた。馬祖は言った、「それでも飛び去ったと言うのか！」百丈はその語を聞いて気づくところがあった。

この話はいわゆる「百丈野鴨子」といわれる百丈懷海開悟の公案として関心を集めているが²、『祖堂集』巻15 五洩（靈黙）和尚章では百丈惟政の機縁と伝えており、つかむのも鼻ではなく耳で、この話自体に発展・変化がある³。馬祖が百丈の鼻を捻ったのは、痛さを感じずの見聞覚知のあることこそが仏性の作用だと知らせめたのである。ここで馬祖が「何の声だ」（何が聞こえたか）、また「先ほどの声はどこに去ったか」と問うたのは、まさに「作用即性」の作略で、声を聞いている百丈自らに気づかせようとする示唆である。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻8 百丈章、408 頁 b。

² 例えば、円悟克勤（1063-1135）の公案集『碧巖録』第53 則の「百丈野鴨子」にも収録されている。

³ 例えば『祖堂集』巻15 五洩和尚章に次のように記されている。「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：『身邊什磨物？』政上座云：『野鴨子。』大師云：『什磨处去？』対云：『飛過去。』大師把政上座耳拽，上座作忍痛声。大師云：『猶在這裏，何曾飛過？』政上座豁然大悟。」（中華書局版『祖堂集』670 頁）。

そして馬祖はいきなり百丈の鼻をつかんでねじったのも、たまたま「痛い！」と声をあげた当の自身こそが、馬祖が尋ねていたものだったのである。そこで百丈はようやく気づくところがあった¹。

(二) 馬祖一日上堂。衆集。以手点拈柄三下，便下座。師默有省。三日後拈似祖。祖上堂告衆曰：「吾何憂矣！自有大默在，是汝諸人之師也。」²

馬祖がある日、法堂にのぼった。大衆が集まった。馬祖は手で柄子の柄をトントンと叩いて、すぐに堂から下りた。師（百丈）は、その意を黙識した。三日たって、師が馬祖にそれを申し上げると、馬祖は法堂にのぼって、大衆に告げた、「わしは何も心配することはない。ちゃんと偉大な黙がここにあり、それが諸君の師なのだから。」（入矢義高編『馬祖の語録』172頁）

この話は、『祖堂集』にも『景德伝灯録』にもなく、『天聖広灯録』巻8百丈懷海章に初めて現れるものであり、文献上の成立には問題がある。上の引用文において馬祖は、「以手点拈柄三下」（『祖庭事苑』巻7では「以拈子倒垂，手点拈柄三下」に作る）という動作を示して、さっと堂から下りた。そのときに百丈はその意を黙識した、という。これも先の「百丈野鴨子」一則と同じく、見聞覚知するはたらきの当の自身を馬祖が百丈自らに気づかせたのであった。

(三) 師再参馬祖。祖豎起拈子。師云：「即此用，離此用？」祖掛拈子於旧处。良久。祖云：「你已後開两片皮，將何示人？」師遂取拈子豎起。祖云：「即此用，離此用？」師亦掛拈子於旧处，祖便喝。師直得三日耳聾，方乃大悟。³

百丈は再び馬祖に参じた。馬祖は拈子を立てた。百丈、「〔仏法の真義は〕その作用そのものなのですか、作用を離れているのですか。」馬祖は黙って拈子をもとのところに掛けた。しばらく黙っていた。馬祖、「君は以後、口をパクパク開いてどんな法を人に教えるか。」百丈は〔馬祖と同じ〕拈子を取って立てた。馬祖、「〔仏法の真義は〕その作用そのものなのですか、作用を離れているのですか。」百丈はまた〔馬祖と同じ〕黙って拈子をもとのところに掛けたとたん、馬祖はすかさず一喝を浴びせた。百丈は三日も耳が聞こえなくなった。そこではじめて大悟した。

ここで馬祖は、いきなり百丈に一喝を浴びせたのも、以上の二則と同じ「作用即性」の作略で、一喝の声を聞いている百丈自らに気づかせようとする示唆である。すなわち声を聞いている当の自身こそが、馬祖が尋ねていたものだったのである。そこで百丈は馬祖の「喝」によってようやく大悟した。

このように、百丈は「作用即性」という悟道の指導法によって瞬時に禅の悟り（すなわち「即心是仏」なること）を体得した。これが彼の大悟の体験であった。「三日耳聾」の経験について、百丈は後年、自らの門下にも次のように説いている。

一日師謂衆曰：「仏法不是小事。老僧昔再参馬，被大師一喝，直得三日耳聾眼暗。」

¹ 小川隆 [2011:181-186] 参照。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻8百丈章、408頁b。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻8百丈章、409頁a。また東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻6百丈懷海章、98頁a。

『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章)¹

ある日、百丈は皆に説いて云った、「仏法はただごとではない。わしは以前馬〔大師〕に再参した時、〔馬〕大師に一喝され、三日も耳が聞こえなくなり、眼〔の前〕がまっ暗になった」。

つまり百丈の禅思想は、こういう「作用即性」の馬祖の指導法によって禅の悟り（すなわち「即心是仏」なること）を体得した体験にもとづき、のちに江西の百丈山で展開されたものであると考えられる²。われわれは彼の禅思想を考える場合、これを彼の思想の基点として考えるべきであろう。以下に、この点を確認しながら、百丈の語録または機縁の語に示される馬祖禅への継承と克服をめぐる言説をみてゆくことにする。

二 百丈の語録に見える馬祖禅の継承——「作用即性」説をめぐる——

百丈は馬祖禅を如何に継承したのであろうか。この問題を考えるうえで参考となるのが、以下に引く一段である。

又云：「読経看教，語言皆須宛轉帰就自己。但是一切言教，只明如今覺性。自己但不被一切有無諸法境転，是導師。能照破一切有無境法，是金剛慧，即有自由独立分。若不能恁麼得，縱令誦得十二圍陀經，只成増上慢。却是謗仏，不是修行。……只如今但離一切有無諸法，透過三句外，自然与仏無差。既自是仏，何慮仏不解語？只恐不是仏，被有無諸法転，不得自由……。」

師有時説法竟，大衆下堂，乃召之。大衆迴首，師云：「是什麼！」（『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章）³

また言われた、「經典を読めば、読んだ教えの言葉はすべてするりと自己の本心に立ち返ったものとならなければならない。あらゆる一切の教えは、いま現に見聞覚知している働きの本質を明らかにしているのだ。自分自身が一切の相対的な対象に引きまわされなければ、それがお前の指導者だ。一切の相対的な対象の本質を見抜

くのが金剛慧であり、自由独立の^{もちまえ}分があるのだ。そのように分かることができないなら、いくら十二分教が読誦できても、増上慢になるだけだ。却って仏を謗っているのであり、修行ではない。……ただ今、一切の相対的な対象に執われず、三句の外に突き抜けさえすれば、自然に仏と差別はない。自分が仏であるからには、どうして仏が物言えぬのを思い悩むことがあろうか。ただ仏ならずして、相対的な対象に引き回され、自由になれないことをこそ心配せよ……。」

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、98 頁 a。

² 百丈は馬祖のもとで大悟して百丈山（大雄山とも）に住する経緯については、例えば陳誦撰「塔銘」に次のように記す。「大師初居石門，依大寂之塔，次補師位，重宣上法。後以衆所帰集，意在遐深，百丈山碣立一隅，人煙四絶。将欲卜築，必俟檀那。伊補塞遊暢甘貞，請施家山，願為郷導。庵廬環繞，供施苕積，衆又踰於石門」（『全唐文』巻446）。また『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章に次のように言う。「自此雷音将震，檀信請於洪州新呉界，住大雄山。以居処巖巒峻極故，号之百丈。既处之，末期月，参玄之賓，四方麇至。即有瀉山黄檗当其首。」（東禅寺版宋本『景德伝灯録』98 頁 a）。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、100 頁 b-101 頁 a。

百丈は定例の説法を終え、大衆は法堂からぞろぞろと下がろうとしていた。そのとき、百丈が「おい！」と呼んだ。みながいっせいに振り向くと、「何だ！」¹

この「但是一切言教，只明如今覺性」の「覺性」は、『百丈広録』では「鑑覺自性」に作るが²、「鑑覺」は『百丈広録』中に繰り返し現れ、また後に「自知自覺」「見聞覺知」とも言い換えられ、見聞覺知する働きを指して言うものであると考えられる。ここに言う「あらゆる一切の教えは、いま現に見聞覺知している働きの本質を明らかにしているのだ」とは、一切の教説はただ今、現に見聞覺知している働きの当の自己自身に自ら気づかせようとしているのである。上の引用文において前の部分に記録されたのは、百丈の長い示衆説法であるが、後の一節は周知のように「是什麼！」という彼の有名な機縁の語であり、従来「百丈下堂句」とも言われている。おそらく百丈が日常の説法で禅的論理を懇切に説いた後、大衆が辞去するところに背後からいきなり呼びかけ、大衆が呼ばれて振り返る瞬間、百丈は「是什麼！」（何だ！）と問いを浴びせたのは、示衆説法と機縁の問答と対応する。これによって、各人の本心にズバリと呼びかける禅の作略をやってみせたのである。薬山はこの話を聴くと、「海兄猶在！」（それでこそ海師兄だ）と讃えたという（『祖堂集』巻4 薬山和尚章）³。このようなやり方は、まさに「作用即性」という馬祖の悟りの指導法と同一の趣旨であり、百丈自らの大悟の体験に基づいて展開されたものと考えてよい。また、滄山が百丈のもとで大悟した際の機縁問答がまさにそれであり、次の通りである。

師見滄山因夜深来参次，師云：「你与我撥開火。」滄山云：「無火。」師云：「我適來見有。」自起来撥開。見一星火，夾起来云：「這個不是火，是什麼？」滄山便悟。（『祖堂集』巻14 百丈和尚章）⁴

滄山が夜深けに参問に来たのを見て、百丈が言う、「火を掘り起こしてくれぬか」。滄山、「火がありません」。百丈は、「さっきはあったと思ったがな」と言って、立って来て掘り起こし、一つの火種を見つけ、挟みあげて言う、「これが火でないなら、何なのだ」。滄山はたちまち悟った。

このようなやり取りは百丈の機縁の語に他にも見られる。

問：「如何是仏？」師云：「汝是阿誰？」对云：「某甲。」師云：「汝識某甲不？」对云：「分明个。」師竖起扪子云：「汝見扪子不？」对曰：「見。」師便不語。（『祖堂集』巻14 百丈和尚章）⁵

ある僧が問う、「仏とはどういうものでしょうか」。百丈、「〔今、話している〕君は

¹ 現代語訳の作成にあたり前段は西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿（未刊）を参照し、後段は衣川賢次「2017b：231」を参照した。

² 『百丈広録』に次のように記す。「夫説経看教，語言皆須宛轉歸就自己。但是一切言教，祇明如今鑑覺自性，但不被一切有無諸境轉，是汝導師，能照破一切有無諸境，是金剛慧，即有自由独立分。若不能与磨会得，縱然誦得十二圍陀典，祇成箇增上慢，却是謗仏，不是修行。但離一切声色，亦不住於離，亦不住於知解，是修行。」（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、424頁a）。

³ 衣川賢次「2017b：231-232」参照。

⁴ 中華書局版『祖堂集』下冊、637頁。

⁵ 中華書局版『祖堂集』下冊、637頁。

誰なんだ！」僧、「某甲^{なにがし}です」。百丈、「君はその某甲^{なにがし}を見知っているのか」。僧、「はっきりと」。百丈は払子を立てて言う、「君は〔これが〕見えているか」。僧、「見えています」。百丈はもはや黙るしかなかった。

有一日普請次、有一僧忽聞鼓声、失声大笑便帰寺。師曰：「俊哉！俊哉！此是観音入理之門。」師問其僧：「適来見什麼道理、即便大笑？」僧対曰：「某甲適来聞鼓声動、得帰喫飯、所以大笑。」師便休。（『祖堂集』卷14 百丈和尚章）¹

ある日、一山総出で作務をしていた時、ひとりの僧がひるの太鼓の音が聞こえたところで、からからと大笑いして寺にひきあげてしまった。百丈はそれを見て感嘆する。「いや、みごと！これぞまさしく観音入理の門というやつじゃ。」（寺にもどって）百丈はその僧に問う、「さきほどはどういう道理を見て、あんな大笑いをしたのか。」僧は答えた、「さきほどは太鼓が鳴るのが聞こえまして、やれ、これで帰って飯にありつける、そう思って、大笑いしたのです。」百丈はもはや黙るしかなかった。²

以上の二則とも失敗に終わったが、その百丈のやり方はまさに馬祖の「作用即性」の作略と同様である。すなわち、これらの所説のめざすところは百丈が師の馬祖と同じく、日常の見聞覚知するはたらきの当の自己自身に自ら気づかせようとする接化である。これによって、禪の悟り（すなわち「即心是仏」なること）を自覚することであろう。このような考えかたは、百丈の説法集『百丈広録』にも見られる。例えば

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・恋心。但是一句各有三句，箇箇透過三句外，但是一切照用任聴縦横，但是一切挙動施為語默啼笑，尽是仏慧。（『天聖広灯録』卷9 所収「百丈広録」）³

ただ今、十句の濁心を起こしてはいけない。すなわち貪心・愛心・染心・瞋心・執心・住心・依心・著心・取心・恋心である。この一句一句それぞれに三句があり、一つ一つ三句の外に突き抜けることができたなら、一切のはたらきが自由自在であり、一切の営為すべてが仏慧なのだ。

とあるように、一切の営為すべてが仏慧なのだ、と。この種の説法はまさに「作用即性」説と同様であるが、しかし、彼はここで、「三句外」を突き抜けることをその条件としていることが注目される。これについて百丈はこうも言う、

一切色是仏色，一切声是仏声。自己滓穢諂曲心尽，透過三句外，得説此語。（『天聖広灯録』卷9 所収「百丈広録」）⁴

見える一切は〔汚れない〕仏の世界であり、聞こえる一切は仏の説法である。自己の穢れゆがんだ心がなくなり、三句の外に突き抜けることができたなら、以上の言葉を説くことができるのである。

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、637頁。

² 現代語訳の作成にあたり小川隆 [2007:64-65] を参照した。小川も失敗の話として引用している。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』卷9、433頁a。

⁴ 開元寺版宋本『天聖広灯録』卷9、428頁a。

と。ここでは、「三句」の外に突き抜けることができたなら、「見える一切は〔汚れのない〕仏の世界であり、聞こえる一切は仏の説法である」となるのだ、と。つまり「作用即性」という悟りの体験に達するのは、「三句外」に突き抜けることが必要である。この点については百丈の馬祖禅への克服に結びついているが、次に節を改めて馬祖禅に対する百丈の克服を詳しく論じたい。

第二節 馬祖禅の克服

一 馬祖禅に対する百丈の反省

以上から、百丈は馬祖のところで「作用即性」という馬祖の指導法によって禅の悟り「即心是仏」なることを体得した経験にもとづき、のちに江西の百丈山でそれを根拠として展開したこと、そして百丈の禅思想が禅の悟り「即心是仏」なることを体得する方法、すなわち「作用即性」という馬祖の悟道論をも承けたものであることが確認された。しかし馬祖のそうした単純明快な指導法は広く禅林に衝撃を与えると同時に、「言うは易く、行うは難し」というように、決して容易なことではないのである。また、先にも述べたように馬祖禅は当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、その弊害も生じていた。そもそも馬祖禅の基調思想とされる「即心是仏」や「作用即性」は、「あくまでも説明のための仮説であって、唐代の禅僧たちはむろんそのような論理を演繹せんがために問答をやっていたわけではない」¹。仏教の用語で言えば、これは方便なのである。方便である以上、これを用いることの危険性は馬祖自身も十分に心得ていた。百丈は馬祖禅を継承し展開する際に、これらの問題を克服しなければならなかった。

(一)「即心是仏」の反省

まずは「即心是仏」に対する百丈の態度を見てみよう。『百丈広録』に次の語がある。

如今祇是説破兩頭句，一切有無等法，但莫貪染及解縛之事。無別語句教人。若道別有語句教人，別有法與人者，此名外道，亦名魔説。……説道「修行得仏」、「有修有証」、「是心是仏」、「即心即仏」，是仏説，是不了義教語。……不許「修行得仏」、「無修無証」、「非心非仏」，亦是仏説，是了義教語。……但有語句，尽属法塵垢。但有語句，尽属煩惱辺収。但有語句，尽属不了義教……。了義不了義教，尽不許也。（『天聖広灯録』卷9）²

今はただその相対的二元の分別を説破し、あらゆる相対的なものに触れても、要はそれに貪りふけないこと、およびそれからの束縛を解こうとしないことだ。これ以外には特に人を教える教説はない。もし別に人を教える教説が有る、あるいは別に

¹ 小川隆 [2007 : 128]。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、421 頁 a-b。

人に法を授けることがあるというなら、それこそが外道であり魔説なのだ。……例えば「修行して仏になる」、「修行があつて悟りがある」、「心こそが仏である」、「この心がそのまま仏である」。というのが仏説であり、不了義の教えである。……あるいは「修行して仏になるのを認めない」、「修行も悟りもない」、「心も仏もない」、などと言うのは仏説であり、了義の教えである。……あらゆる言説はすべて法の塵垢に属するものであり、あらゆる言説はすべて煩惱に収まるものであり、あらゆる言説は不了義の教えなのである……。了義と不了義、いずれにも依拠すべきではない。

ここでは彼は、「是心是仏」「即心即仏」を「不了義教語」、「非心非仏」を「了義教語」に配当する。そして最後には「あらゆる言説は不了義の教えなのである」、「了義と不了義、いずれにも依拠すべきではない」と言うに至る。すなわち、すべての教説を「了義教」と「不了義教」に分けたうえで、言葉によって説かれた教えのいずれにも依拠すべきではないと百丈は言う¹。これは後述する「作用即性」説に対する百丈の態度と同じく、「即心是仏」であれ「非心非仏」であれ、いずれもただの言葉上の方便に過ぎず、それはあくまでも相対的二元の分別心（『百丈広録』に言う「両頭句」）であり、決して真理そのものではない。また、百丈は言う、

執自己是仏、自己是禪道解者、名内見。執因縁修証而成者、名外見。誌公云：「内見外見俱錯。」（『天聖広灯録』巻9『百丈広録』）²

「自己が仏である」とか、「自己が禪だ」という見解に縛られているのを、内見と呼び、「因縁によって修行し悟りを得る」ことに執われているのを、外見と呼ぶ。誌公和尚は「内見も外見もともに誤りである」と言っている。

「自己是仏」とは、「即心是仏」と同旨で、自己こそが仏であることを言う。さきに言うように「即心是仏」とは説教上の方便にすぎず、それに執着してはならないということが、百丈の「即心是仏」への反省である。同様の反省意識は、同じ百丈の次の説法にも見られる。

若執本清浄、本解脱、自是仏、自是禪道解者、即属自然外道。若執因縁修成証得者、即属因縁外道。執有、即属常見外道、執無、即属断見外道、執亦有亦無、即属辺見外道、執非有非無、即属空見外道、亦云愚痴外道。（『天聖広灯録』巻9『百丈広録』）³

もし「〔人間の本性は〕もともと清浄である」とか、「〔人間は〕もともと解脱している」とか、「自己が仏である」とか、「自己が禪である」という見解に執われているならば、それは自然外道だ。もし「因縁によって修行して悟りを得る」ことに執われておれば、それは因縁外道だ。「〔禪の悟りそのものが〕有る」という見解に執われるなら常見外道であり、「〔それが〕無い」という見解に執われるなら断見外道

¹ また同『百丈広録』に次のようにある。「問：『従上祖宗、皆有密語遞相伝授、如何？』師云：『無有密語、如来無有秘密藏。祇如今鑑覺語言分明、覓形相了不可得、是密語。従須陀洹向上直至十地、但有語句、尽属法之塵垢。但有語句、尽属煩惱辺収。但有語句、尽属不了義教。但有語句、尽不許也。了義教俱非也、更討什麼密語！』（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、426頁a）。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、431頁b。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、427頁b。

であり、「〔それが〕 ある場合もあり、ない場合もある」という見解に執われるなら
辺見外道であり、「〔それは〕 非有非無である」という見解に執われるなら空見外道で
あり愚痴外道だ。

この「本清浄」「本解脱」「自是仏」という言い方は、たしかに馬祖の語録によく見られ
る発想で、例えば『馬祖の語録』に見える「自性本来具足」¹、「立処即真、尽是自家体」²、「〔仏性〕 本有今有」³、「自心是仏、此心即仏」⁴という考え方である。百丈はここで、
「自己が仏である」とか、「自己が禅である」という見解に執われておれば、それは自然
外道だと述べている。このような考え方は、まさにその「即心是仏」を一種の概念として
観念化・教条化してしまうことに対して特に注意を払い、危惧を抱いていた。すなわち、
「即心是仏」の観念化・教条化に執われないことが、百丈の「即心是仏」への反省であっ
たと考えられる。

(二)「作用即性」説への反省

つぎに、「作用即性」説への反省を考えよう。百丈の禅思想は馬祖禅の基本思想を継承
したものと位置づけられるが、その一方、百丈は無反省に現実を肯定する思想（すなわち
「作用即性」説）を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖禅の教説の観念化・
教条化に危惧を抱いていた。例えば、百丈は次のように言う。

説如今鑑覺是，除鑑覺外別有，尽是魔説。若守住如今鑑覺，亦同魔説，亦名自然外道。
説如今鑑覺是自己仏，是尺寸語，是凶度語，似野干鳴，猶屬鶻膠門。本来不認自知自
覺是自己仏。向外馳求覓仏，仮善知識説出自知自覺作藥，治箇向外馳求病。既不向外
馳求，病瘥須除藥。若執住自知自覺，是禅那病，是徹底声聞。（『百丈広録』）⁵

「いまの知覚のはたらきがそうなのだ」と言うのも、「知覚のはたらきを除いて別
に有るのだ」と言うのも、それらはすべて魔説なのだ。もし今の知覚のはたらきに
〔執着して〕守ればそれも魔説であり自然外道だ。今の知覚のはたらきは自己仏な
のだと説くなら、尺寸の教えであり、推し量った教えであり、野干の遠吠えのよう
なものであり、やはり鶻膠門に属している。本来、自知自覚が自己仏だとは見なさ
ない。外に向かつて仏を求めるから、善知識に〈自知自覚が自己仏である〉と説か
せて薬とし、外に向かつて仏を求める病を治療しただけなのである。その病が治れ
ば薬は要らなくなる。もし〈自知自覚が自己仏〉だという教説に執着して守れば、
それこそが禅病であり、完全に声聞である。⁶

「鑑覚」とは日常の認識作用（見聞覚知）を表している。ここに言う「いまの知覚の

¹ 入矢義高編『馬祖の語録』24頁。

² 入矢義高編『馬祖の語録』36頁。

³ 入矢義高編『馬祖の語録』45頁。

⁴ 入矢義高編『馬祖の語録』17頁。

⁵ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、420頁a。

⁶ 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿（未刊）を参照した。

はたらきがそれなのだ」と言うのも、〈知覚のはたらきを除いて別に有るのだ〉と言うのも、それらはすべて魔説なのだ。もし今の知覚のはたらきに〔執着して〕守ればそれも魔説であり自然外道だ」とあるのは、「鑑覚」（見聞覚知）と仏性とを無反省に等置する観念の教条化への批判である。また、「今の知覚のはたらきが自己仏なのだ」とは、まさに馬祖が言う「いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性であり、本心と名づけられるものなのである」¹と同じことであり、すなわち「作用即性」説を指しているが、百丈はこれを推量の言葉にすぎないとし、「自知自覚が自己仏である」こと（すなわち「作用即性」説）を薬に喩え、それは「外に向かって仏を馳求する病」を治すが、もしその病が治れば薬は要らなくなるのであり、もし薬に執着すれば、それは新たな病気に他ならないという。つまり百丈は「作用即性」の説を方便と見なし、方便である以上、これを用いることの危険性を十分に心得ていた。しかし一方で、彼は必ずしも日常の営為の真理性を否定してはいる。このような反省意識は百丈の語録にほかにも見られる。例えば、

問：『依經解義，三世仏怨；離經一字，即同魔説』如何？」師云：「固守動用，三世仏怨；此外別求，即同魔説。」（『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章）²

問う、「經典の文字にとらわれて理解するのは、三世の諸仏が怨みとがめることであり、經典の意を離れた法を語れば魔説と同じである」とはどういうことでしょうか。百丈、「動作の働きこそが仏性の作用だと執着して守れば、三世の諸仏の怨みとがめることであり、動作の働きの他に法を求めるのは魔説と同じである」。

とあるように、「作用即性」説を無反省に受け入れるのも（「固守動用」）、またそれを否定するのも（「此外別求」）、いずれも不可である。では、いったいどうすればよいのか。

二 問題の解決——「三句」の思想と「大乘頓悟法門」——

このように、百丈は日常を肯定する馬祖の思想を継承し展開していったと同時に、言葉による方便の教説による様々な観念や相対的二元の分別心への反省意識が見られる。これはよく見られる発想である。例えば、周知のように「私の言葉を覚えるな」（「莫記吾語」³）という一句は、当時の禅師たちが弟子を戒める時に常に用いた言葉であったが、それは彼らが禅を伝承する際に、言葉による方便の教説とそれにともなう観念化・教条化を克服するためであったと考えられる。

さて、百丈はこれらの問題をどのように克服し解決しようとしたか。ここで注目したいのは、彼の「大乘頓悟法門」に関する回答と「三句」の思想である。結論を先に言えば、禅の悟りを体得するためには、外境（百丈の言う「五欲八風」など）に触れても、その様々

¹ 入矢義高編『馬祖の語録』198頁、「今見聞覚知，元是汝本性，亦名本心。」（『宗鏡録』巻14、『大正蔵』48・492a）。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、98頁b-99頁a。

³ たとえば開元寺版宋本『天聖広灯録』巻8 馬祖章、「汝等諸人，各達自心。莫記吾語。」（406頁b）、同書巻9 百文章、「故云：至於智者，不得一向。教中所辨，喩如黄葉，亦如空拳誑小兒。若人不知此理，名同無明。云：行般若菩薩，不得取我語。」（431頁b）、同書巻11 臨濟章、「道流！莫取山僧説处。何故？説無憑拋，一期間塗尽虚空，如彩画像等喩。」（449頁a）、『祖堂集』巻18 仰山和尚章、「毎日上堂，謂衆云：「汝等諸人，各自迴光返顧，莫記吾語。」（中華書局版『祖堂集』下冊、803頁）。

な観念や相対的二元の分別心に執われないことが必要だとした。

(一) 百丈の「大乘頓悟法門」——言葉による観念・分別の克服——

まずは、「大乘頓悟法門」（『祖堂集』では「大乘入道頓悟法」に作る）の問いに対して百丈の回答を見てみよう。『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章に次のような語が見える。

僧問：「如何是大乘頓悟法門？」

師曰：「汝等先歇諸緣，休息万事。善与不善，世出世間，一切諸法，莫記憶，莫緣念，放捨身心，令其自在。心如木石，無所辯別，心無所行。心地若空，慧日自現，如雲開日出相似。

但歇一切攀緣，貪瞋愛取，垢淨情尽，對五欲八風不動，不被見聞覺知所縛，不被諸境所惑，自然具足，神通妙用，是解脫人。

對一切境，心無靜乱，不摂不散，透一切声色，無有滯碍，名為道人。

但不被一切善惡垢淨有為世間福智拘繫，即名為仏慧。

是非好醜，是理非理，諸知見総尽，不被繫縛，处处自在，名初発心菩薩便登仏地。

……若能一生心如木石相似，不為陰界五欲八風之所漂溺，即生死因断，去住自由，不為一切有為因果所縛。他時還与無縛身同利物，以無縛心応一切心，以無縛慧，解一切縛，亦能応病与藥。」¹

僧が問うた、「どういうことが大乘入道頓悟の教えですか」。

百丈、「君はまず、対象との関わりをやめ、一切の行為をやめるのだ。善と不善、世間と出世間というような相対的な一切の事柄はみな放擲し、記憶したり追憶したりしてはならぬ。あれこれ思念してはならぬ。身も心も解き放って、自在にさせるのだ。心は木石のように、何も分別することがなく、はたらかせることがないようであれ。心が虚空のごとくなら、太陽の智慧が自ずから現れ出ること、雲が晴れて太陽が顔を出すようなものだ。

ただ対象に纏わり付いて執着するのをやめさえすれば、貪り求めたり怒ったり、愛着する心持ちや、汚いとか綺麗というような妄情は消えてなくなり、五欲（五根の対象となる色声香味触の欲）八風（人の心を扇動する利衰毀誉称讃苦楽の八種）に直面しても動揺せず、感覚の認識作用に束縛されず、どのような外境にも惑わされず、自然に満ち足りていて、一切が神通妙用、自由自在であるのが、〈解脫人〉というものだ。

一切の対象を前にして、心が静まったり乱れたりもせず、整ったり散ったりもせず、見聞覺知の対象である声色の形相を突き抜け、声色に碍げられることがないのを、〈道人〉と呼ぶのだ。

ただ一切の善にも悪にも、汚れにも清浄にも、生滅変化する世間の福德や智慧にも拘束されないのが、それこそが〈仏慧〉なのだ。

正しいとか誤っているとか、美しいとか醜いとか、肯定や否定の論理といったあらゆる知見がすべて滅し尽してそれらに束縛されず、どこでも自在であるのを、〈初発心の菩薩がたちどころに仏の境地に登る〉と呼ぶのである。

……もし一生の間、木石のように無心でいられたなら、五蘊十八界の認識作用によ

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、99 頁 a-100 頁 a。中華書局版『祖堂集』下冊、641-642 頁。

って生ずる五欲八風に吹き漂わされず、生死の原因が断ち切れ、死ぬも生きるも自在であり、一切の有為なる因果の存在に束縛されない。そうあってこそ、後には束縛のない身で人々を利益し、束縛のない心で一切の人を応接し、束縛のない智慧で一切の束縛を解き、病に見合った薬を施すことができるのだ。」¹

「心如木石」はここに二箇所が現われ、キータームとなっている。この語はのちに「心如虚空」とも言い換えられ、外境に触れても様々な相対的二元の分別心が生じない「無分別心」の状態を表している²。とすれば、上の引用文において百丈が、「ただ対象に纏わり付いて執着するのをやめさえすれば、貪り求めたり怒ったり、愛着する心持ちや、汚いとか綺麗というような妄情は消えてなくなり、五欲八風に直面しても動揺せず、感覚の認識作用に束縛されず、どのような外境にも惑わされず、云々」、「ただ一切の善にも悪にも、汚れにも清浄にも、生滅変化する世間の福德や智慧にも拘束されないのが、それこそが〈仏慧〉なのだ」、「正しいとか誤っているとか、美しいとか醜いとか、肯定や否定の論理といったあらゆる知見がすべて滅し尽してそれらに束縛されず、云々」、「もし一生の間、木石のように無心でいられたなら、五蘊十八界の認識作用によって生ずる五欲八風に吹き漂わされず、生死の原因が断ち切れ、死ぬも生きるも自在であり、云々」とくりかえし説いているのは、まさに是非、好醜、是理非理、垢浄、有為無為といった様々な仏教の觀念や相対的二元の分別心を解消する、ということである。また百丈は言う、その「是」や「非」などという相対的二元の分別心がなければ、すなわちそのときに「解脱人」「道人」「仏慧」である。同様の考え方は、同じ『景德伝灯録』巻6 百丈懷海章の次の問答にさらに明確に看取される。

問：「如何得自由？」答：「如今对五欲八風，情無取捨，垢浄俱亡，如日月在空，不縁而照，心如木石，亦如香象截流而過，更無疑滯，此人天堂地獄所不能摂也。」³

問う、「どうすれば自由が得られるのでしょうか」。答う、「いま五欲八風に直面して、それらを好き嫌いする妄情が無く、垢や浄といった相対的な二見の思いがなくなり、大空の太陽や月が無心に照らすようであり、心が木石のようであり、香象が足をしっかりと河底につけて渡るように、まったく滞ることがないなら、この人は、天国より地獄に至る六道のどこにも引き入れられることはない」。⁴

「どうすれば自由が得られるのでしょうか」の問いに対し百丈は言う、「五欲八風」に触れても心が木石のように「取捨」や「垢浄」等の相対的二元の分別心のないようであり得たなら、六道の輪廻に引きまわされることのない自由の人となるのだ、と。

以上のことから、百丈は言葉によるさまざまな觀念や相対的二元の分別心を問題とし、克服しようとしていたことが読み取れる。その思想の目的は次のようである。

¹ 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禪師章」訳注稿（未刊）を参照した。

² 例えば、『百丈広録』に次のようにある。「心如虚空，不停留一物，亦無虚空相，將罪何處安著？……祇如今截断一切有無声色流過，心如虚空相似，合与磨学，如救頭然始得。」（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、423頁a）。

³ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』巻6、100頁b。中華書局版『祖堂集』巻14 百丈和尚章、643頁。

⁴ 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禪師章」訳注稿（未刊）を参照した。

般若波羅蜜是自己仏性，亦云摩訶衍。摩訶是大義，衍是乘義。若守住自己知覺，又成自然外道，不用守如今鑑覺，不用別求仏。若更別求，又属因縁外道。此土初祖云：「心有所是，必有所非。」若貴一物，則被一物惑。若重一物，則被一物惑。信被信惑，不信又成謗。莫貴莫不貴，莫信莫不信。仏亦不是無為，雖不是無為，又不是冥冥，猶如虛空。仏は大心衆生，鑑覺多。鑑覺雖多，他鑑覺清淨，貪瞋鬼捉他不著。仏是纏外人，無纖毫愛取。（『百丈広録』）¹

般若波羅蜜は自己の仏性であり摩訶衍である。摩訶は大の意味、衍は乗り物の意味である。もし自己の知覺のはたらきに〔執着して〕守れば、また自然外道と成るのである。いまの知覺のはたらきに執着して守ることを用いず、別に仏を求めることを用いないことが大切である。もし更に別に求めれば、また因縁外道になってしまう。初祖達磨は言う、「心に是とする所があれば、必ず非とする所が生じてくる」と。もしある物を貴と看なしておれば、すなわちその物に執われてしまう。もしある物を大事にするならば、すなわちその物に執われてしまう。〔あるものを〕信ずるならばその信に執われてしまい、不信であればまたそれと乖離してしまう。貴ぶことなく、貴ばざることなく、信ずることなく不信に執われないことがないように。仏は無為なのではない。無為ではないけれども、それはまた暗愚でぼんやりしている状態ではなく、まるで虚空のようにからりとしている。仏は大いなる心をもった衆生であり、〔いろいろな人を接化するために〕知覺のはたらきが豊かである。知覺のはたらきが豊かであるといっても、その知覺のはたらきは清淨なのであり、貪瞋の煩惱は彼（仏）を捉えることができない。仏は煩惱の汚れない人であり、ほんの少しも執着がないのである。²

最初の「もし自己の知覺のはたらきに〔執着して〕守れば、また自然外道と成るのである。いまの知覺のはたらきに執着して守ることを用いず、別に仏を求めることを用いないことが大切である。もし更に別に求めれば、また因縁外道になってしまう」という進退きわまる難題は、さきにも述べたように、これが「作用即性」説の觀念化・教条化を問題とした発想である。この難題に対し百丈はここで、まず禅宗の初祖、達磨の語「心有所是，必有所非」³を使ってあらゆる物に触れても惑わされないという。すなわち「貴ぶことなく、貴ばざることなく、信ずることなく不信に執われないことがないように」、相対的二元の分別心を解消することが必要であると考えた。またその相対的二元の分別心のない状態は暗愚でぼんやりしているのではなく、まるで虚空のようにからりとしており、例えば仏のようにさまざまな衆生を接化するために多くの見聞覚知が働いても、すべてが清淨なのだ（「鑑覺雖多，他鑑覺清淨」）、と百丈は言う。つまり見聞覚知のはたらきに相対的二元の分別心の解消が必要であると同時に、その見聞覚知のはたらき（「鑑覺」「知覺」）の清淨性を保つことが、百丈の思想の目的である⁴。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、429頁a。

² 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禪師章」訳注稿（未刊）を参照した。

³ 『達摩二入四行論』に次のように記されている。「若以是為是、有所不是。若以無是為是、無所不是。」（西谷啓治・柳田聖山編『禪家語録Ⅰ』世界古典文学全集、第36巻A、1972年、筑摩書房、14頁）。

⁴ 見聞覚知のはたらきの清淨性を保つという考え方は『百丈広録』にほかにも見られる。例えば「祇如今於一一境不惑不乱，不瞋不喜。於自己六根門頭，刮削併当，得淨潔，是無事人，

(二)「三句」の思想

つぎに、百丈の「三句」の思想を考えよう。ここではまず土屋太祐の論文「百丈懷海の〈三句〉の思想について」(2008a)が明らかにしたように、「三句」の思想の目的は、馬祖「作用即性」説流行の弊害を克服して再び作用の肯定に回帰することであったことを再確認しながら、「三句」の意味を改めて検討する。では、「三句」とはいったいいかなるものであったか。『百丈広録』に次のように言う。

夫教語皆三句相連，初中後善。初直須教渠發善心，中破善心，後始明好善。菩薩即非菩薩是名菩薩，法非法非今法，摠与磨也。若祇說一句，令衆生入地獄。若三句一時說，渠自入地獄，不于教主事。說道「如今鑑覺是自己仏」，是初善。不守住如今鑑覺，是中善。亦不作不守住知解，是後善。¹

そもそも教えは初善・中善・後善と三句がつづくものである。初めの教えは人に善心をおこさせるものであり、次の中善の教えはその善心への執われを打破し、後善で初めて正しいまっとうな善のあり方を明らかにするのだ。「菩薩は菩薩ではない、これを菩薩という」、或いは「法は法ではない、非法でもない」というような教えのことである。一句だけしか言わなければ、衆生を地獄に落とし入れることになる。三句をつづけて同時に説けば、その人は自ら地獄に入るのであって、教える側のことに関係しないのだ。「いまの知覚のはたらきが自己仏だ」と説くのは初善であり、「そのような知覚のはたらきに安住してしまわない」と説くのが中善であり、「また安住してしまわないという考えも起こさない」と説くのが後善である。²

下線のところに言う「いまの知覚のはたらきが自己仏だ」という言い方は、まさに馬祖の「いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性であり、本心と名づけられるものなのである」³という言葉と同様の発想であり、「作用即性」の思想を表していると考えられる。以上の一則は土屋が指摘したように、「三句」の第一段階では「いまの知覚のはたらきが自己仏だ」という命題を提出し、第二段階でこの命題に対する執着を打破し、第三段階でこの「執着しない」という考えをも消滅させる、ということになる。このような三段階の論理によって「作用即性」説に対する執着を完全に消滅させることが、百丈の目的であると言える⁴。このような論理の目的は、たしかに「作用即性」という馬祖の教説に対する執着を打破することにあつたと見られる。

しかし、ここに注意したいのは、上の最初の一句「夫教語皆三句相連」の「教語」は『百丈広録』にいう「九部教語」や「了義・不了義教語」という伝統的仏教学のこと（『百丈広録』に言う「教家」）を表しているのである。とすれば、ここに言う「三句」とは、伝

勝一切知解」と（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、431頁a）。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、422頁b。

² 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禪師章」訳注稿（未刊）を参照した。

³ 入矢義高編『馬祖の語録』198頁、「今見聞覚知，元是汝本性，亦名本心。」（『宗鏡録』巻14、『大正蔵』48・492a）。

⁴ 土屋太祐〔2008a：58〕参照。

統的仏教学（「教家」）の教えを分類し総括したものであったと考えられる。また百丈は「作用即性」の教説をこの「三句」の思想構造に納め入れて提起したことが注目されるのである。そのうえで更に百丈は『百丈広録』中に「透過三句外」（三句の外に突き抜けよ）という説を繰り返し説いている。例えば、

祇如今但離一切有無諸法，亦離於離，透過三句外，自然与仏無差。¹

ただ今、一切の相対的な対象に執われず、またその「執われず」も執われず、三句の外に突き抜けさえすれば、自然に仏と差別はない。

但無一切有無等法、有無等見，一一箇箇透過三句外，是名如意宝，是名宝華承足。²

ただ一切の有や無などの相対的な法、および有や無などの相対的な見解がなく、一つ一つ三句の外に突き抜けさえすれば、如意宝と呼ばれ、宝華が敷かれた道を歩む如来と呼ばれるのだ。

とあり、『百丈広録』には7回も「三句外」の語を使用している。「三句外」とは、「三句」と対応する、すなわち「三句」は「教家」の教えを総括したもので、「三句外」はその「三句」の教えを超えようとする意味が読み取れる。しかし百丈は必ずしも「透過三句外」（三句の外に突き抜けよ）という思想にとどまるのではない。例えば、それに対し次のような語がある。

此猶是解縛語。彼自無瘡，勿傷之也。仏瘡・菩薩等瘡，但説有無等法，尽是傷也。³

これはまだ束縛を解く方便の語なのである。カレ（＝仏性・真理）はもともと無疵であって、それを傷付けないのだ。仏瘡や菩薩瘡と言っても、あらゆる有無などを説くのはすべてそれを傷付けることになるのだ。

ここには百丈がそれをただの方便に過ぎぬとしていることがはっきりと見られる。方便である以上、これを用いることの危険性は百丈自身が十分に心得ていた。そもそも禅宗とは従来の仏教学と違って、独自に展開したものであるが、もしそのような教理的解釈（「三句」と「三句外」の教説）にとどまってしまうと、既に禅の本質を失うであろう。この点について百丈自身も十分に心得ていたはずであるが、例えば先にも述べたように、百丈は日常の説法ですべての教説を「了義教」と「不了義教」に分けて懇切に説明し、そのうえ更に「但有語句，尽属不了義教。但有語句，尽不許也」（あらゆる言説は不了義の教えであり、あらゆる言説は依拠すべきではない）⁴と言うように、言葉によって説かれた教えのいずれにも依拠すべきではないと主張した。つまり言葉の教説はあくまでもただの方便に過ぎず、相対的二元の分別心（百丈のいう「両頭句」）であって、決して禅の真理そのものではない。この点を考えるうえで参考となるのが、以下に引く一段である。

雲巖奉師处分，持書到薬山。道吾相接，引去和尚处。達書一切了後，薬山問：「海師兄尋常説什摩法？」対曰：「『三句外省去』，亦曰『六句外会取』。」師曰：「三千里外，且喜得勿交涉。」又問：「更有什摩言句？」対曰：「有時説法了，大衆下堂次，師召大

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、424頁a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、426頁b。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、419頁b。

⁴ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻9、426頁a。

衆、大衆迴首、師曰：『是什摩！』薬山曰：「何不早道？海兄猶在、因汝識得百丈矣。」
『祖堂集』卷4 薬山和尚章」¹

雲巖は言いつけを受け、手紙を届けに薬山に赴いた。道吾が出迎えて、薬山のところにつれて行く。手紙を渡して挨拶が済んでから、薬山が尋ねた。薬山、「海師兄は日常、どんな説法をしているか」。雲巖、「〈三句の範疇の外に超え出たところを見きわめよ（三句外省去）〉とか、〈六句の範疇を超えたところを会得せよ（六句外会取）〉と説いています」。薬山、「三千里も遠く隔たっている、まったく何の関わりもないわい。そのほかにどういうことを説いているか」。雲巖、「あるとき説法が終わって、皆が法堂を出ようとしたとき、師は皆に呼びかけ、皆が振り返ったとき、〈なんだ（是什摩！）〉と言われました」。薬山、「どうしてそれを早く言わんのだ、海師兄はまだ健在だ、君のおかげで百丈にお目にかかることが出来たぞ」。²

最初に雲巖が師の百丈の説法を「三句外省去」（三句の範疇の外に超え出たところを見きわめよ）、「六句外会取」（六句の範疇を超えたところを会得せよ）と答えたが、薬山はそれを認めなかった。さらに薬山が「そのほかにどういうことを説いているか」と問うと、雲巖は「あるとき説法が終わって、皆が法堂を出ようとしたとき、師は皆に呼びかけ、皆が振り返ったとき、〈是什摩！（何だ！）〉と言われました」と答えた。先にも述べたように、これはおそらく百丈が日常の説法で自らの得意な禅的論理を懇切に説いた後、大衆が辞去するところに背後からいきなり呼びかけ、大衆が呼ばれて振り返る瞬間、「是什摩！」（何だ！）と問いを浴びせた。これによって、各人の本心にズバリと呼びかける禅の作略をやってみせたのである。薬山はこの話を聴くと、「海兄猶在！」（それでこそ海師兄だ）と讃えたという³。以上の雲巖と薬山の対話は百丈の禅そのものの本質を理解することにとって重要な手がかりとなるのである。つまり、「三句」の論理はあくまでも教学上の方便に過ぎないのであって、禅そのものではない、あるいはそういった論理的演繹は禅の魅力を失ってしまうのではないか。

第三節 小結

以上、百丈の馬祖禅の継承と克服に対する考察を通して、馬祖門下から早くも馬祖禅流行に伴って生じた弊害に対する批判や反省の動きが起こり、その一方でそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖禅の思想の核心は、「即心是仏」の基本信念と、それを体得する悟りの方法「作用即性」の探究とのふたつに集約される。一方、馬祖の弟子百丈は基本的に馬祖禅の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼が無反省に現実を肯定する思想を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖禅の観念化・教条化に危惧を抱いていた。これを克服するために、百丈は「三句」と「大乘頓悟法門」の思想を打ち出したのであった。しかし、それは当時存在した「見聞覚知の作用」と「仏性」とを単純安易に等置する弊害を反省・克服しようとしたのである。すなわち、外境に触れてさまざまな相対的二元の分別心に執われな

¹ 中華書局版『祖堂集』上冊、231頁。

² 現代語訳の作成にあたり西口芳男『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿（未刊）を参照した。

³ 衣川賢次〔2017b：231-232〕参照。

いために「三句」（あるいは「三句外」）「大乘頓悟法門」の思想を打ち出したわけであった。

ただし、この「三句」（あるいは「三句外」）の思想は必ずしも百丈の思想の核心を代表するのではない。この点について、上掲の雲巖と薬山の対話は百丈の禅そのものの本質を理解する上で重要な手がかりである。つまり、「三句」の論理はあくまでも教学上の方便に過ぎないのであって、彼の禅思想の核心ではないと考えられる。

このような観点は後に彼の弟子黄檗に引き継がれるが、「作用即性」説が流行する弊害を問題としてそれに対する批判・反省・克服という再検討の意欲がはっきりと見られる。次に章を改めて黄檗希運の禅思想を詳しく論じたい。

第六章 黄檗希運の禅思想

——馬祖禅の継承と展開 第四——

馬祖禅を継承・展開した重要な人物の第四として、本章では黄檗希運（?-850 頃）の禅思想について論ずる。黄檗の禅思想の解明は、臨済禅の思想史的背景を把握する上で最も重要な作業である。

中唐より晩唐に至る時代について柳田聖山は、「人々は高遠な哲学体系よりも、なまなましい現実には即した具体的な思索を深めていった」と述べている¹。この背景のもとで、馬祖の提示した「作用即性」の悟道論は晩唐に至ってもやはり重要な関心事であった。

黄檗は潯山靈祐（771-853）と同じ百丈の弟子であり、彼が百丈の法を嗣いだ後、洪州にほど近い高安県西の七〇里にある黄檗山（鷲峯山とも）で活躍し、当時の黄檗山教団はすでに大きな規模になっていたようである²。

黄檗の禅は、馬祖・百丈以来の唐代禅の基調思想を承けて独自に展開し、特に彼の馬祖禅の基調思想「即心是仏」の教説に対して格調高く唱道したことが注目される。また宋代の臨済宗で「四家」（馬祖→百丈→黄檗→臨済）の伝統が固められたことにより、臨済宗の源流となる馬祖・百丈の後継としての黄檗の評価が更に高まった。さらに黄檗の禅はのちの臨済禅と多くの共通点が見られ、臨済禅の形成に大きな影響を与えたと考えられる。したがって馬祖禅の思想展開を考えると、黄檗の禅思想を検討することはその重要な一環である。逆に言えば、黄檗の禅思想を知るためには、馬祖禅の展開という思想史的背景をふまえて考える必要がある。では、黄檗の禅思想とは、いったいいかなるものであったか。

今日に伝わる黄檗の語録『筠州黄檗山断際禅师伝心法要』（『伝心法要』と略称）、『黄檗断際禅师宛陵録』（『宛陵録』と略称）によって、その思想を窺ってみよう。この語録は、『天聖広灯録』中に存するものであるが、その原本は裴休（791-864）が書いた序文（857）にまで遡る。またこのテキストの主部は、各時代の版本を通じてほとんど変わっておらず³、その内容は十分に信用することができる。原典の引用は、『天聖広灯録』巻首のテキストを用い、現代日本語訳については、入矢義高『伝心法要・宛陵録』（禅の語録 8、筑摩書房、1969 年）に拠る。

黄檗についての研究は多くあるが、本章において主に参考としたものは、入矢義高[1969]の訳注研究とその解説（柳田聖山 [1969b : 151-184]）、および小川太龍 [2018b] である。

¹ 柳田聖山 [1969b : 152]。この点については序論 7 頁注 2 に示したように葛兆光 [2015 : 38-58] に詳しい。

² 例えば、裴休（791-864）は黄檗のために詩を贈ったことがあり、『宋高僧伝』巻 20 希運伝に次のように述べている。「曾伝達士心中印，額有円珠七尺身。挂錫十年棲蜀水，浮盃今日渡漳濱。一千龍象随高歩，万里香華結勝因。願欲事師為弟子，不知將法付何人？」（『大正蔵』50・842c）。詩の「蜀水」は高安の黄檗山を指しているが、ここに「一千龍象随高歩」というのは黄檗山の教団に千人もの禅僧がいたことを言う。また、『伝心法要』裴休序に次のように述べている。「四方学徒望山而趨，觀相而悟，往来海衆常千餘人」（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、341 頁 a/入矢義高 [1969 : 3-4]）。

³ 『伝心法要』『宛陵録』のテキストに関しては、入矢義高『伝心法要・宛陵録』（1969）に収められた柳田聖山の解説、小川太龍 [2018b : 25-53] を参照。

本章では、先行の研究成果をふまえ、黄檗の禅思想を唐代禅思想史的文脈において考察してみたい。なお、黄檗の馬祖禅に対する継承と反省に関する論述では、用いる資料や議論に小川論文と重なる点も多いが、特に重要なものを除き、本文では煩を避けてそれをいちいち記していない。また、小川は馬祖禅流行の弊害を克服するための「問題の解決」を論じていない。この点は黄檗の禅思想全体を考え、さらに「作用即性」の悟道論を分析の中心に置く本稿では極めて重要な問題である。そこで本稿では、この「問題の解決」を着地点として分析を進める。

また、小川論文〔2018b : 67-124〕は、馬祖から黄檗を経て臨済に至る流れの一環として、三者それぞれの思想構造の共通点と相違点を分析し、黄檗の思想的特徴について重要な指摘をするが、中晩唐期の禅宗における馬祖禅の展開とそれに対する再検討という唐代禅思想史的視点（すなわち「馬祖禅の再検討の時代」または「ポスト馬祖時代の禅思想の展開」）からの解明は十分な考察が行なわれているとはいいがたい。つまり、馬祖から黄檗・臨済への思想史の展開は馬祖→百丈→黄檗→臨済という単線的なものではなく、中晩唐転換期禅宗の思想史的展開を知るための全般的な作業をふまえて考える必要がある（第二章参照）。

以下、(1) 馬祖禅に対する黄檗の継承を見たうえで、(2) 黄檗の馬祖禅に対する反省と克服を検討する。

第一節 馬祖禅の継承

一 「即心是仏」の継承

本章は馬祖禅の展開から、それに対する継承と克服という思想史的文脈の中で、黄檗の禅思想を考えようとするものであるが、本編の第一章において、馬祖禅の基本思想は「即心是仏」であり、それを体得する悟りの方法が「作用即性」であることを確認した。では、これが黄檗にどのように受け継がれていったのか。この問題を考えるうえで参考となるのが、以下に引く『伝心法要』の冒頭第一段である。

師謂休曰：「諸仏与一切衆生，唯是一心，更無別法。此心無始已来，不曾生、不曾滅、不青不黄、無形無相、不属有無、不計新旧、非長非短、非大非小，超過一切限量名言，縦跡对待，当体便是，動念即乖。猶如虚空無有辺際，不可測度。唯此一心即是仏，仏与衆生更無別異。……此心即是仏，仏即是衆生。為衆生時，此心不滅，為諸仏時，此心不添，乃至六度万行，河沙功德，本自具足，不仮修添。遇縁即施，縁息即寂。若不決定信此是仏，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，与道相乖。此心即是仏，更無別仏，亦無別心。……但悟一心，更無少法可得，此即真仏。仏与衆生，一心無異……。唯此一心，更無微塵許法可得，即心是仏，如今学道人不悟此心体，便於心上生心，向外求仏，著相修行。皆是惡法，非菩提道。」¹

師は裴休にいわれた、「あらゆる仏と、一切の人間とは、ただこの一心にほかならぬ。そのほかのなんらかのものは全くない。この心というものは、初めなき永劫の昔よりこのかた、生じることなく、いかなる色もなく、滅ぶことなく、形体も

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、341 頁 a-342 頁 a。

なければ、相貌もなく、有るとも無いとも杳げできず、新しいとも古いとも定められず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくもなく、どのような計量と表現のしかたをも越えてあり、どのような跡づけかたと相対的な^{アプローチ}接近法からも遠く離れてあり、つまりは、そのものそのまがそれであって、それについての思念が働いたとたんに^{まよ}的をはずすことになる。それはちょうど涯もなくて測りようもない虚空のようなものだ。ほかでもないこの心こそが実は仏にほかならぬ。仏と人間とは、だからなんら異なるところはないのだ。……この心がそのまま仏なのであり、仏がそのまま人間なのである。人間であるからといって、この心が痩せてあるわけではなく、仏であるからといって、この心が肥えてあるわけではない。さらに言えば、六種のハラミツの行をはじめとするあらゆる行の数限りない功德も、もともとこの心に具わっているものであり、それらを新たに付け加える必要はない。そしてこの心は、それらの功德を、然るべき機縁に会えば施し、機縁が消えれば、そのまま空寂となる。もしこれこそが仏だと決定的に信じることができず、仏の相に執われて修行し、それによって果報を得ようと求めるならば、これらはすべて心得ちがいであり、本筋から踏みはずした考えである。この心こそが仏にほかならず、そのほかの仏などありようはなく、また、そのほかの心のありようもないのだ。……ただこの一心を悟りさえすればよいのだ——そこには把みとれるものは何もないということ。これが『真の仏』にほかならぬ。仏と人間とは、ただこの一心のみであって、なんの違いもない……。大事なものはこの一心だけであり、そこには塵ひとつほども把みとれるものはない。この心そのものが仏にほかならぬ。しかるに今日の修行者は、このような心の本体を悟らず、そのため心の上に心を生じ、外に向かって仏を求め、相に執われつつ修行している。どれ一つを取っても邪悪なやりかたであり、菩提の道ではないのだ。」(入矢 8-9 頁)

このように「一心」または「即心是仏」という語をめぐって何度もくりかえし説かれている。ここで黄檗は「心仏及衆生、是三無差別」¹とする華嚴の立場から出るとともに、「唯此一心即是仏、仏与衆生更無別異」、「此心即是仏、仏即是衆生」とくりかえし説いている。かつて裴休(791-864)は、黄檗のために『伝心法要』の序文を書いているが、そこにも黄檗の禅思想が「唯伝一心、更無別法」²と示されている。また上の引用文に言うように、人間は、仏と同じであるこの一心がもともと具わっているものであって、それを信じることができず、「仏の相に執われて修行し、それによって果報を得ようと求めるならば、これらはすべて心得ちがいであり、本筋から踏みはずした考えである」と黄檗は言う。周知の通り、黄檗がこのように言う拠りどころは馬祖禅の基本思想にある。馬祖は言う(すでに 24-25 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる)、

諸君、それぞれ自らの心が仏であり、この心そのまが仏であることを信じなさい。達磨大師は南天竺国からこの中国にやって来て、上乘一心の法を伝えて諸君を悟らせた。また『楞伽經』を引用して衆生の心の底を指し示したのは、諸君があやまって、この一心の法がそれぞれに有るのだということを信じないのを恐れたがためである。

¹ 『大方広仏華嚴經』巻 10 夜摩天宮菩薩説偈品、『大正蔵』9・465c-466a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、341 頁 a/入矢義高[1969: 3]。

このように、禅宗の開祖達磨は上乘の一心を伝えたというのである。その一心とは「即心是仏」（わが心こそが仏である）と言い切ったのである。禅とはなにかということは、当時よく問われた「如何是祖師西来意」「如何是仏法大意」という問いで、禅問答の根本的な重要な問いである。上掲黄檗の語に「唯此一心即是仏」「此心即是仏」「唯此一心」「即心是仏」というのは、まさに馬祖禅の基本思想となる「即心是仏」と同一の趣旨である。このような考えかたは、黄檗の『伝心法要』『宛陵録』によく見られ、その例を見てみよう。

（一）九月一日、師謂休曰：「自達磨大師到中国，唯説一心，唯伝一法……。」¹

九月一日、師は私に話された——達磨大師が中国に来られてこのかた、説かれたのはただ一つの心だけであり、伝えられたのはただ一つの法だけである……。（入矢 40 頁）

（二）問：「心既本来是仏，還修六度万行否？」師云：「悟在於心，非関六度万行。六度万行尽是化門接物度生辺事。設使菩提真如，實際解脫法身，直至十地四果聖位，尽是度門，非関仏心。心即是仏，所以一切諸度門中，仏心第一。……従仏至祖，並不論別事，唯論一心，亦云一乘。……達磨来此土，至梁魏二国，祇有可大師一人，密信自心，言下便会，即心是仏。……」²

問い、「心が本来仏であるというのに、それでもあらゆる修行を積みねばならぬのでしょうか。」答え、「悟るというのは心にこそ悟ること、一切の修行方式と関わりはない。そういう修行の図式はすべて世俗教化の方便、物に応じ衆生を済度するという次元でのことだ。たとい菩提だの真如だの、また実相だの解脫だの法身だのというものから、十地・四果などというめでたき境地に至るまで、これらはすべて彼岸へ渡る方便の門であり、仏心とは関わりはない。心が仏にほかならぬのであり、だから一切の方便の門のうちで、仏心が第一なのである。……仏から祖師に至るまで、ほかのことは全く説かれなかった。説かれたのは一心——一乗ともいう——のことだけである。……ダルマ大師はわが中国へ来られ、梁と魏の国まで行かれたが、慧可大師たった一人だけが、自からの心を密かに見出だして、言下に悟ったのである——『心こそが仏である』と。……」（入矢 98-99 頁）

（三）問：「何者是仏？」師云：「汝心是仏，仏即是心，心仏不異。故云：『即心即仏。』若離於心，別更無仏。」云：「若自心是仏，祖師西来，如何伝授？」師云：「祖師西来，唯伝心仏，直指汝等心本来是仏。心心不異，故名為祖。若直下見此意，即頓超三乘一切諸位。本来是仏，不仮修成。……」³

問い、「仏とはどういうもののでしょうか。」答え、「君の心が仏なのだ。仏は心にほかならず、心と仏とは異ならぬ。だから『即心即仏』（心こそが仏にほかならぬ）というのだ。もし心を離れたら、ほかに別の仏はない。」問い、「もし自心が仏なのでしたら、祖師ダルマが中国へ来られました時、いったいどのように法を伝授されたのでしょうか。」答え、「祖師が中国へ来られた時、伝授なされたのはほかならぬ心仏であり、お前たちの心が本来仏だぞと直示なされたのだ。すべての心と心とが

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、344 頁 a-b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、349 頁 b。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、351 頁 a-b。

異ならぬこと、そこが祖と名づけられるゆえんだ。もしこの意味が端的に把^{つか}みとれたら、三乗の一切の修行段階を一気にとび越えることになる。われわれは本来みな仏なのであり、修行を経て仏になるというものではない。……」（入矢 120-121 頁）

このように何度もくりかえされるということは、黄檗のかんがえかたをよく示しているということなのである。つまり黄檗は馬祖と同じ立場で、人々のそれぞれに仏と同じである一心が具わっており、それを自覚することができたとき仏となるのだ、と。

二 「作用即性」の継承

さて、馬祖の提示したその一心を体得する方法とされる「作用即性」という悟道論が、黄檗にどのように継承され表現されたか。『宛陵録』に以下のようにある。

上堂云：「即心是仏。……但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心？即如今言語者，正是汝心。」¹

師は説法の座に上がって申された——「心こそが仏である。……要は今この時に己れの心を自覚し、己れの本性を看取することであり、決して他に求めてはならぬのだ。己れの心を自覚するとはどういうことか。いま現にものを言っているものが、まさしく君の心そのものなのだ。」（入矢 138-139 頁）

ここに「いま現にものを言っているものが、まさしく君の心そのものなのだ」というのは、先にも示したように、次のような馬祖の語にもとづく（すでに 18-19 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

君がもし心を知りたいというなら、今そのように語っているものが、君の心そのものなのだ。その心が仏と名づけられるものであり、また実相法身仏でもあり、道とも呼ばれるものだ。……いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性であり、本心と名づけられるものなのであり、この心を離れて別に仏があるのではない。

この種の説法は黄檗の『宛陵録』に他にも見られる。

云：「今正悟時，仏在何処？」師云：「問從何來？覺從何起？語默動靜，一切声色，尽是仏事，何処覓仏？不可更頭上安頭，觜上加觜。但莫生異見，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。山河大地，日月星辰，搃不出汝心。三千世界都來是汝箇自己，何處有許多般，心外無法。滿目青山，虛空世界，皎皎地無糸髮許与汝作見解。所以一切声色是仏之慧目。」²

問い、「今ちょうど悟ったとしますと、仏はどこにいらっしゃるのでしょうか。」答え、「その問いはどこから出たのか。その覺^{きよ}りはどこから生じたのか。語も黙も動も静も、

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、352 頁 b-353 頁 a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、351 頁 b-352 頁 a。

すべての音も形も、ことごとくが仏事である以上、いったいどこに仏を探し求めよ
うというのか。頭の上に頭を載せ、口の上に口を加えるという余計なことはするな。
要は異見を生じないことだ。山は山、水是水、僧は僧、俗は俗だ。山河も大地も、
日月も星辰も、すべて君の心の外にあるのではない。三千世界はすべて君という自
己にほかならぬ。そのほかにはどこにもくぐくぐしいものはなく、心の外に法はな
いのだ。満目の青山も、虚空の世界も、そのままに歴然として、毛一筋ほども君に
対して意見を呈したりはしない。だから一切の音と形は仏の智慧の目である。」(入
矢 122 頁)

彼はここで、「語も黙も動も静も、すべての音も形も、ことごとくが仏事である」、「だ
から一切の音と形は仏の智慧の目である」ということを述べている。このような考え
方は、馬祖と一致する。また、『景德伝灯録』巻 9 黄檗希運章の末尾に次のような問答があ
る。

問：「如何是西来意？」師便打。¹

問い、「西来の意とはどういうものでしょうか。」師はすぐに打った。

「西来の意とはどういうものでしょうか」とは、達磨が伝えた禅とは何かということ
である。これに対し馬祖は、その解答を「即心是仏」（わが心こそが仏である）なのだと示
しているが、のちにこれが禅僧たちそれぞれに探究されていった。上の引用文において黄
檗は、その質問をした禅僧に対して言葉で説明せず、ただ「打つ」というやり方を使っ
ていた。「打つ」とは、質問者をいきなり打って、自己の本源に気づかせるということであ
るが、このような観点はまさに馬祖の指導法であり、思量を介さない自然な六根の作用
（見聞覚知のはたらき）に自己の本源（仏性・「即心是仏」なること）を見極めよ、とい
う悟りの方法である。「打つ」というやり方は黄檗が弟子を接化した際によく使っていた
ようで、周知のように臨済が黄檗に参じた時、「三度問うて三度打たれた」²という話もあ
った。その後、臨済の大悟した際の言葉とされた「元来黄檗仏法無多子」（黄檗の教えは
きわめて端的であったのだ）が有名であるが、すなわち臨済は黄檗が日常の説法でよく説
いている「即心是仏」（自心が仏にほかならぬ）の真意を悟ったことをいう（『祖堂集』巻
19 臨済和尚章に言う「於一棒下入仏境界」³）。この点については後編第七章「臨済義玄の
禅思想」に詳しく論ずる。

このように、黄檗は馬祖と同じく、日常の説法であれ、対話応答の形であれ、日常の見
聞覚知のはたらきに即して自己の本源（仏性・「即心是仏」なること）に気づかせようと
しているのである。これが「作用即性」という馬祖以来の悟道論であった。

¹ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、138 頁 a。

² 東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻 12 臨済義玄章、「初在黄檗，随衆参侍。時堂中第一坐勉令
問話。師乃問：『如何是祖师西来的意？』黄檗便打。如是三問三遭打。」（205 頁 b）。

³ 中華書局版『祖堂集』下冊、856 頁。

第二節 馬祖禪の克服

——「作用即性」説をめぐって——

以上のことから、黄檗は馬祖禪の基本思想である「即心是仏」と、それに対する悟りの方法「作用即性」説を承けたことが確認された。しかし「それはあくまでも説明のための仮説であって、唐代の禅僧たちはむしろそのような論理を演繹せんがために問答をやっていたわけではない」¹。仏教の用語で言えば、これは方便なのである。方便である以上、これを用いることの危険性は馬祖自身も十分に心得ていた。すなわち、人間は見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないが、むしろ、馬祖禪の思想を観念化して無反省に受け入れるのも不可である。黄檗は馬祖禪を継承し展開する際に、この問題を克服しなければならなかった。以下に黄檗の語録に見られる「作用即性」説への反省とその問題の解決をめぐる言説をみてゆくことにする。

一 「作用即性」説への反省

まずは、馬祖の提示した「作用即性」説に対する黄檗の態度を見てみよう。『伝心法要』に次の一段が見える。

此本源清浄心、常自円明遍照。世人不悟、祇認見聞覚知為心、為見聞覚知所覆、所以不覩精明本体。但直下無心、本体自現、如大日輪昇於虚空、遍照十方、更無障碍。故学道人唯認見聞覚知、施為動作、空却見聞覚知、即心路絶、無入处。但於見聞覚知处認本心。然本心不属見聞覚知、亦不離見聞覚知。但莫於見聞覚知上起見解、亦莫於見聞覚知上動念、亦莫離見聞覚知覓心、亦莫捨見聞覚知取法。不即不離、不住不著、縦横自在、無非道場。²

この本源清浄の心は、つねに完全な輝きに満ちて、あまねく一切を照らす。しかる

に世人はこの内なる光に目ざめず、外的な知見と認識を心そのものと感ちがよい、その知見認識に目をふさがれてしまって、純粹無欠な本体そのものを見ることができぬ。いまそのままで無心になれば、本体はおのずから顕現し、あたかも虚空に昇った大日輪が、あまねく十方を照らして自在無碍なるが如くであろう。されば、ただおのが知見認識のみを軸として営為し行動する修行者たちは、その拠りどころとする知見認識を取り払われてしまうと、おのが思念の路を絶たれて、悟入への手掛かりを失うことになる。ほかならぬその知見認識の場そのものに、おのが本心(本源の心)を覚知せよ。しかしながら、本心そのものは知見認識に属するのでもなく、かといってそれと離れてあるのでもない。要は、おのが知見認識に立って解釈を試みようとしぬこと、また、その知見認識について思念をめぐらさぬこと、と同時にまた知見認識を離れて心を求めたり、それを捨てて法にとびついたりせぬことだ。

即かず離れず、居坐らず執着せず、縦横自在にふるまえば、いずこも道の顕現の場

¹ 小川隆 [2007 : 128]。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、342 頁 b-343 頁 a。

ならざるはない。(入矢 22-23 頁)

ここに言う「しかるに世人はこの内なる光に目ざめず、外的な知見と認識を心そのものと感ちがいし、その知見認識に目をふさがれてしまって、純粹無欠な本体そのものを見ることができぬ」という言い方は、まさに馬祖の「いま君の見聞し覚知する働き、それがもともと君の本性である」という「作用即性」説の影響を受けた当時の「世人」を批判していたと考えられる。ただし、黄檗は必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないわけではなく、「しかしながら、本心そのものは知見認識に属するのでもなく、かといってそれと離れてあるのでもない」というように、「本心」と見聞覚知は「不即不离」であると主張し、先の百丈と同様、「作用即性」説の単純化した弊害を反省し再解釈しようとしていることが認められる。また、「祇認見聞覚知為心」という言い方は、「作用即性」説を一種の觀念として、単純に「見聞覚知」と「心」(＝仏性)を等置し、教条化してしまう現象を克服しようという口吻で述べていることに注意すべきである。黄檗はまたこうも言う。

所謂心地法門，万法皆依此心建立。遇境即有，無境即無，不可於淨性上轉作境解。所言定慧鑑用歷歷，寂寂惺惺見聞覺知，皆是境上作解，暫為中下根人說即得。若欲親証，皆不可作如此見解，尽是境。法有沒處，沒於有地。但於一切法不作有無見，即見法也。

1

「心地の法門」と呼ばれるわが宗旨では、一切の法も存在もみな、まさにこの心によってこそ定立されんとする。その心はしかし、外的な対象と接してはじめて存在することになるのであり、そのことがなければ無に帰るものだ。だから、本源的な清浄心について、それを客体化するような理解のしかたをしてはならぬ。よく言われる「定慧を照らし用いること歴々」とか、また「寂々惺々たる知見と認識」とかいうのは、どれもそれを客体として措定した解釈である。こういう解釈は、さし当たり中級と下級の資質の人々に説いてやるものとしてならいいが、おのれ自からに体認しようというなら、こんな理解のしかたであってはいけない。こんなのはみな境(客体化の思考)に縛られたものである。法がどこかに埋没するとするなら、それは有という地中に埋没する。しかし一切の存在について有と無の立場を取りさえしなければ、その人は存在をあるがままに見るであろう。(入矢 34 頁)

黄檗はここで、「〈寂々惺々たる知見と認識〉とかいうのは、どれもそれを客体として措定した解釈である。こういう解釈は、さし当たり中級と下級の資質の人々に説いてやるものとしてならいい」と述べている。これも黄檗の「作用即性」説への反省意識を示しているのである。黄檗は、その見聞覚知する作用が客体化または一種の觀念化される点に対しては特に注意を払い、またそれがただ中級と下級の資質の人々に説いてやるものであり、「おのれ自からに体認しようというなら、こんな理解のしかたであってはいけない」と忠告したのである。同様の反省意識は、同じ黄檗の次の説法にさらに明確に看取される。

若言仏道是修学而得，如此見解，全無交涉。或作一機一境，揚眉動目，祇對相當，便道契會也，得証悟禪理也，忽逢一人不解，便道都無所知。對他若得道理，心中便歡喜。若被他折伏不如他，便即心懷惆悵。如此心意學禪，有何交涉！任汝會得少許道理，祇

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、344 頁 a。

得箇心所法，禪道摠沒交涉。¹

しかるに、仏道は学び修めることによってものになるのだと言うものありとすれば、そのような考え方は、肝腎のこととは全く何の関わりもない。あるいはまた、一つの働きや一つの在り方を呈示して、眉を揚げたり目を動かしたりすることで、おのれの対処の姿勢を表わして、おれは道と一体になったのだとか、禪理を体験的に悟ったのだとか揚言する輩がいる。そして誰か禪を解しない者に会おうと、あいつは何もわかっておらぬ奴だと言う。もしその相手と渡り合って、こちらに分があった時は、心中うれしくなってしまうが、もし相手に論破されて頭が上がりなくなると、もう胸は悲しみでいっぱいだ。こんなふうな心境禪では、肝腎のこととは何の関わりもありはせぬ。たとい少しばかりの道理がわかったとしても、そこに得られたのはただの心所の法にすぎない。こういうものとは禪道はなんの関わりもないのだ。
(入矢 141-142 頁)

この「あるいはまた、一つの働きや一つの在り方を呈示して、眉を揚げたり目を動かしたりすることで、おのれの対処の姿勢を表わして、おれは道と一体になったのだとか、禪理を体験的に悟ったのだとか揚言する輩がいる。云々」というのは、馬祖の提示した「作用即性」の悟道論に基づいて表現された行為であるが、ここでは黄檗は、「こんなふうな心境禪では、肝腎のこととは何の関わりもありはせぬ。たとい少しばかりの道理がわかったとしても、そこに得られたのはただの心所の法にすぎない。こういうものとは禪道はなんの関わりもないのだ」と述べており、前掲に彼の言う「しかるに世人はこの内なる光に目ざめず、外的な知見と認識を心そのものと感ちがいに、その知見認識に目をふさがれてしまって、純粹無欠な本体そのものを見ることができぬ」と同じ趣旨で、「作用即性」説の影響を受けた当時の人々を批判的に言っているのである。おそらく、当時の叢林では馬祖禪が安易に模倣され、黄檗はその弊害を反省していると考えられる。

また『宛陵録』には次のような問答がある。

問：「聖人無心即是仏。凡夫無心，莫沈空寂否？」師云：「法無凡聖，亦無沈寂。法本不有，莫作無見。法本不無，莫作有見。有之與無，尽是情見，猶如幻翳。所以云：「見聞如幻翳，知覺乃衆生。」祖師門中，祇論息機忘見。所以忘機則仏道隆，分別則魔軍熾。」²

問い、「聖人は無心がそのまま仏でありましょうが、凡夫は無心では空寂に沈みこみはしないでしょうか。」答え、「法には凡も聖もないし、空寂に沈むこともない。法は本来有ではない、しかし無と見てはならぬ。法は本来無ではない、しかし有と見てはならぬ。有と無とはすべて観念にすぎず、言ってみれば幻や影のようなものだ。だから『見聞は幻や影の如く、知覚は衆生だけのやることだ』と言われるわけだ。われわれ祖師の伝統を継ぐものは、機心を息め観念を忘ずることだけを問題とする。さればこそ〈機心を忘ずれば仏道は興隆し、分別心を起こせば魔軍は熾烈となる〉というわけだ。」(入矢 96 頁)

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、353 頁 b-354 頁 a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、349 頁 b。

黄檗の答えに見える「見聞如幻翳，知覺乃衆生」という語の出典は『首楞嚴經』（卷6）であるが¹、黄檗はそれを使って見聞覚知のはたらきの「情見」（有無などの相対的二元の分別心）を否定している。この点を考えるうえで参考となるのが、先にも示した、以下に引く『伝心法要』の冒頭第一段である（すでに97-98頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

あらゆる仏と、一切の人間とは、ただこの一心にほかならぬ。そのほかのなんらかのものは全くない。この心というものは、初めなき永劫の昔よりこのかた、生じることもなく、いかなる色もなく、滅ぶこともなく、形体もなければ、相貌もなく、有とも無いとも拵づけできず、新しいとも古いとも定められず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくもなく、どのような計量と表現のしかたをも越えてあり、どのよ

うな跡づけかたと相対的な接近法^{アプローチ}からも遠く離れてあり、つまりは、そのものそのま

まがそれであって、それについての思念が働いたとたんに^ま的^めをはずすことになる。そ

れはちょうど涯^{はて}もなく測りようもない虚空のようなものだ。ほかでもないこの心こそが実は仏にほかならぬ。仏と人間とは、だからなんら異なるところはないのだ。

もちろん、彼は必ずしも日常の営為の真理性を否定してはいる。畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからである。

そもそも真理とは、言葉で表現することも人に伝えることもできず、ひとりひとりがみずから体得するしかないものであって、それを一種の概念として観念化・教条化することは不可である。すなわち言葉によるさまざまな方便の観念や相対的二元の分別心（有無などの「情見」）に執われないことが、黄檗の「作用即性」説への反省である。「即心是仏」の体験とは言葉によらず、ただその一心を体得するだけのことである（「此意唯是默契」入矢117頁）。

二 問題の解決——「無心」「忘心」——

このように、黄檗は馬祖の基本思想である「即心是仏」と「作用即性」を継承し展開していったと同時に、見聞覚知のはたらきによる様々な相対的二元の分別心（「情見」）への反省意識が見られる。つまり禅の悟りを体験するためには見聞覚知の働きに様々な相対的二元の分別心を解消することが必要であった。では、黄檗はこれらの問題をどのように克服し解決しようとしたか。ここで注目したいのは、彼がよく使っていた「無心」「忘心」に注目し、これが示す黄檗のその問題に対する解決を考えたい。

まず「無心」に対し黄檗は次のように言う。

¹ 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』 卷6、「迷妄有虚空，依空立世界，想澄成国土，知覺乃衆生。」（『大正蔵』19・130a）。同巻6、「六根成解脫，見聞如幻翳，三界若空花，聞復翳根除。」（『大正蔵』19・131a）。

無心者無一切心也。如如之体，内如木石，不動不搖，外如虚空，不塞不礙，無能所，無方所，無相貌，無得失。……此心即無心之心。離一切相，衆生諸仏，更無差別。但能無心，便是究竟。学道人若不直下無心，累劫修行，終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脱。¹

無心とは、一切の分別がない心のことである。そのあるがままの本体は、内的には木や石のように、みずから動き揺れることのないものであり、外的には虚空のように、塞がれることも妨げられることもなく、なにかの働きの主体となるものでも客体となるものでもなく、どこという方向も位置もなく、姿かたちもなければ、なにかがプラスすることもマイナスになることもない。……この心が無心の心というものだ。このように一切の相を越えたところには、生きとし生けるものと仏とは、全くなんの差別もないのである。ただ無心になりきりさえすれば、それがまさに究極の境地なのだ。修行者がもし端的に無心にならぬかぎり、たとえ永劫に修行を積んでも、けっきょく悟りを開くことはできず、かえって彼らの仏道修行そのものが彼ら自身への束縛となって、解脱することかなわぬ。(入矢 14-16 頁)

黄檗は言う、「無心」になることが悟りの究極の境地である。「無心」とはなにか。一切の分別がない心のことだ、と。すなわち先に述べた相対的二元の分別心（「情見」）がないということである。「無心」になることができないならば、解脱することはかなわないのだという。また、『伝心法要』に次のような語がある。

世人聞道諸仏皆伝心法，將謂心上別有一法可証可取，遂將心覓法，不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心，歷千萬劫，終無得日。不如当下無心，便是本法。如力士迷額内珠，向外求覓，周行十方，終不能得，智者指之，當時自見本珠如故。故学道人迷自本心，不認為仏，遂向外求覓，起功用行，依次第証，歷劫勤求，永不成道。不如当下無心。決定知一切法本無所有，亦無所得，無依無住，無能無所，不動妄念，便証菩提。及証道時，祇証本心仏。²

世人は、諸仏はみな心の法を世に伝えたのだと聞くと、心に何か別に証すべく把握すべき法があるかのように感違いし、そこで心でもって法を探しもとめる。とんだ考え違いで、心こそは法にほかならず、法こそは心にほかならぬのだ。心でもってさらに心を求めてはならぬ。そんなことをしては、億千万劫を経ても、ついにそれは見つからぬ。いま即時に無心になることだ。するとこのままが本来の法である。ちょうどかの力士が、額の内にめりこんで見えなくなっただけのダイヤモンドを、どこかで失ったものと感違いし、そとでそれを探しもとめ、四方八方を探し歩いたが、ついに見つからなかったのを、賢者に在りかを教えられて、それが元のままにおのれの内にあることを即座に発見したという、あの話のとおりである。このように世の修行者たちは、おのが本心を見失って、それが仏であることを悟らず、そのためおのれの外に仏を求めて、修行に努めはげみ、一段一段と目標めざして、永劫の求道の旅をつづけるが、しかし永久に道を成ずることはない。そんなことよりも、いま即時に無心になることだ。さすれば、一切のものは本来存在することなく、ものとして把えられるものもなく、なんらの条件にも支えられず、なんらの場にも位置づけられず、なんらの働きの主体とも客体ともなることがないと悟って、かくて妄念を動かすこともなく、そのままにボディの悟りに達するのだ。その成道の証

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、342 頁 b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、343 頁 a。

見は、おのが本心仏（本来心＝本来仏）を証見することにほかならぬ。（入矢 23 頁）

このように、「無心」に対し黄檗は説法の中でしばしば言及した。ここに言う「無心」は、その「不知心即是法，法即是心」（とんだ考え違いで、心こそは法にほかならず、法こそは心にほかならぬのだ）、すなわち「即心是仏」なることを悟らず、しかも外に求める人々のために教説したものである。最後の「無依無住，無能無所，不動妄念，便証菩提」という言い方は、まさに相対的二元の分別心の克服である。同様の考え方は、同じ黄檗の次の一段にさらに明確に看取される。

如今但一切時中，行住坐臥，但学無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著，終日任運騰騰，如痴人相似。世人尽不識你，你亦不用教人識不識。心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應。……不起一切心，諸緣尽不生，即此身心是自由人。不是一向不生，祇是随意而生。¹

いま大事なことは、あらゆる時、あらゆる機会に、日常の行住坐臥の一つ一つのうちにひたすら無心を学び、ものを分別することなく、ものに寄りかかることもなく、ものに執着することなく、日ねもすのほほんとして成りゆきにまかせ、まるで阿呆のように生きてゆくことだ。世間の人は誰も君を知らぬ、君の方も人に知ってもらおうとか知られたくないなどと気を使うこともない。心はゴロリとした石みたいに、ひびも割れ目もないから、一切のものは君の心に入りこみようがなく、ゴロリとしたままで何にも関わりをもたぬ——こうあってこそはじめて少しは脈があるというものだ。……一切の心を起さず、もろもろの因縁がすべて生じない時、この身と心のそのままが自由人なのだ。といっても、何でもかでも全く生じないというのではなく、こちらの意思しだいで生じもするのだ。（入矢 140-141 頁）

黄檗はここで、「いま大事なことは、あらゆる時、あらゆる機会に、日常の行住坐臥の一つ一つのうちにひたすら無心を学び、ものを分別することなく、ものに寄りかかることもなく、ものに執着することなく、日ねもすのほほんとして成りゆきにまかせ、まるで阿呆のように生きてゆくことだ」と述べている。また、外境に触れて様々な分別心や執着が生じない時、この身と心のそのままが自由人なのだ、という。

つぎに「忘心」（または「心忘」）について、黄檗は次のように言う。

一切諸法，唯是一心，然後乃為仏乗也。凡夫皆逐境生心，心遂忻厭。若欲無境，当忘其心，心忘即境空，境空即心滅。若不忘心，而但除境，境不可除，祇益紛擾。故万法唯心，心亦不可得，復何求哉！²

ありとある一切のものは、根本はただ一心のみである。そうであればこそ一仏乗——ただ一つの真実の教え——が立てられるわけだ。しかるに凡夫はみな境（外的対象）を追うて心を生じ、その心は厭離と欣喜の念を起す。そこでこのような境を無くしようと思うなら、こちらの心を忘却するがよい。心が忘却されつくしたら境は空となる。境が空となれば心は滅する。しかし心を忘却せずにおいて境だけを除こうとすれば、境はかえって除かれず、ますます厄介なことになるだけだ。だから、

^{すべて}
万法はただ心のみ、といっても、その心も存在として把えられるものではない以上、

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『宛陵録』、353 頁 b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、344 頁 b。

いまさら何を求めようというのだ。(入矢 40-41 頁)

最初の「ありとある一切のものは、根本はただ一心のみである」という言い方は、「即心是仏」の考え方であるが、ここで問題となっているのは、凡夫は外境に触れて厭離や欣喜の相対的二元の分別心が生じてしまう。そこで、黄檗は続いて「当忘其心」(その〔分別〕心を忘却するがよい)と述べる。これがまさにその相対的二元の分別心の克服である。このような例は『伝心法要』『宛陵録』中、枚挙にいとまがない。たとえば『伝心法要』につぎのようにある。

九月一日、師謂休曰：「自達磨大師到中国，唯説一心，唯伝一法。……真心無相，不去不来，生時性亦不来，死時性亦不去，湛然円寂，心境一如。但能如是直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也。切不得有分毫趣向。若見善相諸仏来迎，及種種現前，亦無心随去。若見惡相種種現前，亦無心怖畏。但自忘心，同於法界，便得自在。此即是要節也。¹

九月一日、師は私に話された——達磨大師が中国に来られてこのかた、説かれたのはただ一つの心だけであり、伝えられたのはただ一つの法だけである。……本源の真心のみは姿かたちをもたずに、去ることも来ることもなく、わが身が生まれた時にそのもの自体が宿り来たったのでもなく、わが命果てる時にそのもの自体が離れ

去るのでもない諦観すれば、その人の境地は円かな静寂のなかに安らいで、心と境とは一つになるであろう。もしこのように端的な頓悟に至りえたならば、もはや過去現在未来の業縁に縛られることはなく、そのままで出世間の人——この現世を超脱した人である。ただそこにはチラリとでも志向があつてはならぬ。たといその臨終の枕もとに、尊い御姿の仏たちが迎えに来られて、さまざまのありがたさを現わされたとしても、そのおん後に随いまつろうという心は起こらず、またたとい悪

魔の形相がさまざまに現前しても、恐れ的心はさらさらしない。ただ一心を忘却して万法と一体となれば、無碍自在の身となる。ここが、かなめのところである。(入矢 41-42 頁)

黄檗はここで、「さまざまのありがたさを現わされたとしても」、「またたとい悪魔の形相がさまざまに現前しても」、「ただ一心を忘却して万法と一体となれば、無碍自在の身となる」と述べている。つまり、外境に触れて様々な分別心が生じないようであるなら、それが自在なのだという。

このように、黄檗は見聞覚知のはたらきによる様々な相対的二元の分別心(「情見」)を克服するために「無心」「忘心」の考え方を打ち出した。しかしその一方で、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできない。そうして結局は次の問答のようになる。

問：「如何是世諦？」師云：「説葛藤作什麼。本来清浄，何仮言説問答。但無一切心，即名無漏智。汝毎日行住坐臥，一切言語，但莫著有為法。出言瞬目，尽同無漏。……

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、344 頁 a-b。

你如今一切時中，行住坐臥，但學無心，久久須實。¹

問い、「世諦とはどういうものでしょうか。」答え、「ごたごたしたものを取り上げて何になる。もともと清浄なものだ、談論や問答を通す必要があろうか。一切の心がないというだけで、そのまま無漏智というものだ。君は日目の行住坐臥に、またなにごとを話すにも、現象界のことに執着してはいけない。そうすれば、一つ一つの言葉も、また目のまばたきも、みな無漏の行と同じになる。……いまの君にとって大事なことは、あらゆる時、あらゆる機会に、日常の一つ一つの行住坐臥のうちに無心を学ぶことだ。やがてはそれがものになるに相違ない。」（入矢 79-80 頁）

黄檗はここで、現象界のことに執着せず、一切の分別心を絶することができたなら、日常の行住坐臥の営為すべてが無漏なのであり、また、今のわれわれにとって大事なことは、日常の一つ一つの行住坐臥のうちに無心を学ぶことであり、やがてはそれがものになる（すなわち真理となる）に相違ないと述べている。このような考え方は、馬祖と一致するが、しかし黄檗はその裏に「無心」の要素が重要だとしたのである。

以上のことから、黄檗は「無心」「忘心」という思想によって接化したことがわかる。その思想の目的は、「無心」「忘心」によって、禅の悟り「即心是仏」なることを妨げる様々な相対的二元の分別心（黄檗に言う「妄」「情見」）を解消しようとしていたのである。また、黄檗はそういう「無心」「忘心」の空観的な思想にとどまらず、これを積極的に日常の行住坐臥の中に適応させて「即心是仏」なることを自覚させようとしたことは、決して現実から離れるものではないことを明らかにしたものである。

第三節 小結

以上、黄檗の馬祖禅の継承と克服に対する考察を通して、馬祖下三世の黄檗から馬祖禅に対する反省の動きがまだ続いており、その一方でそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖によれば、仏性はわが心にあり（すなわち「即心是仏」）、そしていま・この日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい、とした。

一方、馬祖の再伝の弟子黄檗は基本的に馬祖禅の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼が無反省に現実を肯定する思想を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖禅の観念化・教条化に危惧を抱いていた。これを克服するために、黄檗は般若空観を思想的背景とした「無心」「忘心」の思想を打ち出したのであった。しかし、それは当時の禅林に馬祖禅が流行し、そこに生じた弊害を反省・克服しようとしたのである。すなわち、外境に触れてさまざまな相対的二元の分別心に執われないために「無心」「忘心」を打ち出したわけであった。「即心是仏」の体験とは言葉によらず、ただその一心を体得すること、これが黄檗の主張である。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻首『伝心法要』、347 頁 b-348 頁 a。

後編 臨済義玄の禅思想とその後の展開

第七章 臨濟義玄の禅思想

本章では、『臨濟録』(主に「示衆」部分)に現れる臨濟義玄(?-866)の禅思想を、前編で論究した馬祖禅の展開から、それに対する継承・批判・克服など再検討の出現という唐代禅思想史の文脈の中で考察してみたい。

唐から宋に至る思想的転換期における中国禅の展開を考えると、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の過程を検討することが重要な課題であるが、前編は臨濟禅の思想史的背景を解明するために、中晩唐転換期の禅宗における馬祖禅(主に「作用即性」説)の展開から、それに対する継承・批判・克服といった再検討の思想史的動向を総合・個別の両視点から考察した。馬祖の提示した「作用即性」という悟道論は、日常の見聞覚知の働きに即して禅の悟り「即心是仏」を自覚しようとした。一方、そのような悟道論に関する考え方は、従来の仏教とは全く異なる立場に立ったため、それをいかにとらえるかが新たな問題となった。言い換えれば、「作用即性」の悟道論は仏教思想史上に革新的・画期的な意義を持っており、のちにこれが馬祖以後の中晩唐期の禅僧たちに探究されてそれぞれの門風を形成してゆく。臨濟もその一人であった。

序論にも述べたように、臨濟は中国思想史上の転換期たる晩唐に生きた代表的禅僧の一人であり、馬祖下第四世に当たる。特に北宋の後半期から臨濟宗の禅僧たちの活躍がめざましく、雲門宗とともに禅宗の代表的な教団となった。南宋に至って、臨濟宗は中国全土に広がってゆき、中国仏教の主流の一つとなった(序論 7-8 頁参照)。したがってその臨濟禅およびその後成立された臨濟宗の解明は、唐から宋へと展開する禅の歴史の流れを把握する上で重要な作業であると言える。臨濟宗の形成については次章に詳しく論ずるが、本章ではまず、臨濟禅(すなわち臨濟その人の禅思想)を考えたい。臨濟禅に関して従来の研究については序論を参照されたい。

以下、(1) 先行研究による臨濟の語録の系統と形成を見たうえで、本章における臨濟禅の研究においては資料の扱いを示し、(2) その比較的古い資料に現れる臨濟の馬祖禅に対する継承を確認し、(3) 馬祖「作用即性」説に対する臨濟の批判と克服を明らかにする。

第一節 臨濟の語録

本節では、臨濟の禅思想を考える際の資料をどこに求めるべきかという問題について、先行研究による臨濟の語録の系統と形成をまとめ、彼の禅思想の基本資料を整理しておきたい。

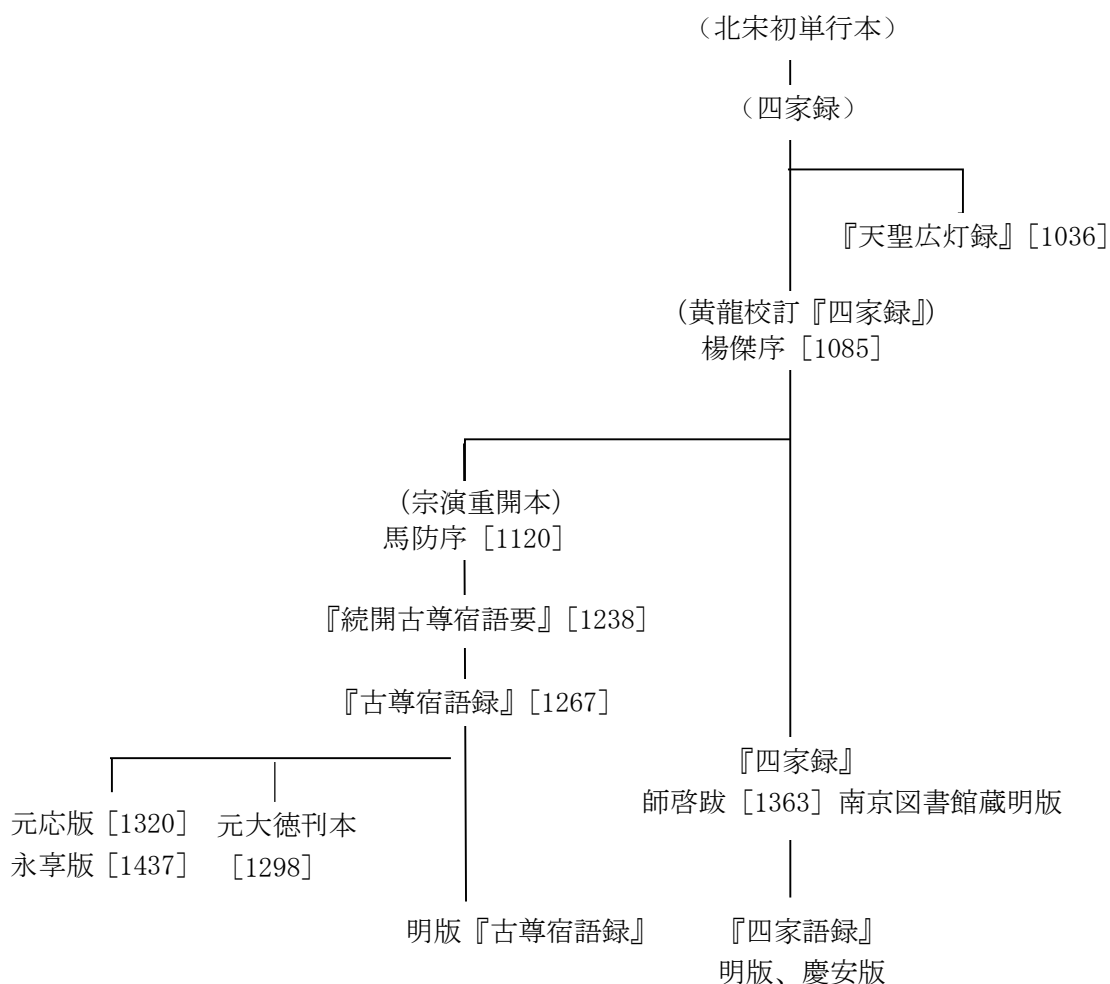
まず、小川隆[2008: 93]は臨濟の語録をまとめた形で伝える文献を、次の三段階に分ける。

- (1) 『祖堂集』(952-)、『宗鏡録』(961)、および『景德伝灯録』(1009) 卷二八、の三書に引かれる臨濟の説法記録。五代の時代の比較的古い伝承が記録されたので貴重であるが、分量は少ない。

(2) 宋初に編まれた『臨濟録』。現存のものでは宋版『天聖広灯録』(1036)の臨濟章に収められたものが最も古く、元版・明版の『四家語録』に収められる『臨濟録』も基本的にこれと一致する。

(3) 北宋末の宣和二年(1120)、福州鼓山の円覚宗演によって再編された『臨濟録』。のちに『臨濟録』の名で単行された書物は、すべてこれを起源とする。『景德伝灯録』などから八条の追加があることと個別の文字の異同があることを除けば、本文は(2)とおおむね共通であるが、全体の構成が大きく改められている。概して言えば(2)が臨濟の伝記に沿った配列をとるのに対し、(3)は臨濟院での説法を中心とした構成となっている。

便宜上、現在に伝わる『臨濟録』(すなわち上記の〈2〉と〈3〉)の版本の系統図を次のように示しておく(系統図は衣川賢次[2017b:230]に拠り、括弧内は現存しない版本)。



上掲の小川による臨濟の語録の三段階、および衣川による『臨濟録』の二系統(「四家録」系統と「古尊宿」系統)の表から、次のようなふたつの課題が浮上する。すなわち、第一に、上掲の三段階の語録では、いずれも臨濟が示寂後ほぼ百年頃のものであるが、この百年間の晩唐五代において臨濟の語録がどのように形成されてきたのか。第二に、『天

『聖広灯録』に収録された宋初の『四家録』から北宋末の宗演重刊の『臨済録』への変化は宋代にどのように生じたのか、特に「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ八則の問答の来歴と、それがどのように宗演重刊本『臨済録』（すなわち「古尊宿」系統）に附加されたのか、という『臨済録』テキストの形成史をめぐるふたつの課題である。

第二の課題については、臨済下の人々の動向と関わっており、のち第九章に詳しく論ずる。第一の課題はわれわれが臨済の禅思想の基本資料を考える上で、重要な作業である。この点について柳田聖山〔1962：60〕は、次のように論じている。

当初の臨済録の原型、及び書名がどうであったかを、今日知ることは困難で、よく言われるように、先ず母体として鎮州説法に本づく上堂示衆の部分が出来た上で、後に勘辨や行録が加えられ、更に全体に亘る整理が行われたことは明らかである。事実、古い祖堂集や、宗鏡録、伝灯録等に引かれている示衆と、広灯録や現行の臨済録との相当部分とを比較すると、両者の間に文章や思想の上で明らかな相違があるが、これは現在の臨済録がかなり後代の整理を受けたものであることを示す。現在のものは、少なくとも宋代以後のものであって、唐末当時の臨済の説法そのままではないであろう。

また、結論としては次のように述べている。

伝灯録は、前述したようにその巻二十八に、臨済の示衆を他の人々のものとともに諸方広語と呼んでいるし、而もそれが宗鏡録に引かれているものと、殆んど一致する事実は、祖堂集の編せられた南唐の保大十年（952）頃より、宗鏡録の成立を経て、伝灯録が作られた景德元年（1004）に至る間に、何らか最初の臨済録の定本というべきものが出来上っていたことを示すのである。われわれは、この最初のテキストについて、これ以上立ち入って知る資料を欠くが、これを臨済録の古本と呼んでよいであろう。（柳田聖山〔1962：64〕）

つまり柳田の見解は『祖堂集』『宗鏡録』から『景德伝灯録』『天聖広灯録』へ、簡から繁へと分量が増えてきたということであり、最初に『祖堂集』『宗鏡録』『景德伝灯録』等に引かれている示衆を、最初の『臨済録』の古本と認め、現在の流布本『臨済録』は、少なくとも宋代以後のものであると考えたのであった。

近年では、衣川賢次が柳田の説に対して改めてそれぞれ「示衆」の資料を対照比較した上で、次のように論じている。（下線は引用者）

「現在の臨済録はかなり後代の整理の影響を受けたものである」（引用者注：上掲柳田説）とは、単行本『臨済録』（元刊本およびそれ以降の版本）を念頭に言われたのであるが、それは宋版『古尊宿語録』の臨済録部分を単行化したものであるから、当然なのであって、形成の問題はもっとも古形を存する『天聖広灯録』によってかんが

えなくてはならない。「示衆」について柳田先生は、「古い祖堂集や、宗鏡録、伝灯録等に引かれている示衆と、広灯録や現行の臨済録との相当部分とを比較すると、両者の間に文章や思想の上で明らかな相違がある」と見られたが、いまあらためて「示衆」と早期引用資料を以下に対照比較してみると、相違よりはむしろ一致する部分が圧倒的に多いのであって、「祖本はひとつ、その異文が存する」と見るべきである。

その対照比較の結果、衣川 [2017b : 237-238] は次のように論じている。

……以上のように対照してみると、一見すると『宗鏡録』から『景德伝灯録』、『天聖広灯録』へは、叙述が簡から繁へと分量が増えてゆき、増補されているかにおもえるが、仔細に見るとそうではなく、『宗鏡録』と『景德伝灯録』は『天聖広灯録』を節引簡略化し、かつ叙述をやや文語的に改めたかたちであることがわかる。

このように、両氏の共通点は、臨済の「示衆」説法の部分は古い資料であり、早くから定型化していたものである。そこから、柳田は、『祖堂集』『宗鏡録』『景德伝灯録』などに引かれている「示衆」を、最初の『臨済録』の古本としているが、衣川は『天聖広灯録』（巻 11）と『祖堂集』『宗鏡録』『伝灯録』等に引かれている「示衆」を対照比較したうえで、これらの資料が「祖本はひとつ、その異文が存する」と認めている。

衣川 [2017b] によれば、臨済の禅思想の基本資料としては、『祖堂集』『宗鏡録』『景德伝灯録』などに引かれている臨済の「示衆」説法、および『天聖広灯録』（巻 11）の「示衆」部分である¹。一方、「示衆」以外の部分（「上堂」「勘弁」「行録」）は成立が遅く、その内容の中には臨済下の人々の増補附加も含まれる。したがって本論文では、資料の扱いを次のように考えている。

臨済の語録	
臨済の禅思想の基本資料	臨済下の人々の増補附加
1. 『天聖広灯録』巻 11 「示衆」部分 2. 『祖堂集』『宗鏡録』『景德伝灯録』（巻 28）に引かれている「示衆」部分	1. 『景德伝灯録』巻 12 の一部 2. 『天聖広灯録』巻 10（「上堂」「勘弁」「行録」に相当する部分）の一部 3. 『天聖広灯録』に見られぬ宗演重刊本（「古尊宿」系統）の八則の追加

本章における臨済の禅思想の研究においては、上掲の各資料の「示衆」部分がもっとも古い資料であり、資料としては十分に信用することができる。また、臨済下の人々の増補附加の部分については後に章を改めて臨済以後の展開の問題として考えたい。

¹ また、衣川賢次 [2012] は、臨済録の各版本のテキストについて『四家録』を底本として詳細に校読したうえで（「示衆」部分まで）、現存最古のテキストを『天聖広灯録』本（1036）と定めている。

第二節 馬祖禪の継承

一 臨済の体験——「即心是仏」の悟り——

馬祖禪は唐代禪の基調を定め、禪そのものの性格を決定づけた。何度も述べるように馬祖禪の基本思想は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と、それを体得する悟りの方法とした「作用即性」である。では、これが臨済にどのように受け継がれていったのか。これを知るために、まず臨済は黄檗と大愚のところでいかなる禪の悟りの体験をしたかということを見ておく必要がある。臨済が大愚のもとで黄檗の禪の要諦を開悟した際の因縁は、『天聖広灯録』巻10 臨済章に以下のように記されている。

師到大愚，大愚問：「從什麼處來？」師云：「黃檗處來。」大愚云：「黃檗有何言句？」師云：「某甲三度問仏法的大意，三度喫棒。不知某甲有過無過。」大愚云：「黃檗恁麼老婆，為汝得徹困，更來者裏，問有過無過！」師於言下大悟。云：「元來黃檗仏法無多子！」大愚揪住云：「者尿床子！適來言道有過無過，如今却道黃檗仏法無多子。你見什麼道理？速道！速道！」師於大愚脅下築三築。大愚托開云：「汝師黃檗。非干吾事。」

1

師は大愚のところへ行つた。大愚「どこから来たか。」師「黄檗のところから参りました。」大愚「黄檗はどんな教え方をしておられるか。」師「私は、三たび仏法の根本義を問うて三たび打たれました。いったい私に落ち度があったのでしょうか。」大愚「黄檗は、それほど老婆のような心遣いでお前のためにくたくたになるほど計らってくれているのに、その上わしのところまでやって来て、落ち度があったかどうかなどと聞くのか。」そう言われて師は言下で大悟して言った、「ああ、黄檗の仏法は端的だったのだ。」大愚はいきなり師をひつつかんで言った、「この寝小便たれ小僧め！ たった今、落ち度があったのでしょうか、などと泣きごとを言ったくせに、こんどは黄檗の仏法は端的だなどと言う。いったい何が分かったのだ。さあ言ってみろ！ さあ言ってみろ！」師は大愚の脇腹を握り拳で三度突き上げた。大愚は師を突き放して言った、「そなたの師は黄檗和尚だ。わしの知ったことではない。」（入矢 183 頁）

以上がいわゆる「臨済の大悟」である。この一節の主題は「仏法的大意」（仏陀の教えの核心とはなにか）なのであるから、黄檗の応答に見える「打つ」の作略も、また臨済がのちに大愚のもとで禪の悟りを体験した際の言葉「元來黄檗仏法無多子！」というのも、その「仏法的大意」（仏陀の教えの核心とはなにか）の問いをめぐっているのである。仏陀の教えの核心とはなにかということは、先にも述べたように当時よく問われた「如何是祖師西來意」「如何是禪」という問いで、禪問答の根本的な重要な問いである。この問いは唐代仏教の革新として登場した馬祖禪の盛行により、あらためて提起された²。これ

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻10、433頁b-434頁a。

² 衣川賢次〔1992b：48-51〕参照。

に対して馬祖は、その解答を次のように端的に示している（すでに 24-25 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

諸君、それぞれ自らの心が仏であり、この心そのままが仏であることを信じなさい。達磨大師は南天竺国からこの中国にやって来て、上乘一心の法を伝えて諸君を悟らせた。また『楞伽經』を引用して衆生の心の底を指し示したのは、諸君があやまって、この一心の法がそれぞれに有るのだということを信じないのを恐れたがためである。

つまり達磨が伝えたのは、自心こそが仏であること（すなわち「即心是仏」）を直指したということである。前編第六章「黄檗希運の禅思想」に述べたように、黄檗がその馬祖禅の基調思想「即心是仏」の教説に対して格調高く唱道し、『伝心法要』『宛陵録』に何度もくりかえし説いていた。上掲「臨済の大悟」一節の理解には以上のような馬祖・黄檗以来の禅思想史的背景をふまえる必要がある。つまりその「三たび仏法の根本義を問うて三たび打たれました」という黄檗のめざすところは、思量を介さない自然な見聞覚知のはたらき（打たれた痛さ）に即して自己の本源（仏性・本心）に気づく（＝「作用即性」の作略）、すなわちその時こそが禅の悟り「即心是仏」なることを体得することである（『祖堂集』巻 19 臨済和尚章に言う「於一棒下入仏境界」¹⁾）。これが黄檗が臨済のために「老婆のような心遣いでくたくたになるほど計らっている」ところであり、また臨済の大悟した際の言葉とされた「元来黄檗仏法無多子！」（黄檗の教えはきわめて端的であったのだ）もそれである。この点については、衣川賢次の文を借りれば、

臨済の大悟とは、課題であった「仏法の大意」＝「黄檗の仏法」を悟ったのである。そのときの感興の語「元来黄檗仏法無多子！」の「多子無し」とは、「多子」（「多」の口語形）がない、つまり「一」（ひとつ）であること。それは黄檗が日常の説法でくりかえし説いていた「即心是仏」ということ、それこそが馬祖以来の唐代禅宗の核心「即心即仏」の教説にほかならない²⁾。

というように、臨済は大愚のところで黄檗のその端的な教え、すなわち馬祖以来の唐代禅の基調思想「即心是仏」（自心が仏にほかならぬ）の真意を悟った。これが臨済の体験であった。

つまり臨済の禅思想は、こういう「即心是仏」の体験にもとづき、のちに河北鎮州の臨済院で展開されたものであると考えられる。われわれは彼の禅思想を考える場合、これを彼の禅思想の基点として考えるべきであろう。以下にこの点を確認しながら、臨済の語録に示される馬祖禅の継承と克服をめぐる言説をみてゆくことにする。

二 『臨済録』に見える馬祖禅の継承

まずは、馬祖の語録と比較しながら、その継承を検討しよう。

¹⁾ 中華書局版『祖堂集』下冊、856 頁。

²⁾ 衣川賢次 [2017c : 712-713]。

(一)「即心是仏」の継承

臨済は馬祖禪を如何に継承したのか。この問題を考えるうえで参考となるのが、以下に引く一段である。

師示衆云：「今時学仏法者、且要求真正見解。若得真正見解、生死不染、去住自由；不要求殊勝、殊勝自至。道流！祇如自古先德、皆有出人底路。如山僧指示人处、祇是要你不受人惑、要用便用、更莫遲疑！如今学者不得、病在甚处？病在不自信处。你若自信不及、即便忙忙地徇一切境轉、被他万境迴換、不得自由。你若能歇得念念馳求心、便与祖仏不別。你欲得識祖仏麼？祇你面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者、皆是文字名相、終不得他活祖意。莫錯！禪德。此時不遇、万劫千生、輪迴三界、徇好惡境掇去驢牛肚裏生。道流！約山僧見处、与釈迦不別。毎日多般用处、欠少什麼？六道神光、未曾間歇。若能如是見得、祇是一生無事人。」（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）¹

師は大衆に向って言った、「いま仏法を学ぼうとする者は、とりあえず、正しい考えかたを求めなくてはならぬ。正しい考えかたを身につけたなら、輪廻にも陥らず、行くも留まるもみづから決める。解脱を求めなくとも、解脱はひとりでにわがものとなる。諸君！古来の先覚がたは、みなすぐれた方便をわきまえておられたものだが、わたしが忠告してやれるのはただ、きみたちは人に騙されるな、ということだけだ。忠告に従うなら、従うがよい。迷ったりしてはだめだ。いまの修行者の欠点は、どこに原因があるか？原因は自己を信じないところにある。きみたちが自己を信じきれないから、幻覚のままにあたふたと運ばれ、よろづの場面に振りまわされて、自由になれないのだ。きみたちが絶えず求めまわる、その心を終熄できたなら、そのときこそ達磨や仏陀と同じなのだ。きみたちは達磨がどんな人なのか、知りたいと思うか？今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなのだ。きみたち自身が自己を信じきれないから、外に求めまわるのだ。外に求めて、たとい得られたとしても、みな文字や言葉ばかりで、けっして活きた達磨の思想ではない。考え違いをしてはいかん！禪師がたよ！^{ふじぶつ}今生に善知識に遇わなければ、永遠に三界を輪廻し、臨終に現れる好ましき境界、おぞましき境界のままに、驢馬や牛の腹に入って転生することになる。諸君！わたしの見かたに拠れば、諸君は釈迦と何の違いもないのだ。毎日の種々の行ないに、何の欠けたところがあるうか。きみたちの六根が放つくすしき光は、途切れることなく射しつづけているではないか。このように見ることができたなら、諸君はただ一生無事の人である。」²

この「きみたちは達磨がどんな人なのか、知りたいと思うか。今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなのだ」という説は、いま・ここで臨済の説法を聞いているところの修行者自身に仏性がそなわっていること、すなわち自己こそが祖師・仏陀なのだ、と臨済はいう³。これがいわゆる臨済の言う「真正の見解」（正しい考え方）であり、また馬祖禪の基本思想たる「即心是仏」（わが心こそが仏である）と同一の趣旨である。最後の「毎日の種々の行ないに、何の欠けたところがあるうか。きみたちの六根が放つ

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、439 頁 b。

² 衣川賢次 [2019 : 102-103]。

³ 入矢義高 [2012a : 111-112] 参照。

くすしき光は、途切れることなく射しつづけているではないか。このように見ることできたなら、諸君はただ一生無事の人である」という説の背後には、馬祖の提示した「作用即性」（見聞覚知のはたらきが仏性の顕現である）という考え方があるが、この点については後に臨済の馬祖「作用即性」説の継承として論ずる。また、上の引用文において臨済は、「自信」（自己が自己を信ずる）・「不受人惑」（人に騙されない）などを使っているが、これらがいずれも馬祖以来の「即心是仏」と同一の趣旨で、すなわち自己こそが仏であることを信じて、他人から人惑を受けず、外に求めてはならぬということを説いている。このような考え方は、臨済の語録によく見られる。その例を見てみよう。（重要な部分に下線をつけた）

有一般学人，向五台山裏求文殊，早錯了也。五台山無文殊。你欲識文殊麼？祇你目前用處，始終不異，處處不疑，此箇是活文殊。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）¹

修行者たちの中には五台山に文殊を志向する連中がいるが、すでに誤っている。五台山に文殊はいない。君たち、文殊に会いたいと思うか。今わしの面前で躍動しており、終始一貫して、一切處にためらうことのない君たち自身、それこそが活きた文殊なのだ。（入矢 66 頁）

この「今わしの面前で躍動しており……それこそが活きた文殊なのだ」という説は、まさに馬祖の「塔銘」に記される「仏不遠人，即心而証」（前掲 53 頁注 4 参照）という「即心是仏」（自心が仏にほかならぬ）の信念にもとづく。

道流！大丈夫漢，更疑箇什麼。目前用處，更是阿誰！把得使用，莫著名字，号为玄旨。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

諸君、きりきりしゃんとした男一匹が、この上なにを疑うか。現に今そこで躍動しているもの、それを誰だと思うのか〔君たち自身ではないか〕。ここをつかんだなら、すぐに活用して、名には一切とらわれぬ。これが奥義というものだ。（入矢 105 頁）

ここに「現に今そこで躍動しているもの、それを誰だと思うのか〔君たち自身ではないか〕！」と言い切ったのは、馬祖が説いた「人は真理を離れて存在するのではない。いま・ここに真理があるのだ。いま・このすべてが自己の本体である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰だというのだ！」³という考え方が背景にあると考えられる。すなわち、現にいま・この見聞覚知の働きが、自己の本源（本心・仏性）であるということである。この種の説法は、ほかにも以下のように見えている。

師云：「為你向一切處馳求心不能歇。所以祖師言：『咄哉丈夫，將頭覓頭。』你言下便自回光返照，更不別求，知身心与祖仏不別，当下無事，方名得法。」（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）⁴

師は言った、「君たちがあらゆるところへ求めまわる心を捨てきれぬから〔そんな

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、442 頁 a-b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、446 頁 a。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』卷 28 江西大寂道一禅師語、「非離真而有，立處即真，立處尽是自家体。若不然者，更是何人！」（577 頁 a）。現代語訳は衣川賢次〔2014：40〕を参照した。

⁴ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、448 頁 a。

質問をする]のだ。だから祖師も言った、『こらっ！立派な男が何をうろたえて、頭があるのにさらに頭を探しまわるのだ』と、この一言に、君たちが自らの光を内に差し向けて、もう外に求めることをせず、自己の身心はそのまま祖仏と同じであると知って、即座に無事大安楽になることができた、それが法を得たというものだ。」(入矢 127 頁)

道流！是你目前用底，与祖仏不別。祇麼不信，便向外求。莫錯！向外無法，内亦不可得。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）¹

諸君、ほかならぬ君自身が現にいま見たり聞いたりしているはたらきが、そのまま祖仏なのだ。それを信じきれぬために、外に向って求めまわる。勘ちがいしてはならぬ。外に法はなく、内にも見付からぬ。(入矢 100 頁)

このように臨済はくりかえし示す。以上のことから、臨済は自らの禅の体験（即ち「即心是仏」なること）に基づき、馬祖禅の基本思想「即心是仏」の教説を継承しながら、目の前の修行者に対して現にいま・ここに見聞覚知を働かせている自分自身こそが仏なのだ、とくりかえし説いている。すなわち、それを信じることができたときこそ仏なのだ、という。このような考え方は、馬祖と一致するものである。

(二) 「作用即性」説の継承

先に引用した「是你目前用底，与祖仏不別」、「目前用処，更是阿誰！」などの臨済の語の背後には、「作用即性」という馬祖の悟道論が含まれている。

そこで、「作用即性」説が臨済にどのように継承され表現されているか、以下の臨済の語から分析する。

……三世十方仏祖出来，也祇為求法。如今参学道流，也祇為求法。得法始了。未得，依前輪迴五道。云何是法？法者是心法。心法無形，通貫十方，目前現用。人信不及，便乃認名認句，向文字中，求意度仏法。天地懸殊。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

……三世十方の仏や祖師が世に出られたのも、やはり法を求めんがためであった。今の修行者諸君も、やはり法を求めんがためだ。法を得たら、それで終わりだ。得られねば、今まで通り五道の輪廻を繰り返す。いったい法とは何か。法とは心である。心は形なくして十方世界を貫き、目の前に生き生きとはたらいている。ところが人びとはこのことを信じ切れぬため、〔菩提だの涅槃だのという〕文句を目当てにして、言葉の中に仏法を推し量ろうとする。天と地の取りちがえだ。(入矢 48 頁)

臨済はここで、「心は形なくして十方世界を貫き、目の前に生き生きとはたらいている」（「心法無形，通貫十方，目前現用」）と述べている。つまりいま・この見聞覚知のはたらきは心法（仏性）から現れたものであり、そして日常の見聞覚知の働きに即して心法（仏性）に気づく、ということである。このような考え方は、臨済が弟子を接化した問答にも見えている。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、445 頁 b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、440 頁 b。

師問僧：「什麼処来？」僧便喝。師便揖坐。僧擬議。師便打。師見僧来，便豎起扠子。僧礼拜。師便打。又見僧来，亦豎起扠子。僧不顧。師亦打。（『天聖広灯録』卷 10 臨濟章）¹

師が僧に問うた、「どこから来たか。」僧はすぐに一喝した。師は会釈して僧を坐らせた。僧はもたついた。師はすぐ打った。師は僧がやって来るのを見ると、扠子をさっと立てた。僧は礼拝した。師はそこで打った。また別の僧がやって来るのを見ると、やはり扠子を立てた。僧は見向きもしなかった。師はやはりその僧を打った。（入矢 152 頁）

ここには「喝」「扠子を立てる」「打つ」という言葉や動作が見られ、これは馬祖の「作用即性」説に基づいて表現された行為であると考えられる。『景德伝灯録』及び『天聖広灯録』によれば、「喝」を発するということは確かに臨濟宗の宗風として早くから受け止められていた。ここで注目したいのは、「喝」の作略は馬祖の提示した「作用即性」説の延長に位置づけられることである。なお、それが安易に模倣されるいわゆる「胡喝乱喝」の現象も現われ²、「胡喝乱喝」を避けるために臨濟以降に「喝」の分類（すなわち「四喝」）が提起されたと考えられる（「四喝」の形成については、本論文の第九章第三節「四喝の形成」を参照）。また臨濟の語に次のような問答がある。

上堂。僧問：「如何是仏法大意？」師豎起扠子。僧便喝。師便打。又僧問：「如何是仏法大意？」師亦豎起扠子。僧便喝。師亦喝。僧擬議。師便打。（『天聖広灯録』卷 10 臨濟章）³

上堂すると、ある僧が問うた、「仏法のぎりぎり肝要のところをお伺いしたい。」師は扠子を立てた。僧は一喝した。師は扠子でその僧を打った。また一人の僧が問うた、「仏法のぎりぎり肝要のところをお伺いしたい。」師がまた扠子を立てると、僧は一喝した。師もまた一喝すると、僧はもたついた。師はすぐに僧を打った。（入矢 24-25 頁）

この「如何なるか是れ仏法の大意」（仏陀の教えの核心とはなにか）の問いは、先にも述べたように、当時よく問われた「如何是祖師西来意」「如何是禪」という問いで、禪問答の根本的な重要な問いである。これに対し臨濟は「扠子を立てる」「喝す」「打つ」という動作で示している。このようなやり取りは、馬祖の「作用即性」の指導法と一致する。

第三節 馬祖禪の克服

以上のことから、臨濟は自らの禪の体験（即ち「即心是仏」なること）に基づき、馬祖禪の基調思想「即心是仏」とそれに対する悟りの方法「作用即性」説を大いに継承し利用

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、436 頁 a。

² 「胡喝乱喝」の点に触れた論考として、柳田聖山 [1960]、衣川賢次 [2017b : 247-250] 等がある。また、「喝」をめぐる文献学的論考としては、衣川賢次 [2017a] [2017d] [2017e] などがある。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、438 頁 a。

して接化したことが確認された。

さきにも述べたように、馬祖の思想が唐代禅の基調となり、当時の叢林に流行して大きな思想的影響を及ぼすと同時に、その弊害も生じていた。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判と反省及び克服の動きが起こった。この動きが唐代中期以降の禅の新たな思想動向を形成し、晩唐に至って、馬祖禅の再検討が禅思想の中心的課題の一つとなり、禅僧たちに探究されてそれぞれの門風に展開してゆく。臨済もその一人であった。言い換えれば、臨済は馬祖以来の禅思想を継承し展開する際に、当時の叢林で生じた弊害の問題を克服しなければならなかった。臨済禅の理解には以上の思想史的背景をふまえる必要がある。以下に、臨済が馬祖「作用即性」説流行の弊害をどのように批判し、また、どう克服し解決しようとしたかを検討しようと思う。

一 「作用即性」説の觀念化への批判

まず、臨済の「作用即性」説の觀念化に対する批判と反省を見てみよう。『臨済録』の「示衆」に次のような語がある（すでに 117 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

……きみたちが絶えず求めまわる、その心を終熄できたなら、そのときこそ達磨や仏陀と同じなのだ。きみたちは達磨がどんな人なのか、知りたいと思うか？今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなのだ。きみたち自身が自己を信じきれないから、外に求めまわるのだ。外に求めて、たとい得られたとしても、みな文字や言葉ばかりで、けっして活きた達磨の思想ではない。

この「今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなのだ」という説は、先にも述べたように、これがすなわち現にいま・この見聞覚知の働きが自己の本源（仏性）であり、馬祖禅の基本思想「作用即性」説の延長に位置づけられる。ここで問題となっているのは、それを悟るのではなく、ただ「仏」を言葉の概念として觀念化して求めまわることである。上の引用文において臨済は、まさに自己こそが仏であること（すなわち「即心是仏」）を信じない修行者が仏を外に求めることを批判している。同様の批判は、同じ臨済の次の「示衆」説法に看取される（すでに前節 119 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

……いったい法とは何か。法とは心である。心は形なくして十方世界を貫き、目の前に生き生きとはたらいている。ところが人びとはこのことを信じ切れぬため、〔菩提だの涅槃だのという〕文句を目当てにして、言葉の中に仏法を推し量ろうとする。天と地の取りちがえだ。

心法（仏性）はいま・この見聞覚知のはたらきにあり（即ち「作用即性」説）、それを信じて自覚することこそが、臨済が述べていたものだったのである。しかし人びとはこのことを一種の概念として求めようとしてしまう（「人信不及，便乃認名認句」）。また、言葉や見聞覚知の「作用」に対し臨済は、次のような論理的説明がある。

……我即向渠道：你識我著衣底人否？忽爾廻頭，認我了也。大德！你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣、菩提衣、涅槃衣、有祖衣、有仏衣。大德！但有声名文句，皆悉是衣變。從臍輪氣海中鼓激，牙齒敲磕，成其句義。明知是幻化。大德！外發声語業，内表心所法，以思有念，皆悉是衣。你祇麼認他著底衣為実解。縦経塵劫，祇是衣通。三界循環，輪廻生死。不如無事。相逢不相識，共語不知名。（『天聖広灯録』卷 11 臨濟章）¹

……そこでかれらに向って、君たちは衣を着たり〔脱いだり〕しているこのわしの当体が分かるかと言ってやると、はっと気が付いて、やっとうしを見て取るという始末だ。皆の衆、衣に目をくれてはいけない。衣は自分では動けない。人がその衣を着るのだ。衣には清淨衣や無生衣や、菩提衣や涅槃衣や、祖衣や仏衣などがある。しかし皆の衆、こうした名前や文句はすべて、対象に応じて着せかけた衣だ。下っ腹から空気を振動させ、齒を打ち合わせて言葉となったもので、こんなものに実体のないのは明らかだ。諸君、こうして外に音声言語が発せられるのは、内なる心のはたらきの表われであり、意思が動いて想念を起こすのだ。だからそれらはみな衣である。ところが、君たちはそれが着ている衣だけに目を注いで、それを真実だと考えている。そんなことでは、たとえ無限の年月修行しても、衣についての通になるだけの話だ。迷いの世界を堂々めぐりして、生死輪廻することになる。それよりも、のほほんとしているのが一番だ。「出会うても相手は分からず、話し合うても名もしらぬ」だ。（入矢 119-120 頁）

上の引用文に「外發声語業，内表心所法，以思有念，皆悉是衣」とある「外發声語業」（外に音声言語が発せられる）は、ここでは「声名文句」について述べて語業に限っているが、身業も含む表業すべてと考えてよい。「内表心所法」（内なる心のはたらきの表われ）は無表業である心所法、すなわち意業を指している。これらはいずれも、われわれの日常の行為であり、心の作用である。臨濟はそれらがすべて実体なき幻のようなものであり、自己の当体ではなく自己が着る「衣」（＝さまざまな觀念・分別）のようなものであって、自己の当体そのものと明確に区別している。そして臨濟は「衣」ではなく（その衣を着る）自己の当体そのものを見極めよと説いている²。

一方、先に言う「心は形なくして十方世界を貫き、目の前に生き生きとはたらいっている」、「今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなのだ」と示しているように、彼は必ずしも日常の見聞覚知の真理性を否定してはなない。畢竟、人間は日常の見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできないからである。もちろん、そうした「作用即性」説をそのまま無反省に認めるものでもなかった、という進退きわまる難題であった（百丈・黄檗ら以来の難題）。この点に対し臨濟は、基本的に前述した師の黄檗が主張し

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、447 頁 a-b。

² こうした例は他にも見られ、例えば『臨濟録』に言う、「你且識取弄光影底人，是諸仏之本源，是一切道流歸舍處」（開元寺版宋本『天聖広灯録』卷 11、440 頁 a）、「但有声名文句，皆是夢幻。却見乘境底人，是諸仏之玄旨。仏境不能自称我是仏境，還是者箇無依道人乘境出来」（開元寺版宋本『天聖広灯録』卷 11、442 頁 b）と同趣旨である。ここで「境」「光影」という語は、先に言う「衣」と同じく、すべて実体なき幻のような見聞覚知の「作用」及び様々な觀念を指す表現である。つまり、臨濟は無反省に心の作用のみを真実の自己と思う非を斥け、いま・この働いている当の主体性・主人公の自己そのものの本質を見極めよと言っているのである。

た「（本心と見聞覚知の）不即不離」説を継承し、例えば『臨濟録』の「上堂」に、次のように記されている。

上堂。云：「但有来者，不虧欠伊，摠識伊来处。与麼来，恰似失却；不与麼来，無繩自縛。一切時中，莫乱斟酌。会与不会，都来是錯。分明与麼道，一任天下人貶剝。久立，珍重！」（『天聖広灯録』卷10 臨濟章）¹

上堂して言った、「わしのところへやって来る者すべてを、あだに見過ごしはせぬ。必ずその者の境界^{きょうがい}を見抜いてしまう。こうやって来た者は、わしの前ではその立場を失ったも同然となり、ああやって来た者は、縄もないのに自らを縛るはめになる。いかなる時も、無暗^{むやみ}にああこう分別するな。解るというのも解らぬというのも、すべて誤りだ。わしははっきりとこう言い切る。そして天下の人の批判にすべてゆだねる。やあご苦労だった」。（入矢 26 頁）

「与麼に来る」（そのように来る）とは、当時の禅林の行語で、現実の見聞覚知こそが仏性に他ならぬ、と単純に「作用」と「仏性」を等置するならば、それはじつは本当の自己を見失っているようなものであるという。これは先に示した黄檗の言う「世人不悟，祇認見聞覚知為心，為見聞覚知所覆，所以不覩精明本体」と同意と取ることができよう。一方、「与麼に来らざる」（そのように来ない）とは、それに反対する立場で、すなわち現実の作用を除いて別に「仏性」が有るという。それはじつは見えない縄で自己を縛るものである。臨濟はその両者を相対的な二項対立の立場に立つものとして認めない²。以上のことから、臨濟が馬祖「作用即性」説の觀念化を問題と考えていたことが読み取れる。

二 「作用即性」説の模倣現象への批判

つぎに、臨濟の「作用即性」説の模倣現象への批判を考えよう。臨濟は当時の叢林で「作用即性」を示す動作や言葉を表面的に模倣する現象に対して次のように厳しく批判していた。

大徳！時光可惜。祇擬傍家波波地学禅学道，認名認句，求仏求祖，求善知識意度。莫錯！道流。你祇有一箇父母，更求何物？你自返照看！古人云：「演若達多失却頭，求心歇处即無事。」大徳！且要平常，莫作模樣！有一般不識好惡禿兵，便即見神見鬼，指東劃西，「好晴」「好雨」。如是之流，尽須抵債，向閻老前，吞熱鉄丸有日。好人家男女，彼者一般野狐精魅所著，便即捏怪。瞎屢生！索飯錢有日在！（『天聖広灯録』卷11 臨濟章）³

禅師がたよ！時を大切にせよ。諸君は行脚を事としてあちこちの叢林を巡りあたふたと禅を学ぼうとし、語句を覚えこみ、自己をなおざりにして仏祖を求め、師友に教えてもらおうとばかりしている。誤解してはならぬ。諸君！きみたちにはちゃん

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、439 頁 a。

² この一段の解釈にあたり衣川賢次〔2017b：256-259〕を参照した。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、440 頁 b。

とした父母があるではないか。それだけで十分なのに、そのうえ何を求めようというのか？みづからをとくと顧みよ！古人も『演若達多は頭を失くしたと思って捜しまわったあげく、捜すのをやめたとき、何事もなかったと気づいた』と言うとおりだ。禅師がたよ！まづは平常であれ！人まねをするでない！もののよしあしもわきまえぬゴロツキ坊主どもは、狐ツキをやって、あれこれと指さしたり、『よき晴れかな』、『よき雨かな』などとほざいておる。こいつらこそ借金を償うために、死んでから閻魔王の前に引き出され、焼けた鉄の玉を吞まされる日がくる。きみたちよいところのお坊ちゃん、お嬢ちゃんが、あんなキツネつきに騙されて奇怪なまねをするとは！ドメクラども！飯代を請求される日が来るぞ！¹

有一般不識好惡禿奴，即指東劃西，「好晴，好雨」，「好灯籠、露柱」。你看！眉毛有幾莖？「者箇具機縁！」学人不会，便即心狂。如是之流，摠是野狐精魅魍魎。被他好学人嗔嗔微笑言：「瞎老禿兵！惑乱他天下人！」（『天聖広灯録』卷 11 臨濟章）²

また、見識を欠くゴロツキ坊主は、あちこち指さして、「今日はいいい天気だ。いい雨だ」とか、「みごとな灯籠だ。立派な露柱だ」とやる。見よ！眉毛が抜け落ちておるぞ！「これぞすぐれた接化だ！」などと、修行者はてんでわからず、それに惑わされて舞い上がる。こういった連中はみな狐ツキ、化け物だ。まっとうな修行者にはあざ笑われて、「ドメクラのゴロツキ坊主め！天下の人をかどわかしおって！」とやられる。³

上の二則では、臨濟が批判の対象としているのは明らかに禅林の指導者である。ここに挙げられるのは、馬祖の提示した「作用即性」を示す動作や言葉である⁴。すなわち外境に触れて真理に気づくという「見色見心」「聞声悟道」の悟道論に基づいて表現された行為である。ところが臨濟はここで、それを批判的に言っているのである。また、臨濟はそういった馬祖の「作用即性」を示す言葉や動作の真似をする人びとを「みな狐ツキ、化け物だ」と厳しく批判している。同様の批判は、同じ臨濟の次の語に見えている。

道流！真仏無形。真法無相。你祇麼幻化上頭，作模作樣。設求得者，皆是野狐精魅，並不是真仏，是外道見解。（『天聖広灯録』卷 11 臨濟章）⁵

諸君！真の仏はすがたを持たず、真の法はかたちがない。しかるにきみたちはひたすら現身^{うつしみ}の上にひとまねばかりして、それで仏や法を求め得たと思っても、そんなものはみな狐に化かされたに過ぎず、けっして真の仏ではない。外道の考えかただ。

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次 [2019b : 278-282] を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、445 頁 a。

³ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次 [2019b : 338-339] を参照した。

⁴ 無著道忠 (1653-1744) 『臨濟録疏論』 (1726) 「莫作模樣」の注に次のように説明している。「宗門の模様亦た来由有り。或いは目を以て視 [百丈再参]、或いは直上に覷 [馬祖]、或いは指を豎て [魯祖]、或いは手もて劃す [仰山]。然るに学者は真正に依らず、只管に模様を学び、禅道仏法と為す。故に一斉にこれを呵斥す。臨濟の喝を下せば、学者はこれに效って、東の廊下にも亦た喝し、西の廊下にも亦た喝す。故に興化呵責するは、亦た此の類なり」(柳田聖山編『臨濟録抄書集成』下冊、禅学叢書之十、中文出版社、1294 頁)。衣川賢次 [2017d : 64-65] 参照。

⁵ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、444 頁 b。

ここでも臨済は、「作用即性」を示す言葉や動作の真似をする人びとを「狐に化かされたに過ぎず、けっして真の仏ではない」と批判しているのである。おそらく、当時の叢林では馬祖禅が安易に模倣され、臨済はその弊害を指摘したのだと考えられる。

三 問題の解決——「空観」の思想と「随处作主」説——

このように、臨済は馬祖の思想を継承し展開すると同時に、当時の叢林で馬祖「作用即性」説の観念化、及び「作用即性」を示す動作や言葉を表面的に模倣する現象（「作模作様」）を厳しく批判していたことが見られる。例えば、第五章（88 頁注 3）に示したように「私の言葉を覚えるな」（「莫記吾語」）という一句は、当時の禅師たちが弟子を戒める時に常に用いた言葉であったが、それは彼らが禅を伝承する際に、言葉による方便の教説とそれにとまなう観念化・教条化を克服するためであったと考えられる。

さて、臨済が馬祖禅流行の弊害を問題として、どのように克服し解決しようとしたか。ここで注目したいのは、彼がよく使っていた「空観」の思想と「随处作主」説である。

（一）「空観」の思想

先にも述べたように、馬祖が提示した「作用即性」の悟道論は実は一般の修行者にとって、決して容易に禅の悟りを体得するものではない。禅僧たちが禅そのものをどのように表現するかということは、馬祖以後の禅宗にとってもっとも重要な課題であった。前編の考察から見ると、当時の禅僧は「作用即性」の裏には「空観」の思想が必要と見ていた。臨済も言葉による様々な観念や分別に対する執着を打破するために、「空観」の思想を大いに利用して接化した。例えば、『臨済録』の「示衆」に次のような語が見える。

問：「如何是心心不異処？」師云：「你擬問，早異了也。性相各分。道流！莫錯！世出世諸法，皆無自性，亦無生性，但有空名，名字亦空。你祇麼認他閑名為実，大錯了也！設有，皆是依變之境。有箇菩提依、涅槃依、解脱依、三身依、境智依、菩薩依、仏依。你向依變国土中覓什麼物？乃至三乘十二分教，皆是拭不淨故紙。仏是幻化身，祖是老比丘。你還是娘生否？你若求仏，即被仏魔摂；你若求祖，即被祖縛。你若有求皆苦，不如無事休歇去。」（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

問い、「その心と心とが異らぬところとはどういうところですか。」師は言った、「君がそれを問おうとしたとたんに、もう異ってしまい、根本とその現れとが分裂してしまった。諸君、勘ちがいてはいけない。世間のものも超世間のものも、すべて実体はなく、また生起するはずのものでもない。ただ仮の名があるだけだ。しかもその仮の名も空である。ところが君たちはひたすらその無意味な空名を実在と思ひこむ。大間違いだ。たといそんなものがあっても、すべて相手次第で変わる境に過

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次〔2019b：330-331〕を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、444 頁 a。

ぎない。それ、菩提という境、涅槃という境、解脱という境、三身という境、境智という境、菩薩という境、仏という境があるが、君たちはこういう相手次第の変幻世界に何を求めようというのか。そればかりではない、一切の仏典はすべて不浄を拭う反古紙だ。仏とはわれわれと同じ空蟬であり、祖師とは年老いた僧侶にすぎない。君たちこそはちゃんと母から生まれた男ではないのか。君たちがもし仏を求めたら、仏という魔のとりこになり、もし祖を求めたら、祖という魔に縛られる。君たちが何か求めるものがあれば苦しみになるばかりだ。あるがままに何もしないでいるのが最もよい。」（入矢 84-85 頁）

最後の「あるがままに何もしないでいるのが最もよい」という説は、臨済禅の基本思想というべきであるが、すなわち、生活上の平常心において自心が仏であることを自覚すればよい、そのうえ更に方便を用いる修行の必要は全くないということである。上の引用文において臨済は、言葉によるさまざまな仏教の観念（「菩提依」「涅槃依」「解脱依」など）を、ただの実体のない言葉の概念（空名）にすぎないとしており、それを求めたら、却ってそれに縛られると言っている。だから、それよりも、むしろ今の生活上の平常心において「あるがままに何もしないでいるのが最もよい」と臨済は考えた。このような考え方は、『臨済録』中に繰り返し現れ、例えば、以下のように見えている。（重要な部分に下線をつけた）

道流！取山僧見处，坐断報化仏頭。十地满心，猶如客作兒。等妙二覺，担枷負鎖漢。羅漢、辟支，猶如廁穢。菩提、涅槃，如繫驢橛。何以如此？祇為道流不達三祇劫空，所以有此障礙。若是真正道人，終不如是。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）¹

諸君、わしの見地に立てば、いながらに報身仏・化身仏の頭を断ち切るどころか、十地の修行達成者として奴隷も同然、等覺・妙覺の悟りを得た者として牢獄の囚人、羅漢・辟支仏として汚穢同然、菩提・涅槃も驢馬を繋ぐ棒杭だ。〔君たちがこのように

徹しきれぬのは〕なぜかといえば、君たちが、無限の時間を空じきるまでに達観できておらぬから、こんなつまらぬものにひっかかるのだ。ほんものの修行者なら、決してそんなことはない。（入矢 41-42 頁）

問：「如何是真正見解？」師云：「你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸仏国土，入弥勒樓閣，入毘盧遮那法界，处处皆現国土成住壞空。仏出于世，轉大法輪，即入涅槃，不見有去來相貌。求其生死，了不可得。便入無生法界，处处遊履国土，入華藏世界，尽見諸法空相，皆無実法。唯有聴法無依道人，是諸仏之母。所以仏從無依生。若悟無依，仏亦無得。若如是見得者。是真正見解。学人不了，為執名句，被他凡聖名碍，所以障其道眼，不得分明。祇如十二分教皆是表顯之說，学者不会，便向表顯名句上生解，皆是依倚，落在因果，未免三界生死。」（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

問う、「正しいかんがえとはどういうことなのでしょう」。師の答え、「諸君がいつものように俗人の世界に入り、仏の世界に入り、汚れた世界に入り、清浄な世界に入り、さまざまな仏のおわす世界に入り、弥勒菩薩の住む高殿に入り、毘盧遮那

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、440 頁 a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、441 頁 b-442 頁 a。

仏の光明世界に入って探究したとしても、それはさまざまの世界が成立し、持続し、壊滅し、空無となることを、諸君の心が現出したただけなのだ。たとえば、仏陀はこの世に出生し、教えを説き、涅槃に入りたもうたとは言いが、そこに仏陀その人が現れ、去って行った姿が、本当にあると思っではならぬ。そこに生きて死んだという実像を求めようとしても、つかむことはできぬ。たとい諸君が不生不死の眞実世界に入らんと、あちこち訪ねてさまざまな仏の世界を遍歴して、ついに蓮華藏世界に行きついたとしても、結局のところ〈一切は空なり〉であって、実体がないことがわかるのだ。ただ、今ここにわが面前で説法を聴いている無依の道人だけが、諸仏を生み出す母なのである。ゆえに仏はその無依なるところから生み出される。もし無依なるありようを悟ったならば、仏すらもまた外から手に入れるものではなくなる。かくのごとく見るのができたなら、これが正しいかんがえというものだ。これがわからぬ修行者は、名辭に執着して、聖俗といった言葉に碍げられ、その結果みづからに具わった道眼を曇らせ、はっきりと見えないのである。経典というものは、仏陀の法を伝える文字にすぎない。修行者はそのことがわからず、用いられた言葉に対する解釈に血眼になるのは、言葉への依存であって、因果の連鎖のなかに陥り、三界の輪廻から免れることができないのだ」。¹

この「諸君がいつものように俗人の世界に入り、仏の世界に入り、汚れた世界に入り、清浄な世界に入り、さまざまな仏のおわす世界に入り、弥勒菩薩の住む高殿に入り、云々」というのは、結局のところ「〈一切は空なり〉」であって、実体がないことがわかるのだ」ということになり、すなわちすべてが実体のない言葉の概念（空名）にすぎない。ただし、上の引用文において臨済は、また続いて「ただ、今ここにわが面前で説法を聴いている無依の道人だけが、諸仏を生み出す母なのである」と言うように、理念としての空観にとどまらず、更にいま説法を聴いている修行者自身こそが仏であることを積極的に説いているのである。この点については後に論述するように、それが臨済の言う「随处作主」の考えかたである。同様の思想構造は、同じ臨済の次の「示衆」説法にさらに明確に看取される。

夫如真学道人並不取仏、不取菩薩羅漢、不取三界殊勝、迥然独脱、不与物拘、乾坤倒覆、我更不疑。十方諸仏現前、無一念心喜；三塗地獄頓現、無一念心怖。縁何如此？我見諸法空相，変即有，不変即無，三界唯心，万法唯識。所以夢幻空花，何勞把捉？唯有道流目前現今聴法底人，入火不焼，入水不溺。入三塗地獄，如遊園觀。入餓鬼畜生而不受報。……。（『天聖広灯録』卷11 臨済章）²

ほんものの修行人は、けっして仏とならんことを求めず、菩薩・羅漢とならんことを求めず、解脱しようと求めたりせずとも、超然として三界を脱け出て、何物にも拘束されぬ。このことを、たとい天地がひっくり返ろうとも、わたしは絶えて疑わぬ。臨終のときになって、たといお迎えの仏たちが目の前に現れようとも、微塵もありがたいとは思わず、三塗地獄がいきなり現れようとも、少しも恐しいとは思わぬ。なぜか？あらゆるものは本来空なのであって、因縁によって現れもすれば消えもするに過ぎず、〈三界は心の現出、万物は意識の産出〉なることが、わたしにはわかっているからだ。ゆえに^{ゆめまぼろし}〈夢幻、空に現れる幻影は、把もうとしても無駄なこと〉と言われる。ただ諸君という、わが目前でいま説法に聴き入っている人こそ

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次〔2019b：297-300〕を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、444 頁 b。

は、火に入っても焼けず、水に入っても溺れず、地獄に入っても花園に遊ぶがごとく、餓鬼道・畜生道に入っても苦しみを受けないことがない。……。¹

ここにも臨済がまず「空観」の思想を通して言葉によるさまざまな仏教の観念（仏・菩薩・羅漢など）に対する執着を解消し、そして「空観」の思想にとどまらず、更に「ただ諸君という、わが目前でいま説法に聴き入っている人こそは、云々」と主張している。すなわち言葉によるさまざまな観念に執われないことが、臨済の馬祖「作用即性」説の観念化による弊害の克服である。そのうえで更に、臨済は現にいま説法を聴いている修行者自身こそが仏であることを主人公（すなわち次に論ずる「随处作主」説）として積極的に説いており、必ずしも「空観」の思想のみにとどまってはいる。

（二）「随处作主」説

臨済の「随处作主」説については、臨済の独自の言葉として、臨済の語に次のようにある。

道流！你若欲得如法，直須是大丈夫兒始得。若萎萎隨隨地，則不得也。夫如甃（音西）噀（所嫁切）之器，不堪貯醞醐。如大器者，直要不受人惑，随处作主，立处皆真。但有来者，皆不得受。你一念疑，即魔入心。如菩薩疑時，生死魔得便。但能息念，更莫外求！物来即照，你但信現今用底，一箇事也無。你一念心生三界，隨縁被境分為六塵，你如今応用处，欠少什麼？一刹那間，便入淨入穢，入弥勒楼阁，又入三眼国土，处处遊履，唯見空名。（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

諸君、もし君たちがちゃんとした修行者でありたいなら、ますらおの気概がなくてはならぬ。人の言いなりなぐずでは駄目だ。ひびの入った陶器には醞醐を貯えておけないのと同じだ。大器の人であれば、何よりも他人に惑わされまいとするものだ。どこででも自ら主人公となれば、その場その場が真実だ。外からやって来る物は、すべて受け付けてはならぬ。君たちの心に一念の疑いが浮かべば、それは魔が心に侵入したのだ。菩薩ですら疑いを起こせば、生死の魔につけ込まれる。まずなによりも念慮を止めることだ。外に向って求めてはならぬ。物がやって来たら、こちらの光を当てよ。ただただ君たちが今はたらかせているもの、それが何の子細もない〔平常無事なものである〕ことを信ぜよ。君たちの一念心が三界を作り出し、さらに外縁に応じ外境に転ぜられて六塵に分かれるのだ。君たちが今ここにはたらかせているものに、いったい何が欠けていよう。一刹那の間に、浄土にも入り、穢土にも入り、弥勒の殿堂にも入り、三眼国土にも入り、いたる処に遊行するが、見るのはただそれらの空なる名だけだ。（入矢 71-72 頁）

この「萎萎隨隨地」「甃噀之器」という語は、自ら〔仏と同じである〕自己を確信できず、自らが主体性・主人公たる気概のない人を指している。その反対の語が「大丈夫兒」「大器」である。「随处作主」とは、『臨済録』の「示衆」に言う「如今学道人，且要自信，

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次〔2019b：331-335〕を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、442 頁 b-443 頁 a。

莫向外覓。搵上他閑塵境，都不辨邪正」¹の「自信」と同旨で、自ら〔仏と同じである〕自己を確信すること、そしてこれは主体性・主人公として、いかなる場においても自らが決定することである。また、彼はここで、〔他人から〕人惑を受けず、自らが主体性・主人公として確信することができたなら、すなわちそのときが自ら立つところがすべて真実の世界となる（「直要不受人惑，随处作主，立处皆真」）と述べている。では、自ら主体性・主人公となることはいかにして確信されるのか。上掲に下線を附したところに言うように、臨済は「今はたらかせているもの、それが何の子細もない〔平常無事なものである〕ことを信ぜよ」、「君たちが今ここにはたらかせているものに、いったい何が欠けていよう」（「你如今応用处，欠少什麼？」）という決然たる口調で述べている。つまり、「作用即性」説の延長線上に新たに主人公を位置づける。

また、『臨済録』のもう一箇所の「随处作主」は次の通りである。

師又云：「仏法無用功处，祇是平常無事；屙屎送尿，著衣喫飯，困来即臥，愚人笑我，智乃知焉。古人云：『向外作功夫，搵是痴頑漢。』你且随处作主，立处皆真。境来迴換不得。縦有從來習氣、五無間業，自為解脫大海。今時學者搵不識法，猶如觸鼻羊，逢著物安在口裏，奴郎不辨，賓主不分。如是之流，邪心入道，閑处即入，不得名為真出家人，正是真俗家人。夫出家者，須辨得平常真正見解，辨仏辨魔，辨真辨偽，辨凡辨聖。若如是辨得。名真出家。若魔仏不辨，正是出一家，入一家，喚作造業衆生，未得名為真出家。祇如今有一箇仏魔，同体不分，如水乳合，鵝王喫乳。如明眼道流，魔仏俱打。你若愛聖憎凡，生死海裏浮沈。」（『天聖広灯録』卷 11 臨済章）²

師は皆に説いて言った、「諸君、仏法は造作の加えようはない。ただ平常のままでありさえすればよいのだ。糞を垂れたり小便をしたり、着物を着たり飯を食ったり、疲れたならば横になるだけ。愚人は笑うであろうが、智者ならそこが分かる。古人も、『自己の外に造作を施すのは、みんな愚か者である』と言っている。君たちは、その場その場で主人公となれば、おのれの在り場所はみな真実の場となり、いかな

る外的条件も、その場を取り替えることはできぬ。たとえ、過去の煩惱の名残りや、五逆の大悪業があろうとも、そちらの方から解脫の大海となってしまうのだ。当今の修行者たちは、まったく仏法とは無縁だ。まるで鼻づらを物にぶっつけたがる羊みたいに、何に出会ってもすぐ口に入れてしまう。だから奴隷と主人の区別もつかず、主と客の見分けもつかない。こんな連中は、初めから不純な目的で出家したやからで、にぎやかな場所にはすぐ首をつっこむ。これでは真の出家者とは言えぬ。まさに根っからの俗人だ。いやしくも出家とあれば、ふだんのままな正しい見地をものにして、仏を見分け魔を見分け、真を見分け偽を見分け、凡を見分け聖を見分けねばならぬ。こうした力があってこそ、真の出家と言える。魔と仏との見分けもつかぬようなら、それこそ一つの家を出てまた別の家に入ったも同然で、そんなのを<地獄の業を造る衆生>というのだ。とても真の出家者とは呼べぬ。たとえばここに仏と魔が一体不分の姿で出てきて、水と乳とが混ぜ合わさったようだとする。そのとこ鵝王は乳だけを飲む。しかし眼力を具えた修行者なら、魔と仏とをひとまとめに片付ける。君たちがもし聖を愛し凡を憎むようなことなら、生死の苦海に浮き沈みすることになるう。」（入矢 51-53 頁）

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』卷 11、442 頁 b。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、441 頁 a。

彼はここで、まず「平常無事」論をめぐる「君たちは、その場その場で主人公となれば、おのれの在り場所はみな真実の場となり」とすすめ励まし、次には修行者中の「真俗家人」と「真出家」及び最後の「明眼道流」（禅僧）を順に述べている。すなわち、

(1) 仏法の修行は、ただ日常の生活どおりに「糞を垂れたり小便をしたり、着物を着たり飯を食ったり、疲れたならば横になるだけ」のことである。このような考え方はまさに馬祖以来の現実 に即して真実に気づくという「作用即性」の悟道論に基づく。ただし、臨済はここで、更に「君たちは、その場その場で主人公となれ」と強調している。

(2) 仏法ということが分かっておらず、鼻づらを物にぶっつけたがる羊のように、何に出会ってもすぐ口に入れてしまうとするのが、ほんものの出家者とはいえず、ただの俗人にすぎない。

(3) ほんものの出家者は、生活上の平常心において「仏」と「魔」、「真」と「偽」、「凡」と「聖」を見分けなければならない。

(4) 最後に臨済は、道眼を具えた修行者（禅僧）なら、魔と仏以下をひとまとめに片付けるのだ、という。

このように、修行者に対し臨済は、丁寧な説法をした。上の文脈をまとめると、彼は馬祖禅の基本思想とされる「作用即性」説に拠りつつ、目の前の修行者に「随处作主」をすすめ励ましていたことが読み取れる。ここに注意したいのは、臨済の言う「平常無事」は「真」や「偽」などのことについて、それを正しく見分けたうえで、自らが主体性・主人公として自己を確立することができたなら、そのときこそ自らの立つところがすべて真実の世界となる（すなわち「立处皆真」）。このような思想は『臨済録』に随所に見られる。たとえば「無依道人」「弄光影底人，是諸仏之本源」「乗境底人，是諸仏之玄旨」（前掲122 頁注2 参照）などの表現がその例であるが、ほかにも次のようにいう。

……道流！你祇今聴法者，不是你四大，能用你四大。若能如是見得，便乃去住自由。
（『天聖広灯録』巻11 臨済章）¹

……諸君、今こうして君たちが説法を聴いているのは、君たちの四大がそうしているのではない。〔君たちその人が〕自らの四大を使いこなしているのだ。もしこのように見究め得たならば、死ぬも生きるも自在である。（入矢 65 頁）

このように、現にいま・ここに説法を聴いている修行者その人こそが世界すべての中心（主体性・主人公・諸仏の本源・諸仏の玄旨）なのであると何度もくりかえし説いている。

第四節 小結

以上、臨済における馬祖禅の継承と克服に対する考察を通して、馬祖の提示した「作用即性」の悟道論をめぐる探究は晩唐に至ってもやはり重要な関心事であった。そして、馬祖禅の流行にともなって、その弊害も生じていたことが考えられ、それに対する批判や反

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、442 頁 a。

省の動きが起こり、またそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖禪の思想の核心は「即心是仏」（わが心こそが仏である）と、それを体得する悟りの方法「作用即性」（見聞覚知のはたらきこそが仏性である）のふたつに集約される。一方、晩唐の臨済は基本的に馬祖禪の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼は、当時の叢林で馬祖「作用即性」説の観念化、及び「作用即性」を示す動作や言葉を表面的に模倣する現象（「作模作様」）を厳しく批判していた。そして、これらの弊害を克服するために、臨済は般若空観を思想的背景とした「空」の思想を大いに用いて接化し、そして彼が理念としての空観にとどまらず、いま説法を聴いている〔仏と同じである〕修行者自身を主体性・主人公（すなわち「随处作主」説）として積極的に説いた。

すなわち言葉によるさまざまな観念に執われないことが、臨済の馬祖「作用即性」説の観念化した弊害への克服である。そのうえで更に、臨済は現にいま説法を聴いている修行者自身こそが仏であることを当の相手に確信させ自覚させる、これがすなわち「即心是仏」なること（「一心」）の体験であることをくりかえし語った。

それは、晩唐時代における禪宗の盛行にともない、馬祖禪の延長として、馬祖禪の再検討の影響下に位置づけられるものと認められる。

第八章 臨濟禪の南方伝播と臨濟宗の形成¹

——五代宋初における臨濟禪の動向——

本章は、晩唐の臨濟より宋代の臨濟宗に到る歴史・思想の展開過程を明らかにするため、五代宋初のころに臨濟禪が河北から江西や河南汝州に向かって教線を拡大していった、いわゆる臨濟禪の南方伝播、及びこれにともなって臨濟宗が形成されてゆく動きに注目し、江西や河南汝州における臨濟下の人びとの活動を五代宋初臨濟禪の展開の一側面として捉え、その周辺を明らかにするものである。

先にも述べたように、臨濟は中国思想史上の転換期たる晩唐に生きた代表的禅僧の一人であり、馬祖下第四世に当たる。特に宋代に至って、臨濟宗の禅僧たちの活躍がめざましく、その結果、臨濟宗は禅宗の代表的な教団のみならず、中国仏教の主流の一つともなった（序論 7-8 頁参照）。したがってその臨濟禪ならびに臨濟下の弟子たちによって成立された臨濟宗の動向の解明は、唐から宋へと展開する禅の歴史の流れを把握する上で重要な作業であると言える。

また、『臨濟録』は臨濟の説法と言行の記録を集成した語録であり、「上堂」「示衆」「勘弁」「行録」の四篇から成るが、その成立過程には考察すべき問題がある。すなわち、この四篇のうち、「示衆」は臨濟示寂の約百年後、北宋初には定型を成していたが、「上堂」「勘弁」「行録」に収録された諸則は臨濟宗形成の過程で、宗祖の事跡として一則ごとに収集されたと考えられ、それは増補附加した後代（すなわち五代宋初）の人びとの時代の問題意識とかかわっている²。これを考えるためには、五代宋初における臨濟宗の形成過程を検討する必要がある。

五代宋初における臨濟宗と『臨濟録』テキストの形成をめぐる論考として、柳田聖山に今から半世紀前に書かれた幾つかの論文があり、そこで氏は臨濟下の人々の動向と関連させて解明しようと試み³、近年になって衣川賢次 [2012] [2017b] はそれをふまえ、さらに具体的に再検討した。ただし、従来の論は五代宋初における臨濟禪の南方伝播から臨濟宗の成立ならびに『臨濟録』の形成に到る歴史・思想の展開過程を直接の考察対象としたものではなかった。そこで本章ではまず、五代宋初における臨濟禪の南方伝播から臨濟宗の成立に至る史的事情を考察し、次に章を改めて『臨濟録』の形成を詳しく論ずることにしたい。

以下、(1) 臨濟以後の五代宋初期における臨濟禪の南方伝播を見たうえで、(2) 臨濟禪の南方伝播にともなって臨濟宗が形成されてゆくことを考察する。

¹ 序論の冒頭にも言ったように、本論文では晩唐の臨濟その人の禅思想を「臨濟禅」と称し、五代宋初のころに臨濟下の人々による宗派的独立とその宗派綱要の作成などを「臨濟宗」（または「臨濟宗の禅」と称することに区別するが、重なる情況もあり、特に臨濟以後の五代宋初の時期に臨濟下の人々が臨濟禅を承けながら、宗派的独立を自覚していた。そこで本章では、あくまで便宜上の措置として、臨濟宗が成立するまでの、晩唐五代のころに河北から江西や河南汝州へと臨濟禅の地理的中心が次第に転移するその動きを「臨濟禅の南方伝播」と称し、そして「臨濟禅の南方伝播」にともなって五代宋初のころに臨濟禅が一宗派として独立し、またその同時に宗派綱要が作られたということをも「臨濟宗の形成」と称することにする。

² 関連する先行研究は以下のとおり。柳田聖山 [1958] [1960] [1961a] [1962] [1968a]、衣川賢次 [2012] [2017b]。

³ 臨濟宗と『臨濟録』の形成をめぐる柳田聖山の論考には、[1958] [1960] [1961a] [1962] [1968a] などがある。

第一節 臨濟禪の南方伝播

本節ではまず、臨濟の再伝の弟子に当たる雲蓋懷湏（847-934）に注目し、彼の碑文を手懸りに、江西における彼の活躍を晩唐五代における臨濟禪の南方伝播の一側面として捉え、次に、五代宋初のころに臨濟禪が河北から河南汝州に向かって教線を拡大してゆく動きに注目し、河南汝州における臨濟下の人びとの活動を五代宋初における臨濟禪の南方伝播の一側面として考え、それぞれの周辺を明らかにする。

一 雲蓋懷湏の史伝とその悟りの体験——臨濟禪の南方伝播（一）——

まず江西において活躍した雲蓋の状況を考えよう。臨濟以後、宋に至るまでの臨濟禪の動向は、臨濟禪研究において最も重要な領域である。その法系は、臨濟—興化存獎（830-888）—南院（860-930 頃）—風穴延沼（896-973）—首山省念（926-993）と相伝したとされる¹。

後に論述するように、『景德伝灯録』巻12には臨濟の法嗣として二十二人が記録されており、うち語録または機縁の語のあるものが十六人である。『天聖広灯録』では、定・夔の二上座が加えられて二十四人となっており、すべて語録または機縁の語がある。今日、臨濟の禅思想がその後どのように展開していったのかを考えるためには、彼らの動向を抜きに語ることはできない。しかし、柳田聖山の興化系統以外の法系研究はほとんど見当たらない。したがって、以下では同じ臨濟の法嗣である涇溪志閑（?-895）系の動向を分析する。

雲蓋は、臨濟下の禅の系統としては、臨濟—涇溪—雲蓋と相承する、その第三世に当る。雲蓋に関する記録は従来の灯史類に見られないが、『全唐文』（巻869）の欧陽熙撰「洪州雲蓋山龍寿院光化大師宝録碑銘」（以下「碑銘」と略称）によって臨濟下の禅僧であることがわかる²。『江西通志』（巻50）によると、彼が住した雲蓋山は新建県西北五十里にあり、下に龍寿禅院がある³。また、『大明一統志』（巻49）によると、

唐建雲蓋（引用者注：即蓋字）寺，在府城西北四十餘里，唐僧懷湏創此居之，内有綵

¹ 柳田聖山はこの法系を史的立場から考察し、興化存獎・南院慧顥・風穴延沼、そして『臨濟録』について下記の一連の論文を発表し、特に臨濟下の人々の動向と『臨濟録』の形成の問題を論じている。(1)「興化存獎の史伝とその語録——中国臨濟禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その一」(1958)、(2)「南院慧顥——中国臨濟禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その二」(1960)、(3)「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生——中国臨濟禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その三」(1961)、(4)「臨濟録ノート——中国臨濟禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その四」(1962)、(5)「臨濟録ノート(続)——中国臨濟禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その五」(1968)。

² 『全唐文』巻869、鈴木哲雄[1984: 198-202] 参照。

³ 『江西通志』は今まで八部修編されている。ここでは清代の曾国藩(1811-1872)、劉坤一(1830-1902)等重修、北京大学図書館蔵『江西通志』(『光緒江西通志』とも称す)巻50、第40冊を用いた。そこには「雲蓋山在新建県西北五〇里，下有龍寿禅院」と記されている。

翠亭。（『欽定四庫全書・史部・地理類』）

唐に建てられた雲蓋寺は、府城より西北方向に向って四十余里のところになり、唐の禪僧懷溢がこの寺を創始して住した。寺内には総翠亭がある。

となっているが、ここに「唐僧懷溢」と記されており、「碑銘」の撰者欧陽熙についてはほとんど未詳のままである。ただ『全唐文』では「碑銘」の冒頭に「吳天祚二年（936），官武昌県尉」と記録され¹、「碑銘」は雲蓋の遷化後二年目のものであるということになる。

雲蓋の「碑銘」は臨済禅の南方伝播に関する最も貴重な資料であり、特に臨済下が早く北方の河北から江西に向かって教線を拡大していった資料として注目に値する。これまで興化の系統下に研究の重点が置かれすぎたために、涇溪—雲蓋の系統が江西に向って教線を拡大したとされる点は、従来殆んど顧みられていない。それは、興化系統下の人々の資料に比して、雲蓋等の文献が乏しいためである。しかし、臨済宗の南方伝播を考察する上で雲蓋の展開を分析することは重要であると考えられる。

そこで以下、雲蓋の「碑銘」によって、雲蓋の史伝とその歴史的意義を考察しよう。なお、滄仰宗の重要な伝法基地としての石亭観音院は、新建県章江門外にあり、この時期に仰山光涌（850-938、仰山慧寂法嗣）の活躍が知られる。石亭観音院と雲蓋の龍寿院は同じ新建県の中にあるので、二教団の交流が行なわれていたであろうことも注目に値する。

（一）雲蓋懷溢の伝記

雲蓋の伝記は、先に述べたように、禅宗の灯史類に見えないが、欧陽熙撰の「碑銘」によって臨済下の禅僧であることがわかる。以下、この「碑銘」をもととして、ほかの史伝を参考にしつつ、雲蓋伝の問題点を指摘することにする。

「碑銘」の記す所によると、「大師、俗姓は劉氏、法諱は懷溢」とあり、彭城の劉瞻²の子である。その父瞻の祖は桂陽に徙った。瞻は科挙に登第して、初め塩鉄府に署し、翰林学士を経て河東節度使となり、咸通一一年（870）中書侍郎を以て同中書門下平章事となった。懿宗に諫言して怒りに触れ、荊南節度使として出るところを、また路巖等の悪言によって、驩州司戸參軍に貶された。僖宗が立つや、刑部尚書として召され、位にあること三箇月で卒した。清潔な人柄で、困窮者に財を散じて家屋敷がなかったという。雲蓋の籍が閩県にあるのもこのようなことによると思われる³。

「碑文」によれば、雲蓋は847年⁴に郭閩県（現：福建省福州市）で生れた。九歳の時、立磨山普賢院の杜禅師に参じ、杜禅師のそば近くに仕えて雑用をするなど、修行した。十九歳（865）の時、剃髪を認められ、二十一歳の時、中岳の会善寺で受戒した。その後、雲蓋は最初に戒律により、頭陀行を行い、行脚して善知識を尋ねるも⁵、悟りに至らなかつた。

¹ 県尉は県知事の下級の武官であり、一県の治安を管掌する官名である。

² 『旧唐書』巻177・『新唐書』巻181に載せる。『新唐書』宰相世系表によると、劉瞻には劉湜（字は鑒源）・劉陟・劉延賞の三子があった。

³ 鈴木哲雄 [1984：201] 参照。

⁴ 鈴木哲雄 [1984：201] は雲蓋の生年を848年とするが、雲蓋の示寂年から遡れば847年となる。

⁵ 雲蓋の「碑銘」に次のように記す。「大扇律風，高懸戒月，夙縁諧偶，曩善冥符。不上牛車，

ったようである。そのために、岳麓寺（現：湖南省長沙市岳麓山に在り、麓山寺とも）に住する渚溪志閑（「碑銘」に澧源和尚と呼んでいる¹⁾）に参じ、渚溪志閑の法頌を聴いて大悟に至ったようである（後述）。これは、雲蓋が戒律による修行を捨て禅宗へ転向したことを示している。広明元年（880）に黄巢（820-884）が長安を占領し、皇帝になったが、僖宗（李儼・在位 873-888）が三峰山に行幸した時、「禅律經論詩賦文章大徳」が十人選ばれ、雲蓋が禅宗を代表する一人として迎えられ、僖宗より福田禅師の号を賜った。雲蓋はその時既に仏教社会で活躍していたことが知られる。雲蓋はそのまま三峰山に住し、再び大自在禅師の号を賜り、また光化元年（898）昭宗（李晔・在位 888-904）より光化大師の号を賜った。このように雲蓋は僖宗・昭宗両帝に敬仰されたことがわかる。天復元年（901）秋、彼は南下して龍沙山（現：江西龍岡）に二年住してから、この時の洪州（今江西省南昌市）の支配者南平王鍾伝（830-906）に招かれ、三十年余り雲蓋山の龍寿禅院に住した。龍寿禅院は雲蓋の為に、鍾伝によって建てられたようである。この間のことは、「碑銘」に次のように示されている。

開堂演法，垂手度人。蟻聚禅徒，蜂来道侶，於茲三十餘載，問法千数万人。

雲蓋が開堂して法を説き、手を垂れて人々を接化した。禅徒が蟻が群れるように集まり、修行者が蜂のように数多く押し寄せた。師はこの龍寿禅院に三十年余り住し、おびたしい問法の僧俗を集めた。

最後に、南吳大和六年（934）杪夏（六月）の十一日病を示し、中秋二十八日夜子時に示寂した²⁾。弟子院主道帰・典座小師道環・維那僧紹微・直歳小師道聰・堂中上座僧照・照の徒衆僧師蕩などが雲蓋の法を継いだ。これを見ると、雲蓋の教団はかなり規模が大きく、院主・典座・維那・直歳・堂中上座の諸役も備わっていたことが分かる³⁾。

以上、「碑銘」によって雲蓋の伝記の概要を示した。雲蓋は唐の僖宗・昭宗に敬仰され、洪州の支配者南平王鍾伝に龍寿禅院に迎えられ、開堂して法を説き、おびたしい問法の僧俗を集め、特に晩年の三十年余りに洪州で活躍したという。なお、瀋仰宗の重要な伝法基地としての石亭観音院は雲蓋の龍寿禅院と同じ新建県にあり、この時期に仰山光涌の活躍が知られる。つまり、二教団の交流が行なわれていたことは想像に難くなく、雲蓋教団の展開を考える上で、先行して存在していた瀋仰宗との関係を念頭に置く必要があるのである。

（二）雲蓋懷溢の法系意識

便探衣寶。並三衣而為一衲，棄五事而整一盂。松下塚間，行頭陀行。雖行是行，参問匪忘。遍曆遐方，訪尋知識。無道場不逢古徳，有請皆遇宗師。」

¹⁾ 『祖堂集』巻 20 渚溪和尚章によれば、渚溪志閑は臨済の法を継ぎ、最初に渚溪山（現：湖北省崇陽県）に住し、次に潭州の岳麓寺を活動地とした（中華書局版、894 頁）。雲蓋が渚溪志閑に参じたところは後の岳麓寺である。

²⁾ 鈴木哲雄 [1984 : 201-202] 参照。

³⁾ 『全唐文』巻 869 にある欧陽熙撰「洪州雲蓋山龍寿院光化大師宝録碑銘」、「上足小師充院主道帰、典座小師道環、維那僧紹微、直歳小師道聰、堂中上座僧照、照徒衆僧師蕩等，並禅河舟楫，奈苑芝蘭。鹹佇分灯，続開籌室。」

「碑銘」の中に雲蓋の法系が次のように強調されている。

嗣何宗禪？即曹溪六祖付法讓大師，讓大師授馬祖，馬祖伝百丈，百丈分黄蘗，黄蘗之林際。得林際密旨者，惟漣溪焉。入漣溪室，続焰挑灯者誰？即雲蓋大師矣。

師（雲蓋）はどなたの宗風を嗣がれたのか。曹溪六祖から法を懷讓大師に付し、懷讓大師は馬祖に伝授し、馬祖は百丈に伝え、百丈は黄蘗に分ち、黄蘗は林際（臨濟）に授けた。林際の密旨を得た者は、ただ漣溪のみである。漣溪の室に入り、〔法脈の〕焰を続けて灯を挑げる者はどなたであるか。それはわが雲蓋大師である。

ここには、曹溪六祖から雲蓋に至る法系が明記してあるが、最も注目したいところは、臨濟がさほど六祖慧能を意識していなかったのに対し、ここには六祖からの系譜を記す点である。

ここで雲蓋より先行して存在していた漣仰宗と曹洞宗の洪州における活動を考えておきたい。注目すべきは仰山慧寂（807-883）と曹山本寂（840-901）の活動において、六祖に対する正統意識が強調されていたことであり、前頁最後に述べたように、地理的状況から雲蓋が彼らと交流していた可能性が高い点である。

田中良昭〔1983：569-577〕に論ずるように、初期の禅宗史では、「七祖」の問題をめぐって大きく展開してきた。また、石井修道〔1987：177〕では陸希声撰「仰山通智大師塔銘」（『全唐文』巻813）に基づき、次のように述べている。

ここに陸希声の塔銘では、「七葉」の問題として、「七」の数字から、俗姓の「葉」に問題が移って来たことを強調している。実際に仰山慧寂は、出身地からも六祖と深い関係をもつのであり、また、六祖を仰承したのであるが、仰山の宗風に六祖問題が関わっていることは重要であろう。

また、仰山慧寂法嗣の仰山光涌は雲蓋と同じように南平王鍾伝に迎えられ、洪州で活躍した。一方、曹洞宗の曹山本寂にも、漣仰宗の勢力の影響を与えたようであり、六祖の継承者と意識し続けた。石井修道〔1987：178〕に次のように述べている。

「曹山」の「曹」が、「曹溪」の「曹」と言うのは、仰山宗に対する六祖慧能の正統意識から生まれたのではなかろうか、と考えるのである。

そして曹洞宗の洞山恵敏（?-948）は当地で活躍したのである。

つまり、臨濟下の雲蓋にとって、最も意識しつつけたのは洪州で先行して存在していた漣仰宗と曹洞宗であり、特に漣仰宗下の人々の思想意識の影響を受けていたことは想像に難くない。そこから、雲蓋の「碑銘」に六祖慧能からの法系を強調したことが推定される。つまり、雲蓋は洪州で漣仰宗と曹洞宗を意識せざるを得なかったために、自身の六祖慧能以来の正統性を強調したと考えられるのである。

（三）漣溪志閑の法頌と雲蓋懷溢の大悟

先述のとおり臨濟の法嗣は『景德伝灯録』巻12によれば二十二二人であるが、『天聖広灯

録』では、定、叡の二人が加えられて二十四人となっている。臨済在世当時、臨済門下の人々は自身の関心により臨済のことばに参究し、伝播させていったと推測され、雲蓋の「碑銘」からは、灌溪志閑が臨済禅を南方に伝えたという。以下、灌溪の法頌と雲蓋の大悟の機縁から臨済禅の南方伝播を検討してみたい。

まず、「碑銘」より灌溪の法頌と雲蓋の大悟の一段を掲げる。

和尚演於法頌云：「五蘊山中古仏堂，毘盧晝夜放円光。」大師才聆妙説，頓入清涼。悟即刹那，迷流沙劫。一言契合，万慮情亡。豁若雲開，皎同月朗。既除疑滯，不慕遊方。

灌溪和尚は法頌を説いた、「五蘊山の中に古仏堂があり、毘盧は昼も夜も円光を放つ」と。雲蓋はこれを聴くや、ただちに清涼世界に参入した。悟ることは刹那であり、迷えば流沙のように永遠の時である。一言に契合すれば、様々な思慮や分別は生じない。雲が開くように闊達し、月の朗らかなるように清浄である。〔師は〕すでに心の凝滞がなくなり、行脚をやめた。

『祖堂集』巻20 灌溪和尚章においてもほぼ同じ偈頌が見える。

毎有一言：「五陰山中古仏堂，毘盧晝夜放円光。」¹

〔灌溪和尚は〕常に次の二句を説いた、「五陰山の中に古仏堂があり、毘盧は昼も夜も円光を放つ」と。

また、灌溪の法頌は、『宗鏡録』巻98 臨済和尚語の末尾にも灌溪の語として収録されている。

灌溪和尚偈云：「五陰山中古仏堂，毘盧晝夜放円光。箇中若了非同異，即是華嚴遍十方。」²

灌溪和尚の偈にいう、「五陰山の中に古仏堂があり、毘盧は昼も夜も円光を放つ。この古仏堂と五陰山が同でもなく異でもないことを悟れば、そのとき華嚴があまねく十方一切の世界を照らす」。

これは後の二句を除いて、雲蓋の「碑銘」に記されている灌溪の法頌と同じものである。そして雲蓋はそれを聞いて大悟したという。

この灌溪の法頌は、師である臨済の有名な「無位の真人」一則を承けたものと考えられる。「無位の真人」については、『臨済録』の「上堂」に次のように見える。

上堂云：「赤肉团上有一無位真人，常従汝等諸人面門出入。未証拋者看看！」時有僧出問：「如何は無位真人？」師下禅牀把住云：「道！道！」僧擬議，師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便帰方丈。（『天聖広灯録』巻10 臨済章）³

上堂して言った、「この肉体には無位の真人がいて、常にお前たちの顔から出たり入ったりしている。まだこれを見届けておらぬ者は、さあ見よ！さあ見よ！」

¹ 中華書局版『祖堂集』下冊、894頁。

² 『大正藏』48・943c。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、435頁b-436頁a。

その時、一人の僧が進み出て問うた、「その無位の真人とは、いったい何者ですか。」師は席を下りて、僧の胸倉^{むなぐら}をつかまえて言った、「さあ言え！さあ言え！」その僧はもたついた。師は僧を突き放して、「なんと〔見事な〕カチカチの糞の棒だ！」と言うと、そのまま居間に帰った。(入矢義高『臨濟録』21頁)

『祖堂集』では「赤肉団」といわず「五陰身田」と言っている。いずれも生き身の色身のことである。この一則は、すなわち、臨濟は「生き身の色身に宿る『無位の真人』が『面門』(六根の作用)より出入している。まだこれを見届けておらぬ者は、さあ看よ！さあ看よ！」と言う。つまり、臨濟は我々の現実的作用に即して「無位の真人」、すなわちいま・ここに働いている修行者自身の主体性・主人公たる真実の自己を見極めよと言う。

雲蓋の「碑銘」に現われた滄溪の法頌は、「無位の真人」一則と対照すれば、「五陰山」は「五陰身田」、「毘盧」は「無位の真人」、「円光を放つ」は六根の作用(=「面門」)と対応する。滄溪の法頌に言う「五陰山の中に古仏堂があり、毘盧は昼も夜も円光を放つ」という言い方は、まさに臨濟の「無位の真人」一則と等しいと言えよう。また、注目したいのは『宗鏡録』に見える第三句にある「箇中若了非同異」の「非同異」である。つまり「無位の真人」(「毘盧〔法身〕・仏性」と現実的作用との関係を、「非同非異」(同でもなく異でもない)の意と受け取ってこそ、第四句に見えるように悟境に達すると言う。これは臨濟の師黄檗が馬祖「作用即性」説流行の弊害を反省し克服しようとするために主張した「〔仏性と見聞覚知の作用の〕不即不离」説と類似していると見る事が可能である(第六章第二節参照)。そして滄溪志閑の弟子雲蓋はその法頌を聞いて大悟したという。つまり、滄溪と雲蓋による臨濟禅の南方への思想的展開は、臨濟禅の後継者として、晩唐五代の時期における「馬祖禅の再検討」という禅思想史的動向の延長線上に位置づけることができるのである。

ただし、雲蓋下にはすぐれた高足の法嗣が出なかったようであり、彼に関する記録は灯史類に載っていない。後世に受け継がれていったのは、次に論ずる河南汝州における臨濟下の南院一風穴一首山らの系統の人々である。

そこで以下、河南汝州における臨濟下の人々の活動において臨濟禅がどのように展開していったのかを考えたい。

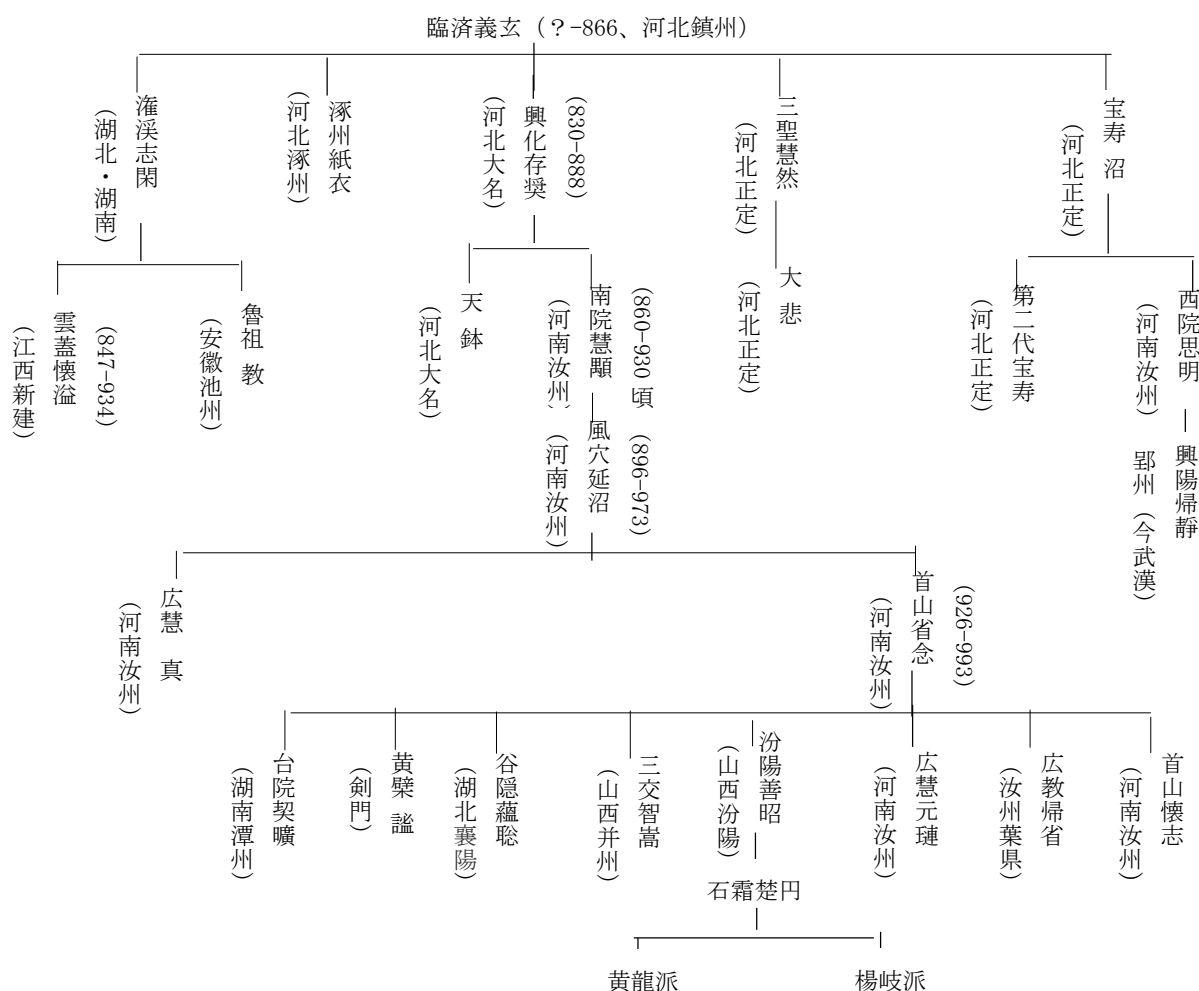
二 河南汝州における臨濟禅の展開——臨濟禅の南方伝播(二)——

まず晩唐から宋初までの臨濟禅の中心が徐々に河北から河南汝州に移動してゆくことを概観しておこう。先にも述べたように、『天聖広灯録』は、臨濟の法嗣を二十四人としており、すべて語録または機縁の語がある。このうち善権徹禅師・雲山和尚・桐峰庵主・杉洋庵主・虎溪庵主・齐聳・金沙禅師・允誠禅師・定上座・歳上座など十人は主な活動地が未詳であるが、そのほか十四人の所在地は確認できる。例えば、鎮州の宝寿沼・三聖慧然・万寿和尚、魏府(魏州大名府)の興化・大覚、涿州の紙衣和尚・秀禅師、定州の善崔禅師、幽州の譚空和尚、滄州の米倉和尚、襄州の歴村和尚、鄂州の滄溪志閑・覆盆庵主、新羅国の智異山禅師などである。そのうち、河北には十人があり、特に鎮州と魏州は五人であり、南方の襄州や鄂州には三人があるのみである。つまり、臨濟及びその弟子の時代には、彼らは主に河北地区で活動し、鎮州や魏州が晩唐の臨濟禅の中心であったことを反

映している¹。

また、臨済下第三世南院（860-930 頃）の世代になると、『景德伝灯録』には十二人が記録されており、うち語録または機縁の語のあるものが九人であるが、『天聖広灯録』では十五人となっており、すべて語録または機縁の語がある。しかし、臨済下第四世風穴（南院の法嗣、896-973）の世代になると、ただ河南汝州において活動した南院慧顒と西院思明の法嗣のみが記録され、南院の法嗣として二人（『景德伝灯録』では一人とする）、西院の法嗣として一人が記録されている。さらに、風穴以降すなわち臨済下第五世首山（風穴の法嗣、926-993）の世代からは、『景德伝灯録』も『天聖広灯録』も、ただ風穴の法嗣の四人が記録されるのみである。つまり後の臨済宗の法系はすべて、風穴下の系譜に属するのである。

その一方で、河北における臨済禅は臨済以後に戦乱が頻繁に起こった結果、北宋仁宗の時期に河北に勤務していた文彦博（1006-1097）が感慨を記しているように、「此〔北〕の土、久しく臨済の嗣無く、宗風の振わざること今に至る」ということになった²。以上を踏まえ、本論文の分析に関わる臨済宗法系の一部を次のように示しておく。



¹ 馮金忠 [2017 : 379-381] 参照。

² 馮金忠 [2017 : 387] 参照。

すなわち、臨済下第三世南院以後、臨済禅の地理的中心が河北より河南汝州へと徐々に移動し、しかも、後世の臨済宗は河南汝州で活動した南院一風穴一首山らの系統から出ており、それが脈々と受け継がれてゆくことになる。このことにより、当時ないしそれ以後、河南汝州における南院系統の人びとが臨済禅の振興者として認められるようになったのである。なお、『臨済録』における「臨済栽松話」の創作もそれを反映する一つであると考えられる（後述）。そして、宋初の臨済下第五世、首山の門下の人びとには、みずからの禅が河南汝州の伝統を嗣ぐものとする意識がしばしば露われている。以下にその例を三つ挙げよう。

（一）『天聖広灯録』卷 16「汝州葉県広教院賜紫帰省禅師章」（首山法嗣） 師開堂日、拈香云：「此一瓣香，不從他方得，祇是汝州水土。」¹

師は開堂の日、拈香して云う、「この一瓣の香は、他から獲得したものではなく、ただ汝州の水土である。」

（二）『天聖広灯録』卷 17「劍門黄檗謚禅師章」（首山法嗣） 開堂日、……問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「宝応堂前無安語，今時施設不参差。」学云：「恁麼則汝水一派，劍嶺分枝。」師云：「莫乱道！」²

開堂の日、……僧が問う、「師はどなたの曲を歌い、どなたの宗風を嗣がれたのでしょうか」。師、「宝応堂の前にはあれやこれや面倒な方便の語がなく、今日の施設はすべてそろっている」。学人が云う、「そういうことだと、それが汝水一派であり、劍嶺（＝劍門黄檗謚禅師）はそれより分枝することになります。」師、「でたらめな話を言うな」。

（三）『天聖広灯録』卷 17「潭州南岳山台院契曠禅師章」（首山法嗣） 初開堂日、衆集定。時有僧問：「師唱誰家曲？宗風嗣阿誰？」師云：「昔時經遊地，趙洛老婆心。」進云：「恁麼即汝水分枝，衡陽長葉也。」師云：「小兒得寵便勇。」³

初めて開堂の日、大衆が集まった。ある僧が問うた、「師はどなたの曲を歌い、どなたの宗風を嗣がれたのか」。師、「昔、経遊の地では、趙・洛の地の老婆心に出逢った」。「そういうことだと、それが汝水の分枝であり、衡陽（＝潭州南岳山台院契曠禅師）でその分枝から葉が成長するわけですね。」師、「小児は寵愛されたら勇ましくなる」。

ここにいう「師はどなたの曲を歌い、どなたの宗風を嗣がれたのか」は師承を問う定型句であり、五代宋初のころに始まるとされている⁴。「汝州水土」「汝水一派」「汝水分枝」「宝応堂前」といった表現は、まさしく彼らの師の首山のことを指して言うものである。つまり、彼らが師承を問われた場合、問う方も答える方も、師の首山が住した汝州地方を意識して問答していたということになる。いわば宋代始めのころには汝州がすでに臨済宗の新たな中心地として認められていたのである。

このように、臨済禅の南方伝播にともなって河南汝州が臨済宗の新たな中心地とされ、後代までその法が受け継がれてゆくことになる。では当時、河南汝州における臨済禅はど

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、487 頁 a。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、499 頁 b。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、500 頁 a。

⁴ 賈晋華 [2013 : 241-242] 参照。

のように展開したのか。次に節を改めて当時の臨済宗の形成を詳しく論じたい。

第二節 臨済宗の形成

一 宗派的自覚と使命感

ここではまず柳田聖山の論文「南院慧顒」（1960）が明らかにしたように、河南汝州における臨済禅の宗派的自覚及び使命感の高まりということを再確認しておこう。

臨済自身には自ら宗派をつくろうとする意識はなかったが、『臨済録』には宗派意識をうかがえる則がいくつか見られる。例えば、『天聖広灯録』巻10の末尾に収録される「遷化時の上堂」一則がそれであり、次の通りである。

師臨遷化時，上堂云：「吾滅後，不得滅却吾正法眼藏。」三聖出云：「争敢滅却和尚正法眼藏！」師云：「已後有人問，汝向他道什麼？」三聖便喝。師云：「誰知吾正法眼藏向者瞎驢辺滅却！」乃有頌曰：「沿流不止問如何，真照無偏説似他。離相離名人不稟，吹毛用了急還磨。」言訖，於法座上端然示寂。時咸通七年丙戌四月初十日。勅諡慧照禪師，塔号澄靈。（『天聖広灯録』巻10 臨済章）¹

師は遷化せんとする時に上堂して言った、「わたしの死後、わが正法眼藏を滅ぼしてならぬ。」三聖慧然が出ていう、「和尚の正法眼藏を滅ぼすなど、めっそうもございません！」師、「では、のちにわたしの禅を問われたなら、そなたはどう答えるのか？」三聖はすぐに怒鳴った。師、「やれやれ！わたしの正法眼藏がこのドメクラ驢馬のところで滅び去ったとは！」そして偈頌を述べた、「逝きて已まぬ水に流されながら、どうしよう、どうしよう問う手合いには、きみの真実の光は遍く照らしていると答えてやろう。真の仏は名前や姿かたちの束縛を受けないと言っているのに、だれも本気で受けとめようとせぬ。吹きかけた羽毛さえ斬れるわが利剣、ひと太刀したらすぐまた磨くだけだ。」言い終わるや、法座に坐したまま逝去した。時に咸通七年丙戌四月初十日。勅して慧照禪師と諡し、塔を澄靈と号した。（衣川賢次 [2017b : 266-267]）

ここに見える「わたしの死後、わが正法眼藏を滅ぼしてならぬ」と言う一段は、臨済の語として大いに疑問があり、のちの南院とその弟子の風穴とがそれを問題として取り上げた伝承がある²。北宋末の覚範恵洪（1071-1128）が編纂した『禅林僧宝伝』巻3（1124）の「風穴伝」では、南院が臨済の「遷化時の上堂」の話を問題として風穴につぎのように提起した。

南院曰：「汝乘願力，来荷大法，非偶然也。」問曰：「汝聞臨際將終時語不？」曰：「聞之。」曰：「臨際曰：『誰知吾正法眼藏向這瞎驢辺滅却。』渠平生如師子，見即殺人。及其將死，何故屈膝妥尾如此？」対曰：「密付將終，全主即滅。」又問：「三聖如何亦無語乎？」対曰：「親承入室之真子，不同門外之遊人。」南院頷之……。³

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、439頁a。

² この点については、柳田聖山 [1960]、衣川賢次 [2017b : 266-269] を参照。

³ 『卍新纂続蔵』79・496c。

「おまえが願力をふまえ、仏法を背負うて生れて来たのは、偶然ではない」。南院はそう言ってさらに尋ねる、「おまえは臨済の臨終の言葉を聞いたことがあるか」。風穴、「聞きました」。南院、「臨済は『わが正法眼蔵がこの盲目驢馬のところで滅びようとは思ひもかけなんだ』と言ったのだが、彼はそれまで獅子のごとく、人を見れば殺していたのに、死に際になって何故こんな腑抜けになってしまったのか」。風穴、「親密な法の授受がまさに終わろうとするのですから、当の主人がまるごと姿を消すのも道理です」。南院、「そのとき三聖は何故黙っていたのか」。風穴、「臨済じきじきに入室の嫡子と認められたからには、山門の外の行脚僧とは違うわけです」。南院はうなづき……。¹

また、同じ『天聖広灯録』巻10に有名な「臨済栽松話」がある。ここにも宗派意識を示す表現が見える。

師又因栽松次，槩問：「深山裏栽許多松，作什麼？」師云：「一与山門作景致，二与後人作標榜。」道了，將鑊頭打地一兩下。槩云：「雖然如是，子已喫我三十棒了也。」師又以鑊頭打地兩下，「噓，噓！」槩云：「①吾宗到汝，大興於世。」
滄山拳前因緣，問仰山：「黃檗當時祇囑臨濟一人，更有人在？」仰云：「有。祇是年代深遠，不欲拳似和尚。」滄云：「雖然如是，吾且要知。汝但拳看！」仰山云：「②一人指南，吳越令行，遇大風即止。」識風穴。（『天聖広灯録』巻10 臨済章）²

また師が黄檗山に松を栽えたとき、希運禪師は問うた、「こんな山奥にたくさん松を栽えるなんて、どういうつもりかね？」師、「ひとつには、黄檗山寺の美化のため。ふたつには、後人の目印とするためです」と言って、クワで地面をコン、コンと打った。希運、「それはよいとしても、そなたはわしの三十棒を喰らったのだぞ。」師はもういちどクワで地面をコン、コンと打って、「シュッ、シュッ」とやった。希運、「①わが宗はそなたの代になって、おおいに栄えるであろう。」

滄山がこの話をとり挙げて仰山に問う、「黄檗希運がそのとき遺囑したのは臨済ひとりだったのか、それともほかにもいたのか。」仰山、「いました。ただし古い昔のことですから、和尚に申しあげにくいのです。」滄山、「そうかもしれぬが、わしもとりあえず知りたいのでな。さあ、言ってくれ。」仰山、「②ひとりが南を指して行き、吳越でその教えが広まって、大風に遇って止まる。」風穴を預言する。³

下線①②は宗派意識を示す表現が明確に見える。特に下線部②は風穴が臨済禅の再興者たることを主張したものであり、これは風穴ないし風穴以後の創作ということが考えられる⁴。以上の「臨済栽松話」も「遷化時の上堂」も、いずれも河南汝州における臨済下の南院系統の人々の活動とかかわっており、しかもそこに宗派的意識がはっきりと見られるのである。

南院系統の人々の具体的な宗派意識は、上に示した『禅林僧宝伝』巻3「風穴伝」の遷化の問答に続く、次の問答にもよくあらわれている。

又問：「汝道，四種料簡語，料簡何法？」対曰：「凡語不滯凡情，即墮聖解，学者大病，

¹ 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編 [1988 : 267] を参照した。

² 開元寺版宋本『天聖広灯録』、434 頁 a-b。

³ 衣川賢次 [2017b : 244]。

⁴ 柳田聖山 [1961]、衣川賢次 [2017b : 242-246] 参照。

先聖哀之，為施方便，如楔出楔。」……又問曰：「臨際有三句，当日有問：『如何是第一句？』臨際曰：『三要印開朱点窄，未容擬議主賓存。』」風穴隨聲便喝。……於是南院以為可以支臨際，幸不辜負興化先師所以付託之意。¹

〔南院は〕さらに問う、「臨際のかの四つの『料簡』の言句だが、いったいどんな法を料簡はかりえらんだのか」。風穴、「そもそも言句というものは、俗情に滞るか聖解に落ちるかのいずれかで、そこに修行者の大いなる欠点があるのです。昔の聖人はそれを憐れんで、方便を施されました。あたかも楔でもって楔を抜き、毒でもって毒を除くように」。……さらに南院、「臨際に三句の問答がある。その日、第一句を尋ねた者がいた。臨際が言う、『三要の印をあげると、朱色の文字がぎっしりつまっている。何か言おうとする前に、すでに主客が存在する』」。風穴はこの南院の言葉にかぶせて一喝する。……かくして南院は、風穴の器量は臨際の禅を支えるに足り、幸いに先師の興化和尚の遺託にそむかずにすむ、と思った。²

興化から付託された臨済の「正法眼蔵」及び臨済宗綱要と目される「四料簡」（第九章第四節参照）などを風穴が受け継ぐに足ると南院は言う。先述の「遷化時の上堂」と合わせ、宗派的自覚が表面化していると言えよう。このような意識は南院から風穴に引き継がれ、しかも師の南院より風穴に一層強く現われていた。例えば、『禅林僧宝伝』巻3「省念伝」につきのような語がある。

風穴每念大仰有識：「臨際一宗，至風而止」，懼当之。熟視座下，堪任法道，無如念者。一日陞座曰：「世尊以青蓮目顧迦葉。正当是時，且道箇什麼？若言不說而說，又成埋沒先聖。」語未卒，念便下去。侍者進曰：「念法華無所言而去，何也？」風穴曰：「渠会也。」³

風穴は常々、「臨済の一宗は風に至って止まる」という、仰山の預言を氣にして、自分がそれに当るのではないかと怖れていた。門弟子たちをつらつら見ていると、法道を担うに足る器は、省念を措いてない。ある日、座にのぼって言う、「世尊はかの青蓮のごとき目でもって、摩訶迦葉を顧りみられた。まさにこの時、君たちは何と答えるか」。もし『無言でもって何かを語ったのだ』などと言え、いにしえの聖人をワヤにしてしまうことだ。風穴の話がまだ終わらないのに、省念はさっさと退出する。侍者が進み出て言う、「念法華は何も言わないで帰って行きましたが、どういう了簡なのでしょう」。風穴が言う、「やつはわかったのだ」。⁴

ここにいう「風穴は常々、『臨済の一宗は風に至って止まる』という、仰山の預言を氣にして、自分がそれに当るのではないかと怖れていた」とは、つまり風穴が常に仰山慧寂の預言を念頭に置き、臨済禅が「臨済一宗」として自らに至って終結してしまうことを憂えたという。それは風穴が「臨済一宗」の法脈が後代まで受け継がれねばならぬという強い使命感を抱いていたということである。そして、それが日常の説法においてしばしば現われたと言えよう。これを継承したのは彼の法嗣の首山であった。上の引用文では首山が師の風穴に認められたことを伝えている。このような意識はまた首山門下の契聰や汾陽善

¹ 『卍新纂続蔵』79・496c-497a。

² 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編〔1988：268〕を参照した。

³ 『卍新纂続蔵』79・497b。

⁴ 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編〔1988：279-280〕を参照した。

昭 (946-1023) にも認められ、例えば、『禅林僧宝伝』巻3「善昭伝」に次のような語が見える。

淳化四年、首山歿。西河道俗千餘人、協心削牘、遣沙門契聰、迎請住持汾州太平寺太子院。昭閉閤高枕、聰排闥而入、讓之曰：「仏法大事、静退小節。風穴懼応識、憂宗旨墜滅。幸而有先師。先師已棄世。汝有力荷擔如来大法者。今何時而欲安眠哉！」昭覺起握聰手曰：「非公不聞此語。」趨辦巖、「吾行矣。」既至、宴坐一榻、足不越閤者三十年。天下道俗慕仰、不敢名、同曰汾州。¹

淳化四年 (993)、首山省念禪師が亡くなられた。西河郡の道俗千餘人は、思いを一つにかけて招請状を認め、契聰上座を使者として選び、汾陽を汾州太平寺太子院

の住持に迎えたいと願ひ出た。汾陽は門を^{かんぬき}闔して、誰にもとりあわずに眠っていた。契聰は門を押し開けて入って来ると、汾陽を責めた。「仏法は出世の大事。静かにひき籠るのはケチな料簡。風穴延沼禪師は、仏法の大事をおそれ、自からが仰山慧寂禪師の預言に応じて、仏の宗旨が消滅することを案ぜられました。幸いにも、わが省念禪師が、出られましたが、先師もすでに亡くなられました。そなたという、力もちで、如来の大法を荷担しようという男が、今を一体どんな時と心得て、安眠するのです」。汾陽はすつくと起き上がり、契聰の手を握った。「あなた以外に、それをいえる人はない」。出発の仕度をし、「さあ、行こう」。かくて、師家として太子院にやって来ると、坐禅の椅子に坐った。三十年の間、寺の閤を越えることがなかった。天下の道俗たちは心から汾陽を慕い、禪師の本名を遠慮して、皆、汾州と呼んだ。²

ここでは風穴から首山そして汾陽という系譜こそが臨済の正系であると、契聰の語を介することにより主張されている。

このように、五代から宋代始めのころ、河南汝州における南院系統の人びとには、臨済宗を代々受け継いでゆこうとする宗派的自覚と使命感があったのである。これは臨済宗という宗派を形成する強い動機が根底にあったと考えられる。

二 法系の成立

つぎに臨済宗の法系の成立を考えよう。臨済宗では、前節で論じたように、その師承の法系が早くから提起され、晩唐から五代初めのころに江西において活躍した雲蓋の「碑銘」³にそれが表われていた (すでに 136 頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは現代語訳のみ載せる)。

師 (雲蓋) はどなたの宗風を嗣がれたのか。曹溪六祖から法を懷讓大師に付し、懷讓大師は馬祖に伝授し、馬祖は百丈に伝え、百丈は黄蘗に分ち、黄蘗は林際 (臨済)

¹ 『卍新纂続蔵』79・498c。

² 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編 [1988 : 307] を参照した。

³ 『全唐文』巻 869 欧陽熙「洪州雲蓋山龍寿院光化大師宝録碑銘」。

に授けた。林際の密旨を得た者は、ただ淮溪のみである。淮溪の室に入り、〔法脈の〕焰を続けて灯を挑げる者はどなたであるか。それはわが雲蓋大師である。

ここには「曹溪六祖」から臨済を経て雲蓋に至る法系の主張が見える。先に述べたように、雲蓋は唐の皇帝に敬仰され、また洪州の為政者によって龍寿院に迎えられ、洪州で活躍した臨済下第三世の禅僧である。臨済禅の南方伝播を考える場合、彼の活動が重要な手懸りとして注目される。ただし、雲蓋下にはすぐれた高足の法嗣者が出なかったようである。

実際に後世に受け継がれていったのは、河南汝州における南院—風穴—首山らの系統の人々である。この系統の法系について、楊億（974-1020）は当時汝州に赴任した大中祥符七年の翌年（1015）、首山門下の広慧元璣（951-1036）に参じた体験を書翰で李維（『景德伝灯録』の改訂にかかわった一人）に届けた。そこにはつぎのように見える。

去年仮守茲郡、適会広惠禅伯。実承嗣南院念、念嗣風穴、風穴嗣先南院、南院嗣興化、興化嗣臨済、臨済嗣黄檗、黄檗嗣先百丈海、海嗣馬祖、馬祖出讓和尚、讓即曹谿之長嫡也。（『天聖広灯録』巻18「楊億章」）¹

去年、汝州刺史を兼任して以来、たまたま広惠禅伯に出逢った。〔彼の法は〕実に南院省念を承け、省念は風穴に嗣ぎ、風穴は先の南院に嗣ぎ、南院は興化に嗣ぎ、興化は臨済に嗣ぎ、臨済は黄檗に嗣ぎ、黄檗は先の百丈懷海に嗣ぎ、懷海は馬祖に嗣ぎ、馬祖は懷讓和尚より出で、懷讓は曹谿の長嫡である。

ここには楊億が師の広慧の師資相承を示すに際し、曹溪慧能—南岳懷讓—馬祖道一—百丈懷海—黄檗—臨済—興化—南院—風穴—南院省念—広惠（慧）元璣と相伝したという。これは、南院系統の法系を表明するものとして、初出となる。

また、楊億はその後に広慧と同じ首山門下の汾陽のために『汾陽語録』の序文を書いているが、そこにも汾陽の師承が示されている。

釈善昭者、本太原人。……歴参知識七十一員、最後受印於汝州南院省念。遂（引用者注：逐）法裔、念出風穴沼、沼嗣先南院顒、顒嗣興化獎、獎嗣臨際玄、玄嗣黄檗運、運嗣百丈海、海出馬祖、祖出南岳讓、讓為曹溪嫡子。自曹溪至師、凡十一世。²

釈善昭は、もと太原の人である。……七十一員の善知識に歴参し、最後に汝州南院の省念のところでその法印を受けた。その法裔を遡れば、省念は風穴延沼より出で、延沼は先の南院慧顒に嗣ぎ、慧顒は興化存獎に嗣ぎ、存獎は臨済義玄に嗣ぎ、義玄は黄檗希運に嗣ぎ、希運は百丈懷海に嗣ぎ、懷海は馬祖より出で、馬祖は南岳懷讓より出で、懷讓は曹溪の嫡子である。曹溪より師に至るまでおよそ十一世である。

ここには楊億が汾陽の師承を曹溪慧能から代々受け継がれて来たものとしている。これを先に述べた広慧の師承と比べると、ただ同じ首山門下の汾陽と広慧の二人が交替しているのみであって、ほかは一致している。

さらに、汾陽・広慧両者と同じ首山門下の谷隱蘊聰による「綱宗頌」という法系を示す作品があり、そこにも彼がみずからの属する臨済宗の師承をつぎのように述べている。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、515頁b。

² 『汾陽語録』巻首、『大正藏』47・595b。

馬師足下出雄兒，大展綱宗吐舌時。臨濟解彰黃檗喝，三聖瞎驢少人知。興化妙對同光帝，宝寿万寿用及時。西禪南院剃刀話，風穴宝塔至今持。汾陽師子當門距，広教落字須鐫碑。石門後輩都說了，誰人敢和目前機？（『天聖広灯録』卷17「谷隱蘊聰章」）¹

馬祖の足下には雄兒を出だし、大いに宗風を展開した。臨濟は黄檗の喝を解き彰わし、瞎驢の三聖は人に知られない。興化は同光帝に巧みに応待し、宝寿・万寿の働きは時に及ぶ。西禪・南院には剃刀の話があり、風穴の宝塔は今に至るまで伝わっている。汾陽は獅子のように門に坐り、広教は落字して碑を鐫る。石門は後輩としてすべて説き終わったが、いったい誰が敢えて目前の機に^{わたし}応えられようか。

ここでは先の汾陽・広慧両者の場合と比べて少し異なるが、いずれにしても河南汝州における南院一風穴一首山から代々受け継がれてきた師資相承が臨濟宗の正系と見なしているところは一貫している。これ以降は汾陽の系統がこの派の代表として伝えられていった。つまるところ、臨濟宗の法系は、宋代始めのころに首山門下の人びとによって成立したということになる。

第三節 小結

以上、五代宋初のころに臨濟禪が河北から江西や河南汝州に向かって教線を拡大していった、いわゆる臨濟禪の南方伝播の考察を行った。これにより、五代宋初における臨濟禪の南方伝播にともなって「臨濟宗」の形成が始まっていたことが明らかになった。これは臨濟の時代にはいまだ現われず、河南汝州における臨濟下第三世南院及びその弟子たちの時代の問題意識によっていたのである。のち宋代の臨濟宗は、まさにこれを脈々と承けていったことになる。

このように、五代から宋代始めに臨濟宗が形成され始めたことにより、臨濟宗の綱要が必要となったのである。のち南宋の『人天眼目』（巻1、2）においては、「臨濟三句」「三玄三要」「四喝」等が臨濟の宗風として編集されているが、これらは実はほとんど南院系統の人びとによって創作され形成されたもので、のちにこれが『臨濟録』に附加されてゆき、臨濟宗の新たな伝統となったのである。

晩唐五代宋初臨濟禪の展開を考える場合、この臨濟宗綱要の形成過程を抜きに語ることはできない。これを明らかにするためには、その各則の来歴と形成過程を検討する必要がある。この点については、次に章を改めて『臨濟録』における臨濟宗綱要の形成過程を詳しく論じたい。

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、496頁b。

第九章 『臨濟録』における臨濟宗綱要の形成

——「三玄三要」「臨濟三句」「四喝」「四料簡」を中心として——

臨濟以後の五代宋初における臨濟禅の展開について最も重要なことは、臨濟禅の南方伝播にともなって臨濟宗の形成が始まっていたという歴史的事実にある。本章では、その活動の一環として、臨濟宗なる宗派綱要の作成が必要とされ、またこれがのちに『臨濟録』に附加されてゆく動きに注目し、そのうちの所謂「三玄三要」「臨濟三句」「四喝」「四料簡」に焦点を当て、それぞれの形成過程を考察してみたい。これによって、晩唐の臨濟より宋代の臨濟宗に到る歴史と思想の展開の一端が明らかになるものと考えられる。

さきにも述べたように、『臨濟録』の成立過程には注意すべき問題がある。すなわち、「示衆」は臨濟示寂の約百年後、北宋初には定型を成していたが、「行録」「勘弁」「上堂」に収録された諸則は臨濟宗形成の過程で、宗祖の事跡として一則ごとに収集されたと考えられ、それは増補附加した後代の人びとの時代の問題意識とかかわっている可能性があるという点である¹。

この点を踏まえると、晩唐五代北宋期の臨濟禅の思想展開を考える場合、『臨濟録』（主に円覚宗演重刊本に分類された「上堂」「勘弁」「行録」）に示される臨濟宗綱要の形成史を抜きに語ることはできず、その形成過程をより明らかにするために、ひとつひとつの則ごとに個別にその来歴と形成を検討する必要があるが生じる。

かつて鈴木大拙（1870-1966）は、その臨濟宗の綱要となる「臨濟三句」「三玄三要」などを、いわゆる「人」思想と関連させて解釈し、結局最後にはこれらを「甚だ禅的ならざるもの」「教相家の常套」「禅家にはもっと超越的なものと云ふべき立場がなくてはならぬ」と言い、そうであれば、無視してよいものとされた²。大拙とほぼ同じ時期の研究者である陸川堆雲（1886-1966）は大拙と同じ姿勢であり、その「三玄三要」などを「怪奇の諸説」として放棄してよいと斥けている³。しかし、実はこれらは臨濟下の人々によって形成された部分であって、そのことは臨濟下の動向と関連させつつ、『臨濟録』各則のテキスト形成史の問題として考えるべきである。

また、『臨濟録』テキストの形成史の問題について、「序論」に示したように、柳田聖山は『臨濟録』の版本研究に多くの力を注ぎ、各テキスト形成史を書誌学的に検討し、そこに現われた編纂上の配列の問題や編纂者の意図などを考察すると同時に、臨濟その人の肉

¹ 前章に示したように、関連する先行研究は以下のとおり。柳田聖山 [1958] [1960] [1961a] [1962] [1968a]、衣川賢次 [2012] [2017b]。例えば、『臨濟録』の「示衆」部分の形成について衣川賢次 [2017b : 239] は次のように言う。『『宗鏡録』が編纂された 961 年のころには、のちに『天聖広灯録』に編入される『臨濟録』の〈示衆〉部分はすでに定型ができあがっていたとかんがえられる。それは『祖堂集』巻 18 臨濟和尚章の末尾に〈自餘の応機対答は、広く別録に彰わる〉という〈別録〉に収録された〈示衆〉であろう。また、「行録」「勘弁」「上堂」の形成について衣川賢次 [2017b : 242] は次のように指摘している。「臨濟の語録が〈示衆〉は早くから定型を成していたのに比べ、その〈行録〉や〈勘弁〉に相当する伝記資料がまとまったかたちでは存在せず、個別に散在していた資料が、のちに収集され〈行録〉や〈勘弁〉に形成されていったことを示すものである」。

² 鈴木大拙 [1949 : 101-102] 参照。

³ 陸川堆雲 [1959 : 140] 参照。

声に近づこうという目的で¹、『臨濟録』の祖本を追究してきた²。柳田 [1972 : 14-15] は、『臨濟録』のテキストについて、北宋末の円覚宗演が重刊した『臨濟録』と、その底本になった『四家録』という二つの系統に分かれることを指摘する。そして、二つの系統のテキストを比較し、宗演重刊の『臨濟録』には八則の問答が加えられ、共通の部分も著しく配列の順序を異にすることも明らかにしている³。これは重要な成果である。ただし、柳田は宗演重刊の新たに加えた「三玄三要」等の八則の形成過程の分析を行っておらず、詳細な論証を欠いている。

そして、序論 (13-14 頁) に示したように、近年では、衣川賢次がそれをふまえ、さらに具体的にテキストの諸問題を再検討し、次のふたつの論文にまとめている。

(一)「臨濟録テキストの系譜」(衣川賢次 [2012 : 31-60])。

(二)「臨濟録の形成 (改稿)」(衣川賢次 [2017b : 229-272])。

これらの論文は主に次のふたつの課題を論ずる。「第一に、ふたつの系統に属する諸本間に文字の異同がある箇所をどう校訂するか。第二に、北宋初期に定型をとげた臨濟の語録は唐末五代の時代にどのように形成されたのか」⁴。上掲論文 (一) において、第一の課題をめぐって『臨濟録』のテキストの系譜の作成と『四家録』を底本とした校読 (「示衆」部分まで) の作業をおこない、上掲論文 (二) では、第二の課題をめぐり、もっとも古型を存する『天聖広灯録』 (1036) に基づいて『臨濟録』各条の形成をその歴史的背景と対応させて具体的に検討している。

ただし、衣川の『臨濟録』の研究は現存最古のテキスト『天聖広灯録』に基づき、晩唐五代の『臨濟録』の古本の形態を確認するところに重点があり、『天聖広灯録』に収録された北宋初の『四家録』 (すなわち「四家録」系統) から北宋末の宗演重刊の『臨濟録』 (すなわち「古尊宿」系統) への変化が五代から北宋期にどのように生じたのかという問題は扱っていない⁵。

この問題は、臨濟下の人々の動向と関わっており、臨濟以後の臨濟禅 (または臨濟宗) の展開を考える上で重要である。宗演重刊の『臨濟録』の特色の一つは柳田が指摘したように⁶、「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ八則の問答を新加した点にあり、「三玄三要」「臨濟三句」「四喝」はその二則である。そこで本章では、前章で論究した「臨濟禅の南方伝播と臨濟宗の形成」に引き続き、『臨濟録』における臨濟宗の綱要「三玄三要」

¹ 柳田聖山 [1972 : 10-11] 参照。

² 序論 (13 頁注 4) に示したように、そのため、柳田聖山は『臨濟録』の訓注・訳注の底本として、[1961b] (『続開古尊宿語要』本)・[1971b] [1974] (共に『天聖広灯録』本)・[1972] (『大正蔵』本永享九年五山版)、[2004] (南京図書館蔵『四家録』本) のあわせて五種を刊行している。

³ 柳田聖山 [1972 : 14-15]。

⁴ 衣川賢次 [2017b : 231]。

⁵ 衣川賢次 [2012] [2017b] によれば、現在に伝わる『臨濟録』にはふたつの系統がある。すなわち、北宋初期に作られた単行本 (いま伝存せず) を原流として、(一)「四家録」に収録され、『天聖広灯録』、元版『四家録』(南京図書館蔵)、明版『四家語録』に展開する系統と、(二)「四家録」を黄龍慧南が校訂し、さらに円覚宗演が重刊したものが『続開古尊宿語要』『古尊宿語録』に引き継がれる系統とに分かれる。元代以後の単行本は『古尊宿語録』から抽出別行させたものである (衣川賢次 [2017b : 229] 参照)。つまり「四家録」と「古尊宿」のふたつの系統である。また、『臨濟録』テキストの二系統については、衣川賢次 [2017b : 230] 作成の系統図 (既に 112 頁に示している) を参照すれば便利である。

⁶ 柳田聖山 [1971b : 182]。

「臨濟三句」「四喝」「四料簡」の形成過程を臨濟下の弟子たちの動向と関連させつつ検討する。

第一節 「三玄三要」の形成

一 通行本『臨濟録』における「三玄三要」

いわゆる「三玄三要」は、通行本『臨濟録』の「上堂」第九則に収録されている（「三玄三要」部分に下線をつけた）。

上堂。僧問：「如何是第一句？」師云：「三要印開朱点側，未容擬議主賓分」。問：「如何是第二句？」師云：「妙解豈容無著問，漚和爭負截流機」。問：「如何是第三句？」師云：「看取棚頭弄傀儡，抽牽都來裏有人」。

師又云：「一句語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有用。汝等諸人，作麼生會？」
下座。（入矢義高『臨濟録』28頁／『大正藏』47・497a）

上堂すると、ある僧が問うた、「師の禅の第一句はどういうのですか」。師「〈三要〉の印を紙に捺してから印を持ちあげると、朱の一点一画がくっきりと現れ、そこには臆測をさしはさむ余地もなく主体と客体とが歴々と顕現する」。「では第二句は？」師「文殊にも比すべき我が絶妙な見地は、あの無著の問いを寄せつける余地もない深遠なものだが、それが方便として発揮されると、水の流れを断ち切る名剣のはたらきを裏切ることはない鋭さを示す」。「では第三句は？」師「よく見るがいい、舞台の人形がいろいろの演技をするのは、みな舞台裏であやつる人がいるのだ。」
また師は言った、「一句の語には三玄門が具わっていなくてはならず、一玄門には三要が具わっていなくてはならない。そうあってこそ方便もあり、はたらきもある。さて皆の衆、ここをどう会得するか」。こう言って座を下りた。（入矢義高『臨濟録』29頁）

上記一則の前半はいわゆる「臨濟三句」、後段下線部分は「三玄三要」と呼ばれている。「臨濟三句」の成立事情については次節に詳しく論ずるが、結論を先に言えば、「臨濟三句」はもと臨濟下第四世風穴（896-973）の語であり、宗祖たる臨濟の語として、「三玄三要」とともに『景德伝灯録』に収録されたと考えられる。しかし「臨濟三句」は風穴の語であつたにもかかわらず、後世に最も影響の大きかった『景德伝灯録』に臨濟の語として収録されたため、北宋末以後にはそれが臨濟の語とされ、さらに臨濟宗の宗派綱要として定着していったのである。北宋末の円覚宗演も『臨濟録』を重刊する際に、その底本とする古い「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ「臨濟三句」を、臨濟の語として、『臨濟録』の「上堂」に加えたのである。本節ではまず、その「臨濟三句」とセットになる「三玄三要」の形成過程を考察する。

「三玄三要」は「臨濟三句」と違い、如何なる内容も説明されておらず、極めて難解であり、後代になって多くの解説や偈頌による説明が加えられたにもかかわらず、「三玄三要」の内容そのものはそれほど明らかでない。そこで以下に、柳田〔1972：67〕の論述をまとめるかたちで、「三玄三要」の一応の意味付けを行う。

「三玄門」の玄は道家の語に寄せて名づけたもので、奥深く容易にうかがい難い三重の道理をいう。「三要」は三個の要点、つまり師家が説法する際にその法の核心を提示することである。「有権有用」の「権」は方便、もしくは機関を表し、相手の素質に応じて働く手懸りとなるものである。「用」は働きのことである。前の権を大機とすれば、用は大用である。なお、『人天眼目』では、この一段を、「権有り実有り、照有り用有り」として、実と照とを略したものと見ている¹。

これを「臨済三句」とあわせて理解すれば、臨済の禅の核心を三点（臨済三句）に集約させ、そして師家が説法する「一句語」ごとに、「三玄門」が具わっていないとせず、一玄門に三要が具わっていないとせず、そうあってこそ方便もあり、はたらきもある、ということになる²。そして、「臨済三句」と「三玄三要」の両者は、のちの臨済宗の綱要として関心を集め、注釈の対象となったのである³。

しかし、このような臨済宗なる宗派の綱要という考えかたは、臨済自身にはいまだ現われるはずもなく、五代から宋代始めに宗派意識の芽生えに始まったと考える方が穏当であろう。この点について衣川賢次〔2017b：249-250〕は以下のように指摘している。

臨済の唐末の時代から一世紀を過ぎた宋初になると、臨済宗なる宗派が形成され、これにともなう宗派綱要が必要とされ、〈喝〉の分類、〈四照用〉、〈四賓主〉、〈三玄三要〉等といった、いわば禅宗の教理〈禅宗的法数学〉の傾向が出て来て、これが『臨済録』に附加されてゆく。それは増補附加した後代の人びとの時代の問題意識とかかわっている。

つまり「三玄三要」を考える場合、そのまま臨済の語と見ることはできないということになる。

「三玄三要」は「臨済三句」と同じく、もと『景德伝灯録』巻12 臨済章（1009）に初出するもので、円覚宗演が黄龍慧南（1002-1069）校訂『四家録』（約1066年前後）中の『臨済録』を重刊（1120）した時に『景德伝灯録』などから増補した八則のうちの一例であった。これが『続開古尊宿語要』（1238）・『古尊宿語録』（1267）に引き継がれ、単行化されて江戸時代の通行本（18世紀）に至るのである。したがって『臨済録』テキストの二系統のうち⁴、「古尊宿系」に見えるもので、「四家録系」には見えないのである。

二 紙衣克符と「三玄三要」

¹ 以上の説明は柳田聖山〔1972：67〕を参照した。

² 入矢義高『臨済録』（岩波書店、1989年、28-29頁）参照。

³ 例えば『人天眼目』巻1（『大正蔵』48・301c-302b）。また『人天眼目』巻2「臨済門庭」の条に次のようにいう。「臨済宗者、大機大用、脱羅籠、出窠臼、虎驟龍奔、星馳電激、転天関、幹地軸、負衝天意気、用格外提持、卷舒擒縱、殺活自在。是故示三玄三要、四賓主、四料揀、金剛王宝剣、踞地師子、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時行。……一喝不作一喝用者、一喝中具如是三玄三要、四賓主、四料揀之類。大約臨済宗風、不過如此。要識臨済麼？青天轟霹靂、陸地起波涛。」（『大正蔵』48・311b）。

⁴ 本章の冒頭に示したように、現在に伝わる『臨済録』には「四家録」と「古尊宿」のふたつの系統がある（148頁注5参照）。また、『臨済録』テキストの二系統については、衣川賢次〔2017b：230〕作成の系統図（112頁）を参照すれば便利である。

何度も指摘するように、現存文献に「三玄三要」一則が始めて臨済の語として紹介されるのは『景德伝灯録』巻12 臨済章においてである。しかし、同書に「三玄三要」の語はほかにも二箇所が見え、一つは同じ巻12 紙衣和尚章（すなわち克符禪師）、もう一つは巻13 汾陽善昭禪師章である。克符は臨済下二世、汾陽は臨済下第六世に当り、いずれも臨済下の禪師であった。つまり「三玄三要」の形成はその二人による可能性がある。

まず『景德伝灯録』巻12 紙衣和尚（克符禪師）章に記録される「三玄三要」の語を検討しよう。

涿州紙衣和尚（引用者注：克符禪師）。初問臨済：「如何是奪人不奪境？」臨済曰：「春煦發生鋪地錦，嬰兒垂髮白如糸」。師曰：「如何是奪境不奪人？」曰：「王令已行天下遍，將軍塞外絕烟塵」。師曰：「如何是人境俱不奪？」曰：「王登宝殿，野老謳歌」。師曰：「如何是人境俱奪？」曰：「并汾絕信，独处一方」。師於言下領旨，深入三玄三要四句之門，頗資化道。¹

涿州の紙衣和尚（克符）が初めて臨済に尋ねた、「人を奪って境を奪わないとは、どんな境地ですか」。臨済、「春の陽光が輝き出て大地は錦^{にしき}のしとね、みどり児の垂らす髪は絹糸のように白い」。克符、「境を奪って人を奪わないとは？」臨済、「国王の命令はあまねく行われて天下泰平、辺境を守る將軍は戦いの塵ひとつ上げさせない」。克符、「人境ともに奪わないとは？」臨済、「国王は宮殿に鎮座し、老農は野に歌う」。克符、「人境ともに奪うとは？」臨済、「并州と汾州とは中央政府と断絶して、今や独立の地盤を築いた」。そう言われて克符は言下に大悟し、深く三玄三要・四句の門に入り、頗る臨済の教化に協力した。²

克符は生卒年未詳であり、ここには彼が臨済の説く「四料揀」（四料簡とも）を聞いて「克符は言下に大悟し、深く三玄三要・四句の門に入り、頗る臨済の教化に協力した」と記されている。しかし、「師於言下領旨，深入三玄三要四句之門，頗資化道」という一段のもとづく資料は見出されず、臨済下の伝灯の事実の集録に努めたとされる『天聖広灯録』の編者も、このことに全く触れていない点は疑問が残る。以下『天聖広灯録』所収の当該箇所を見よう。

臨済上堂。垂示四種料揀語，云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」師（引用者注：克符禪師）便出，問：「如何是奪人不奪境？」濟云：「煦日發生鋪地錦，嬰兒垂髮白如糸。」進云：「如何是奪境不奪人？」濟云：「王令已行天下遍，將軍塞外絕烟塵。」進云：「如何是人境俱奪？」濟云：「并汾絕信，独处一方。」進云：「如何是人境俱不奪？」濟云：「王登宝殿，野老謳謳。」師乃有頌……（『天聖広灯録』巻13 克符章）³

臨済が上堂して四種の料揀を教え示して言う、「私はある時は人を奪って境を奪わない。ある時は境を奪って人を奪わない。ある時は人境ともに奪う。ある時は人境ともに奪わない」。すると克符は進み出て尋ねた、「人を奪って境を奪わないとは、

¹ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、233 頁 b。

² 現代語訳の作成にあたり入矢義高『臨済録』「臨済の四料簡」一則（32 頁）を参照した。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、460 頁 a。

どんな境地ですか」。臨済、「春の陽光が輝き出て大地は錦^{にしき}のしとね、みどり児の垂らす髪は絹糸のように白い」。克符、「境を奪って人を奪わないとは？」臨済、「国王の命令はあまねく行われて天下泰平、辺境を守る将軍は戦いの塵ひとつ上げさせない」。克符、「人境ともに奪うとは？」臨済、「并州と汾州とは中央政府と断絶して、今や独立の地盤を築いた」。克符、「人境ともに奪わないとは？」臨済、「国王は宮殿に鎮座し、老農は野に歌う」。そこで克符は頌を作り……。

上掲の「四料揀」の部分は『景德伝灯録』とほぼ一致しているが、克符の「於言下領旨，深入三玄三要、四句之門，頗資化道」という一段は見えない。

また、『景德伝灯録』は後世に大きな影響を持ったにもかかわらず、のちの『人天眼目』『聯灯会要』『五灯会元』等には、『天聖広灯録』と同じく臨済と克符の「四料揀」に関する問答のみが記され、その後に続く克符がそれを聞いて「三玄三要」や「四句」の宗旨を悟ったという一段は収録されていない。

さらに、最後の「頗資化道」とは、克符が臨済の河北鎮州臨済院での教化に協力したというが、それは資料によって異なっている。例えば、その話が『景德伝灯録』以降に始めて紹介されるのは南宋期の『人天眼目』（1188）においてであり、次のようにいう。

師（引用者注：臨済）初至河北住院。見普化、克符二上座，乃謂曰：「我欲於此建立黄檗宗旨，汝可成褫我？」二人珍重下去。三日後，普化却上来問云：「和尚三日前説甚麼？」師便打。三日後，克符上来問：「和尚昨日打普化作甚麼？」師亦打。至晚小参云：「我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」¹

臨済が始めて河北の臨済院の住職になった時、普化と克符の二上座に会って言った、「わしはこれから黄檗の宗旨を顕揚しようと思う。どうかぜひわしに力添えしてもらいたい」。二人は、では失礼、と言って退出した。三日あと、普化が師のところに来て問う、「和尚は三日前なんと言われましたかな」。すると、すかさず師は普化を打ちすえた。また三日すると、克符もやって来て問う、「和尚が先日普化を打たれたのはなにごとですか」。師はやはり克符を打った。師は夜の説法の時に、修行者たちに教えて言った、「私はある時は人を奪って境を奪わない。ある時は境を奪って人を奪わない。ある時は人境ともに奪う。ある時は人境ともに奪わない」。²

つまり、臨済が臨済院に住した始めのころ、「黄檗の宗旨を建立する」ために、普化と克符に協力を要請したという。のちにこの話は『聯灯会要』（1183）巻9の「鎮州臨済義玄禪師」、及び『続開古尊宿語録』（1238）の「臨済禪師語録之餘」に編入される。しかし、同じ「古尊宿系」の単行本『臨済録』（『大正蔵』本）においては、臨済の教化に協力したのは普化のみであって、克符の協力の話は見えない。また古型を存する「四家録系」の『天聖広灯録』にも見えない。

したがって、克符が臨済の「四料揀」を利用して接化したことは『景德伝灯録』や『天聖広灯録』等に共通しているが、ここで問題となる「三玄三要」が克符の言葉か否かは資料によって異なり、そこから克符よりのち、宋代の成立が予想されるのである。この点について次に汾陽の語に見える「三玄三要」から詳しく論じる。

¹ 『人天眼目』巻1、『大正蔵』48・300b。

² 現代語訳の作成にあたり入矢義高『臨済録』（153-154頁）を参照した。

三 汾陽善昭と「三玄三要」

つぎに、『景德伝灯録』巻13の汾陽善昭章に見える「三玄三要」の語について検討しよう。『景德伝灯録』において、「三玄三要」に関する語は、臨済と克符の語録中の記録を除けば、北宋期の汾陽善昭章に示されている。ただし、晩唐の臨済から宋初の汾陽に至るまでは、「三玄三要」の伝承を欠き、ほかの引用もない。つまり、臨済から汾陽へつらなる、興化存獎（830-888）—南院（860-930 頃）—風穴（896-973）—首山（926-993）—汾陽（946-1023）の系譜においては、その「三玄三要」が宗祖たる臨済を除けば、汾陽の語録に見えるのみである。

汾陽は『景德伝灯録』において、収録される臨済宗僧の最後に録されている。その冒頭はつぎの上堂である。

汾州善昭禪師。上堂，謂衆曰：「凡一句語須具三玄門，每一玄門須具三要。有照有用，或先照後用，或先用後照，或照用同時，或照用不同時……。」（『景德伝灯録』巻13 汾陽善昭章）¹

汾州の善昭禪師は、上堂して皆に説いて言った、「およそ一句の語には三玄門が具^{そな}わっていないなくてはならず、一玄門には三要が具わっていないてはならない。そうあってこそ智慧もあり、行動もある。或いは先には智慧があつて後に行動する。あるいは先には行動を用いて後に智慧を通じて啓発する。あるいは智慧と行動とは間髪を容れずに発出する。あるいは智慧と行動とは同時に用いることはない……」。

『景德伝灯録』は楊億らの改訂をへて大中祥符2年（1009）に刊刻宣布され、大中祥符四年（1011）に真宗皇帝の勅によって入蔵された。汾陽は自分の語録が『景德伝灯録』に収録され、しかも入蔵されたのを見て、感動のあまり「賛」ならびに「序」を作った²。ここで注目したいのは、汾陽の語録がすでに存在しており、上に示したように彼の「上堂」の言葉に「三玄三要」が見えることである。

重要なのは、黄龍慧南校訂『四家録』以前の古い『臨済録』の形態は『天聖広灯録』（巻10、11）に保存されているが、そこにはいわゆる「三玄三要」は臨済の語ではなく、克符章（巻13）にも見えず、汾陽の語として汾陽善昭章（巻16）に初めて見えることである。以下にそれを挙げる。

師又云：「若人会得此三句語，已辨三玄三要，切須薦取！不是等閑。」与大衆頌出，曰：「三玄三要事難分，得旨亡言道易親，一句分明該万象，重陽九月菊花新。」便下座。

¹ 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、257頁b。

² 『汾陽語録』巻上に「奉宣編伝灯録入蔵師觀名字乃述讚并序」と題するものが収録されているが、次の通りである。「大慶汾陽，請我何当。三千里外，始建道場。伝灯続焰，法繼欽光。一十八載，果熟道香。聖君親録，『景德』伝芳。聞名見面，獲福無疆。瞻礼供養，人王法王。千古万古，不泯不蔵。金文玉軸，永劫清涼。賛不可及，孰辨孰□，□□□（按：原本欠）瑞，国泰民康。」（『大正蔵』47・603a）。

（『天聖広灯録』巻16 善昭章）¹

師はまた言う、「もし人がこの三句の語を会得すれば、すでに三玄三要が分かるのだ。見究めよ！このことは等閑にしてはならない」。そこで師は大衆のために頌で言う、「三玄三要というものは分かり難い、その宗旨を得て言葉に執われないならば道に親しみやすい。一句で分明に万象をおおい尽くし、重陽の節句の今日は新たな菊花が咲きほこる」。こう言って座を下りた。

ちなみに、同書（巻17）所収の、汾陽と同じ首山門下の谷隠蘊聰（965-1032）の章にも「三玄三要」の語が記録されるが、蘊聰は汾陽より十八歳年下とされる。彼による臨済宗師承の法系としての「綱宗頌」²にも、蘊聰は汾陽より後輩だと述べる。

かつて汾陽の法嗣石霜楚円（987-1040）は師の汾陽の語録を再編したことがあり、現存の『汾陽無徳禅師語録』（以下『汾陽語録』と略称）がすなわちそれであるが、そこには「三玄三要」もしくは「三玄」という語が巻上に9箇所、巻下に2箇所見られる。それらの文章をみると、先に指摘したように汾陽は「三玄三要」という概念を重視し、しかも哲学的解説や文学的偈頌による説明を加えている。その内容は汾陽が禅門の師家として禅の宗旨を学人に悟らせるため、言葉を積極的に利用して接化したことにある。このような立場から見ると、『臨済録』における「三玄三要」の「一句語」ごとに三玄門を具え、「一玄門」に三要を具えなくてはならないという意趣と一致している。

北宋の時期には文化事業が重視され³、言葉の積極的な意味が高まった時代であったと思われ、禅僧たちが当時の士大夫との交流を頻繁に行うなかで、その影響を受けたことは想像に難くない。その活動の一環として、各宗派の人びとは自らの属する宗派の宗祖の説法や言行の記録を編集し、それぞれの宗派綱要を提唱したのである。汾陽もその時代の一人であって、積極的に各宗派の宗風を学ぼうとする態度が見られる。また、彼はみずからの属する臨済宗の宗派綱要を示そうとする宗派的自覚が強く表われており、「三玄三要」もその綱要の一つであると考えられる。例えば、汾陽による「広智歌一十五家門風」があり、これは中唐以来の禅宗を十五家に分け、それらの家風を歌の形式で集約しており、その最後の「徳山臨済宗派」に「三玄三要」を持ち出している。

徳山棒，臨際喝，独出乾坤解横抹。
従頭誰敢乱区分？多口阿師不能説。
臨機縦，臨機奪，迅速鋒鋩如電掣。
乾坤祇在掌中持，竹木精靈腦劈裂。
或賓主，或料揀，大展禅宗辨正眼。
三玄三要用当機，四句百非一斉翦。
勸同袍，莫強会，少俊依前成窒碍。
不知宗脈莫顛預，永劫長沈生死界。
難逢難遇又難聞，猛烈身心快通泰。（『汾陽語録』巻下）⁴

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、490 頁 a。

² 前章に示したように、『天聖広灯録』巻17 谷隠蘊聰章に「綱宗頌」があり、そこにつぎような語がある。「馬師足下出雄兒，大展綱宗吐舌時。臨済解彰黄檗喝，三聖瞎驢少人知。興化妙対同光帝，宝寿万寿用及時。西禅南院剃刀話，風穴宝塔至今持。汾陽師子当門距，広教落字須鐫碑。石門後輩都説了，誰人敢和目前機？」（開元寺版宋本『天聖広灯録』、496 頁 b）。

³ この点については、葛兆光 [2015 : 154-156] を参照。

⁴ 『大正蔵』47・621b。

徳山の棒と臨際の喝は、天下に抜きん出て一切の迷妄を払拭した。
この棒喝をあれこれ分別するなど無用なこと、口達者な坊主も説けはしない。
機に臨んで相手を泳がせ、また奪う作略は、瞬時に刃を光らせる稲妻のごとく、
乾坤を掌中に収めるとき、竹木に依りつく亡霊どもは脳天を割られる。
ある時は四賓主、有る時は四料揀によって、禪宗の宗旨を堂々と展開して正しい眼
の人を見分け、
三玄三要を臨機応変に用い、四句百非の論理などすべてを勸絶する。
禪師がたに勧めたい、無理に頭で理解しようとなさるな。俊敏者は若氣の至りで依
然行き止まりだ。
宗旨を知らず大雑把ではいけない、永劫に輪廻に沈むだけだ。
善知識には逢い難く、正法は聴き難い。今こそ全身全霊で向き合い道を開くのだ。

ここに言う「三玄三要用当機」は、つまり師家が学人の機縁に対応して接化することを
いう。つまり汾陽は「四賓主」「四料揀」「三玄三要」などを利用して接化し、これを禪
宗の「正眼」（正しい法の眼目、すなわち「正法眼蔵」）として示そうとしたのである。
また、『汾陽語録』巻首には楊億（974-1020）の序文が附されており、そこにも「三玄
三要」に関する評述が以下のようにある。

……若乃江西即心之誨，而歸於無物。石頭全提之句，而謂之真吼。南泉掉闔而自得，
引發上機。趙州縱奪而有端，摧伏異見。洞山之建立五位，回互以彰。仰山之分列諸勢，
遊戲無碍。雪峯応接之眼，啐啄同時。雲門揚擢之言，藥石苦口。咸達其要，悉舉其綱。
至如大用現前，纖塵不立；諸法皆泯，四句迥超，蓋有黃檗之迅機，臨際之妙脈。三玄
三要，在掌握之所施。二主二賓，与盲瞶而何異？是為正路，直造上乘。（『汾陽語録』
巻首）¹

……江西は即心即仏という教えを説き、無一物を旨とした。石頭は全面提示の言葉
を用い、真の獅子吼と呼ばれた。南泉はある時は手の内を見せ、ある時は隠すとい
う巧みな教化で自得させ、上根を啓発した。趙州は相手の見解を認めたり奪ったり
して手がかりを与え、邪見を屈服させた。洞山は偏正五位の指導法を作り出し、偏
正を互いに組み合わせて宗旨を明らかにした。仰山は様々な機鋒を繰り出し、自在
に遊んだ。雪峰が人々を受け入れ導く眼差しは、卵の中のひよこと外の雌鶏が同時
につつき合うように機縁がぴたりと一致していた。雲門による概括の言葉は、良薬
口に苦しであった。師（汾陽）は彼らの宣揚した枢要に達し、大綱をすべて掲げた。
しかし、偉大な働きが現れて、塵ほどの妄想もなく、諸法が全て滅び去って、四句
分別を遥かに超越するとなれば、思うに黄檗の素早い機鋒と、臨済が受け継いだ素
晴らしい法脈ということになるだろう。ただし「三玄三要」は掌中の玉を施すよう
に簡単なことで、「四賓主」など盲目の輩に示すのと変わらないが、これが正しい
道筋であり、直ちに上乘へと至るのだ。²

楊億と汾陽は同時代の人物であるが、ここには楊億が馬祖以来の各宗派の家風を述べ、
つぎに汾陽が彼らの禅の心要およびその綱領（「咸達其要，悉舉其綱」）を全て十分に身
につけ、その最後には汾陽の宣揚した臨済宗たる法脈の禅が「正路」として認められたと
言っている。注目したいのは、上の序文において「三玄三要」や「二主二賓」（即ち「四

¹ 『大正蔵』47・595b。

² 現代語訳の作成にあたり賈晋華著、齋藤智寛・村田みお訳〔2017：381-382〕を参照した。

賓主」)を汾陽の禅思想のポイントとして提示していることである。

このように、「三玄三要」は汾陽が説法でしばしば提起し、彼の禅の特徴となっているのである。なお、北宋末の覚範恵洪(1071-1128)が編纂した『臨濟宗旨』には、恵洪に対して張商英(1043-1122)が語った次のような言葉が見られ、上の理解を裏付ける。

汾陽、臨濟五世之嫡孫、天下学者宗仰。觀其提綱、渠渠唯論三玄三要。今其法派皆以謂：「三玄三要一期建立之語、無益於道。但於諸法不生異見、一切平常即長祖意。」其説是否？（『臨濟宗旨』）¹

汾陽は臨濟五世の嫡孫であり、天下の学者は尊崇しているが、その提綱を見るに、あくせくと三玄三要を論じているだけである。いま、その法脈に連なる人々はみな、「三玄三要は一時的に仮に立てた言葉であり、道に益する所がない。ただ諸法に対して異見を生じず、一切平常であることが祖師の意である」と言っているが、これは正しいであろうか。²

ここに言う「その提綱を見るに、あくせくと三玄三要を論じているだけである」とは、北宋末の張商英が汾陽の禅を見て、批判的ではあるが、その「三玄三要」を彼の禅の特徴として受けとめたということである。また、南宋の『古尊宿語録』（1267）においても、以下のように見える。

師（引用者注：汾陽）挙揚宗乘，渠渠惟以三玄三要為事，臨濟宗真要訣也。（『古尊宿語録』卷10「汾陽昭禅師語録」）³

汾陽は宗乘を顕揚するが、こせこせとただ三玄三要を特に大事にしてい、臨濟宗の要訣としている。

以上、臨濟下の禅の伝統を集録したとされる『天聖広灯録』及び『景德伝灯録』卷13 汾陽善昭章における「上堂」にいわゆる「三玄三要」が汾陽の語として引かれているということは、「三玄三要」は実はもともと汾陽の言葉であった可能性が高い。それが宋代に臨濟宗の確立される過程で、宗祖の臨濟の語に仮託されるようになったのであり、「臨濟三句」とともに『景德伝灯録』臨濟章に収録されたことが考えられるのである。

四 北宋末における「三玄三要」の定着

こうした「三玄三要」は汾陽が学人の機縁に対応して禅宗の「正眼」もしくは「正路」を示そうとしたものであり、彼の禅の特徴とも言える。では、汾陽の提唱した「三玄三要」がその後どのように展開したかを考えてみよう。汾陽の法嗣石霜楚円(987-1040)の語録に次のような語がある。

上堂。云：「法本無言，因言而顯道。道本無説，仮説而明真。所以諸仏出世，善巧多方。一大蔵教，応病与藥。三玄三要，只為根器不同。四揀四料，包含万象……。」（『石

¹ 『卍新纂続蔵』63・168b。

² 現代語訳の作成にあたり土屋太祐[2011:255]を参照した。

³ 『卍新纂続蔵』68・59c。

霜楚円禅師語録』「師住南岳山福嚴禅院語録」)¹

上堂して言う、「真理にもともと言葉はないが、言葉によって道を明らかにするのだ。道はもとともと言葉で説明するものではないが、方便の教説を通して真理を明らかにするのだ。ゆえに諸仏は世に出て、衆生の機根に応じて種々の方便を巧みに用いて教化してきた。一大蔵教は病に見合った薬を施すことである。三玄三要は、ただ衆生の機根がそれぞれ異なるためにあるのであり、四揀四料は、万象を包含するのだ……」。

ここには「三玄三要」が禅の接化の方便として積極的に示されている。しかし、汾陽の再伝の弟子黄龍慧南（1002-1069、石霜楚円法嗣）のころになると、以下に示すようにその立場が異なっている。

上堂。云：「三玄三要，五位君臣，四種蔵鋒，八方珠玉，三十年前，争頭競買，各逞機鋒。而今道泰昇平，返朴帰淳，人人自有。……」（『黄龍慧南禅師語録』「筠州黄檗山法語」）²

上堂して言う、「三玄三要・五位君臣・四種蔵鋒・八方珠玉というものは、三十年前、人々が争って顕揚し、それぞれが機鋒を表していた。しかし今、道は平坦であり、真実なる自然に帰ればよい、個々の人それぞれに自ら有るのだからである。……」

ここに言う「三十年前」とは汾陽または石霜楚円の時代を指していると考えられ、慧南はこれらの「三玄三要」や「五位君臣」等の宗派的綱要のような考えかたに対して批判的に述べている。これは北宋臨済宗の内部で時代とともに問題意識が変わっていったことを反映している³。

その一方で、北宋末の覚範恵洪が編集した『禅林僧宝伝』（1124）の「承古伝」では、「三玄三要」が仏教全体に通用するもので、臨済の門風のみ限定されないという北宋雲門宗禅僧の薦福承古（970-1045）の主張⁴に対して、恵洪はそれを次のように厳しく反論している。

賛曰：「古（引用者注：承古禅師）説法有三失，其一判三玄三要，為玄沙所立三句。其二罪巴陵三語，不識活句。其三分兩種自己，不知聖人立言之難。何謂三玄三要為玄沙所立三句耶？曰所言『一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要』者，臨済所立之宗

¹ 『卍新纂統蔵』69・191a。

² 『大正蔵』47・633b。

³ 土屋太祐 [2008 : 155-160] (中国語) 参照。例えば、土屋 [2008 : 159-160] に次のように言う。「要するに、慧南の禅風は宋初（汾陽の）「博物学」との傾向が違い、さらには汾陽などの禅風を否定している。慧南はそれを認めない過程で、各派の宗旨を凌ぐ上より高次元の原理を提示した。実は慧南及び彼の門下の革新も禅宗の統一的意欲の方向を憧れるのであった。ただし、彼らの革新は宋初（汾陽ら）と違って、絶対の「理」をもって各派の区別を解消し超越しようとするのである。彼らのこういう活動は宋代禅宗の新たな時代を切り開いていた。その一方で汾陽などの宣揚した各家の宗旨の持つ意義が失ってしまった。」

⁴ 『禅林僧宝伝』巻12の「承古伝」では、「古徳云：『一句語之中，須得具三玄』。故知此三玄法門，是仏知見。諸仏以此法門，度脱法界衆生，皆令成仏。今人却言，三玄是臨済門風，誤矣！」という（『卍新纂統蔵』79・516a）。また薦福承古をめぐる論考としては、永井政之 [2004 : 158-163]、土屋太祐 [2006 : 93-134] (中国語) などがある。

也。在百丈黄檗，但名大機大用。在岩頭雪峰，但名陷虎却物。譬如火聚，触之為燒，背之非火。古謂非是臨濟門風，則必有拋，而言有拋，何不明書以絕學者之疑？不然則是臆說，肆為臆說，則非天下之達道也」。(『禅林僧宝伝』卷12 承古伝)¹

賛に言う、「承古の説法には三つの過失がある。一つは、三玄三要を玄沙の所説の三句としていることである。二つには彼が巴陵の三語を罪して、活句を知らないことである。三つには彼が兩種の自己を分けて聖人の立言の難しさを知らないことである。なぜ三玄三要を玄沙の所説の三句と言ったのであろうか。〔君に〕言う「一句の中に三玄が具わり、一玄の中に三要が具わり、玄もあり要もある」というのは、臨済が説いた宗旨なのだ。百丈・黄檗においては、それが大機大用と呼ばれた。岩頭・雪峰においては、陷虎却物と言われた。例えば火聚に触れると焼け、それに背けば火にならないようなものである。承古が〈三玄三要〉が臨済の門風ではないというなら、それは必ず根拠があるはずで、根拠があると言え、なぜ明らかに書かず、人々の疑いを解かないのか。そうでなければ、ただの根拠のない臆説にすぎない。勝手に臆説するのは、天下の達道者ではないのだ」。

承古は汾陽よりも二十四歳の年少であるが、この当時すでに「三玄三要」が「臨済の門風」として認識されている。ここには恵洪が「三玄三要」を臨済による宗旨だとしていることがはっきりと見える。このような考えはほかにも見える。例えば、恵洪の『智証伝』につぎのようにいう。

臨済曰：「大凡演唱宗乘，須一句中具三玄，一玄中具三要。」²

臨済が言う、「およそ宗乗を顕揚するには、一句の中に三玄が具わっていないとせず、一玄の中に三要が具わっていないとせはならない」。

このように、恵洪は「三玄三要」が臨済の宗旨であると述べている。さらに、「三玄三要」を臨済の語として引きながら汾陽がそれを称揚したという表現が見える。恵洪の『林間録』に次のようにいう。

臨済大師曰：「大凡演唱宗乘，須一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要。」諸方衲子多溟滓其語，独汾陽無德禅師能妙達其旨。作偈通之曰：「三玄三要事難分，得旨忘言道易親，一句明明該万象，重陽九日菊花新」。(『林間録』卷下)³

臨済大師が言う、「およそ宗乗を顕揚するのは、一句の中に三玄が具わっていないとせず、一玄の中に三要が具わっていないとせはならない。玄もあり要もある。」諸方の衲子はほとんどこの語が分からず、ただ汾陽無德（汾陽）禅師のみがその語の趣旨を巧みに理解した。汾陽は偈を作って言う、「三玄三要というものは分かり難い、その宗旨を得て言葉に執われないならば道に親しみやすい。一句で分明に万象をおおい尽くし、重陽の節句の今日は新たな菊花が咲きほこる」

つまり、「三玄三要」の語について、汾陽がポイントになっていることが理解されているのである。また、南宋の『人天眼目』にも次のように見える。

¹ 『卍新纂続蔵』79・517c。

² 『卍新纂続蔵』63・171a。

³ 『卍新纂続蔵』87・263b。

師（引用者注：臨濟）云：「大凡演唱宗乘，一語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有実，有照有用。汝等諸人，作麼生会？」後來汾陽昭和尚，因举前話乃云：「那箇是三玄三要底句？」……。『人天眼目』卷1）¹

師が言う、「およそ宗乘を顕揚するのは、一語に三玄門が具わっていないなくてはならず、一玄門に三要が具わっていないとはならない。そうあつてこそ方便と真実があり、智慧と行動がある。さて君たちは、これをどう会得するか」。後に汾陽の善昭和尚がこの話を取り上げて言う、「一体どれが三玄三要の句か」……。

ここでは「三玄三要」が汾陽の語ではなく、臨濟宗の宗旨として臨濟から受け継がれて来たものとされている。しかし、汾陽が称揚したことは記される。以降、『景德伝灯録』の後世への影響が大きかったため、のちの灯史・語録は「三玄三要」は臨濟の語であるという形式を継承し、汾陽の語であつたことは人々の記憶から薄れていったのである。

また、恵洪とはほぼ同時代の円覚宗演も『臨濟録』を重刊する際に、その底本とする古い「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ「三玄三要」を「臨濟三句」とともに臨濟の語として、初めて『臨濟録』の「上堂」に加えたのであつた。このことは宗演や恵洪らの北宋末の臨濟宗の動向を反映しており、それが『臨濟録』の形成に深く関与しているのである。

本節で取り上げた「三玄三要」は、もと汾陽の語であつたものが北宋末以後、宗祖たる臨濟の語として定着し、その一方、汾陽はただそれを継承したものとされ、南宋の『人天眼目』や『古尊宿語録』に引き継がれて、定着していったのである。「三玄三要」は以上のように形成されたのである。

第二節 「臨濟三句」の形成

一 通行本『臨濟録』における「臨濟三句」

つぎに、「三玄三要」とセットになる「臨濟三句」の形成過程を考えよう。いわゆる「臨濟三句」は、通行本『臨濟録』の「上堂」に収録されており、以下のとおりである（すでに149頁に原文・現代語訳を示しているのので、ここでは現代語訳のみ載せる）。

上堂すると、ある僧が問うた、「師の禪の第一句はどういうのですか」。師「〈三要〉の印を紙に捺してから印を持ちあげると、朱の一点一画がくっきりと現れ、そこには臆測をさしはさむ余地もなく主体と客体とが歴々と顕現する」。「では第二句は？」師「文殊にも比すべき我が絶妙な見地は、あの無著の問いを寄せつける余地もない深遠なものだが、それが方便として發揮されると、水の流れを断ち切る名剣のはたらきを裏切ることはない鋭さを示す」。「では第三句は？」師「よく見るがいい、舞台の人形がいろいろの演技をするのは、みな舞台裏であやつる人がいるのだ。」

¹ 『大正蔵』48・302a。

第一句には「三要」や「主賓」の語が見え、第二句には華嚴寺無著¹と文殊の話がある。そして第三句は舞台裏で舞台の人形（傀儡）をあやつる人、すなわちその主体性・主人公の自己を見究めよという。傀儡は「傀儡戲」「木偶戲」とも呼ばれ、漢の時代から始まり、唐の時代に民間でよく知られていた芝居の一つであるが、傀儡自身は自主的に動くことができず、完全に舞台の裏の人に操られるものである。そこで、人に操られる人を、傀儡と言うこともある²。先にも述べたように、臨済禅の思想の特徴の一つは、自分で〈仏と同じである〉自分を確信すること、そしてこれが主体性・主人公として、いかなる場においても自らが決定する（即ち「随处作主」説）というものである。したがって上の「臨済三句」の一段は確かに臨済の思想とかかわっており、それを臨済の禅の趣旨ないし特徴として三つの命題に集約し、宗派綱要として主張したものであると考えられる。この「臨済三句」と前節にみた「三玄三要」とが、のちの臨済宗の綱要として関心を集め、注釈の対象となった（例えば『人天眼目』）。

しかし「臨済三句」はもと『景德伝灯録』巻12 臨済章（1009）に初出するもので、円覚宗演が黄龍慧南校訂『四家録』（約1066年前後）中の『臨済録』を重刊（1120）した時に『景德伝灯録』などから増補した8則のうちの1則であった。これが『続開古尊宿語要』（1238）、『古尊宿語録』（1267）に引き継がれ、単行化されて江戸時代の通行本（18世紀）に至るのである。したがって『臨済録』テキストの二系統のうち、「古尊宿系」に見えるもので、「四家録系」には見えないのである。

二 『臨済録』「示衆」における「三句」

先に明らかにしたように、臨済の禅は早くから南方へ伝わっており、臨済の「三句」も同時代の南方の雪峰教団に知られていた。次の雪峰義存（822-907）と孚上座の問答が「臨済三句」という語の初出文献である。

雪峰嘗問師曰：「見説臨済有三句，是否？」師曰：「是。」曰：「作麼生是第一句？」師挙目視之。雪峰曰：「此猶是第二句。如何是第一句？」師叉手而退。自此雪峰深器之。（『景德伝灯録』巻19 太原孚上座章）³

雪峰はかつて師に問うた、「臨済に三句という説法があったと聞いたが、そうか」。師、「そうだ」。雪峰、「どういうものが第一句か」。師は目を挙げて雪峰を見た。雪峰は言う、「それは第二句だ。一体どういうものが第一句か」。師は叉手して出て行った。これより雪峰は彼を重んじるようになった。

また、雪峰の法嗣である雲門文偃（864-949）の語録中にも、次のように記されている。

挙臨済三句語問塔主：「祇如塔中和尚得第幾句？」主無語。⁴

雲門が臨済の三句の語を取り上げて塔主に問うた、「塔中の和尚なら、どの句を得られたらうか」。塔主は答えられなかった。

¹ 『宋高僧伝』巻20 無著伝、『大正蔵』50・836c。

² 例えば、「傀儡皇帝」（権力を持たない皇帝）がそれである。

³ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、388頁a。

⁴ 『雲門広録』巻下、『大正蔵』47・573a。

このように、臨済に「三句」があり、少なくとも晩唐もしくは五代の始め頃、南方の禅林において語られていたことが窺える。しかしその内容は「第一句」を「第一義」(によって覚る)とする接化方便の「三句」で、内容が異なっている。またこれと共通する考えかたは臨済の示衆にも見える。

山僧今日見処、与祖仏不別。若第一句中得、与祖仏為師。若第二句中得、与人天為師。若第三句中得、自救不了。(『天聖広灯録』巻11 臨済章)¹

わたしが今日諸君に語った見解は、諸君こそが達磨や仏陀と別ではないということである。最初の一句でただちに了解した者は、達磨や仏陀の師となれる。第二句で了解した者は、人間界と天上界で師となれる。それでもわからず、第三句でようやく了解できるようなら、人を救うどころか、自分さえも救い得ない。²

柳田聖山の解釈によれば、示衆に記されているこの「三句」とは、「一切の人惑を受けぬ、祖仏の師となるに価する底の上根の機の用処を第一句とし、第二、三句を中下の根とみるべきであろう」³という。「第一句」を会得すれば「祖仏と別ならず」というから、主眼は「第一句」に置かれている。つまり、臨済によって語られた「三句」は、「第一句」(=「第一義」「本分事」)の立場に立ちつつ、来参者の機根を見きわめ接化するものである。これは上掲の雪峰が質問した臨済の語る「三句」と対応する。

しかし、「上堂」に出る「臨済三句」は、来参者の機根を「上根・中根・下根」に分類する「三句」とは、明らかに趣旨が異なっている。

では、「上堂」に見られる所謂「臨済三句」は誰によって作られたのであろうか。またどのようにして『臨済録』に編入されたのであろうか。

三 風穴延沼と「臨済三句」

先に指摘したように現存する文献上、「臨済三句」が初めて臨済の語として紹介されるのは『景德伝灯録』(1009)の臨済章においてである。しかし、黄龍慧南校訂『四家録』以前の古い『臨済録』の形態は『天聖広灯録』(巻10・11)に保存されているが、いわゆる「臨済三句」は臨済の語ではなく、風穴の語として風穴延沼章(巻15)に次のように見える。

問：「如何是第一句？」師(引用者注：風穴)云：「三要印開朱点窄，未容擬議主賓存。」便喝。問：「如何是第二句？」師云：「妙解豈容無着問，漚和爭起截流機。未問已前錯。」問：「如何是第三句？」師云：「但看棚頭弄傀儡，抽牽都来裏有人。明破即不可。」(『天聖広灯録』巻15 風穴延沼章)⁴

問う、「師の禅の第一句はどういうものですか」。風穴、「三要の印を紙に捺してから印を持ちあげると、朱色の文字がぎっしりつまっている。何か言おうとする前に、

¹ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、448頁a。

² 現代語訳の作成にあたり衣川賢次[2019b：376]を参照した。

³ 柳田聖山[1960：90]。

⁴ 開元寺版宋本『天聖広灯録』、483頁a。

すでに主客が存在する」。風穴はそう言ってさらに一喝した。「では第二句は？」風穴「文殊にも比すべき我が絶妙な見地は、あの無著の問いを寄せつける余地もない深遠なものだが、それが方便として發揮されると、水の流れを断ち切る名剣のはたらきを裏切ることのない鋭さを示す。問う前からもうまちがっている」。「では第三句は？」師「舞台の上で、人形をあやつるのを見よ、人形が動くのは裏で糸を引く者がいるからだ。徹底はつきりさせるのも困りものだ」。¹

これとセットになる「三玄三要」も風穴（896-973）の再伝の弟子汾陽（947-1024）のころに取り上げられたものである。

したがって、古型を存する『天聖広灯録』巻10・11 臨済章にいわゆる「臨済三句」が現れず、同書巻15 風穴延沼章に風穴の語として引かれているということは、「臨済三句」はもと風穴の語であったものが、宗祖たる臨済の語として、「三玄三要」とともに『景德伝灯録』に収録されたと考えることができるのである。

四 北宋末における「臨済三句」の定着

結論を先に言えば、「臨済三句」は風穴の語であったにもかかわらず、「三玄三要」の語と同じく、後世最も影響の大きかった『景德伝灯録』に臨済の語として収録されたため、北宋末以後にはそれが臨済の語として定着していったのである。例えば、北宋末の覚範惠洪（1071-1128）が編纂した『禅林僧宝伝』（1124）巻3の「風穴伝」では、次のような形になっている。

……〔南院〕又問曰：「臨際有三句，当日有問：『如何是第一句？』臨際曰：『三要印開朱点窄，未容擬議主賓存。』」風穴随声便喝。又曰：『如何是第二句？』臨際曰：『妙解豈容無著問，漚和爭赴截流機。』」風穴曰：「未問已前錯。」又問曰：『如何是第三句？』臨際曰：『但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人。』」風穴曰：「明破即不堪。」於是南院以為可以支臨際，幸不辜負興化先師所以付託之意。²

さらに南院、「臨済に三句の問答がある。その日、第一句を尋ねた者がいた。臨済が言う、『三要の印をあげると、朱色の文字がぎっしりつまっている。何か言おうとする前に、すでに主客が存在する』」。風穴はこの南院の言葉にかぶせて一喝する。南院、「第二句を訊かれて臨済が言う、『文殊の悟りは、無著の問いを許さない、どんな方便も、流れも断ち切る大機大用には及ばない』」。風穴、「問う前からもうまちがっています」。南院、「第三句を訊かれて臨済が言う、『舞台の上で、人形をあやつるのを見よ、人形が動くのは裏で糸を引く者がいるからだ』」。風穴、「徹底はつきりさせるのも困りものです」。かくして南院は、風穴の器量は臨済の禅を支えるに足り、幸いに先師の興化和尚の遺託にそむかずにすむ、と思った。³

ここには南院が臨済の禅を風穴に伝えようとする宗派的自覚が強く出ている点が見え、このような南院と風穴との問答は、『天聖広灯録』には見えない。こ

¹ 現代語訳の作成にあたり入矢義高『臨済録』29頁を参照した。

² 『卍新纂続蔵』79・496c-497a。

³ 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編〔1988：267-268〕を参照した。

の問答は知られる限り『禅林僧宝伝』が初出である。全体の内容はやはり宗派的伝承として編纂され、「臨済三句」などを伝承の法として臨済から興化・南院を経て風穴に至る師資相承を示す文脈に見られ、「臨済三句」も既に風穴の語ではなく、臨済から代々受け継がれて来たものとされている。つまり北宋末の『禅林僧宝伝』風穴伝になると、「臨済三句」を『景德伝灯録』に據って臨済の語とし、さらに「四料簡」をも加えて臨済宗の綱領を示そうとする意識が現れているのである。

また、恵洪とほぼ同時代の円覚宗演も『臨済録』を重刊する際に、その底本とする古い「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ「臨済三句」を「三玄三要」とともに、臨済の語として、初めて『臨済録』の「上堂」に加えたのであった。このことは宗演や恵洪らの北宋末の臨済宗の動向を反映しており、それが『臨済録』の形成に深く関連しているのである。本節で取り上げた「臨済三句」は、北宋末以後、宗祖たる臨済の語として定着し、その一方、風穴は、それを継承したものとされ、南宋の『古尊宿語録』に引き継がれて、定着していったのである。「臨済三句」は以上のように形成されたのである。

第三節 「四喝」の形成

第一節、第二節の分析から、「臨済三句」も「三玄三要」も、いずれも臨済下の南院系統の人々の活動とかかわっていることが確認された。また北宋末の円覚宗演は「臨済三句」「三玄三要」を『景德伝灯録』に拠って初めて『臨済録』の「上堂」に加えたのであった。本節では、臨済宗の綱要の形成史研究の一環として、その宗風を最もよく代表すると見られる「喝」（いわゆる「臨済喝」）の分類すなわち「四喝」を取り上げ、それが河南汝州で形成された過程を考えたい。

いわゆる「四喝」は、通行本『臨済録』の「勘弁」第二十一則に以下の通り収録されている。

師問僧：「有時一喝，如金剛王宝剣；有時一喝，如踞地金毛獅子；有時一喝，如探竿影草；有時一喝，不作一喝用。汝作麼生会？」僧擬議，師便喝。（入矢義高『臨済録』171頁/『大正蔵』47・504a）

師が僧に問うた、「ある時の一喝は金剛王宝剣のような凄味があり、ある時の一喝は獲物をねらう獅子のような威力があり、ある時の一喝はおびき寄せるはたらきをし、ある時の一喝は一喝のはたらきさえしない。お前それが分かるか」と。僧はもたついた。師はすかさず一喝した。（入矢義高『臨済録』171-172頁）

この「四喝」が、のちの臨済宗の綱要として関心を集め、注釈の対象となり（例えば『人天眼目』）、また円悟克勤の公案集『碧巖録』第十則の評唱にも収録されるようになる。

しかし、通行本『臨済録』に収録されている「四喝」は、円覚宗演が黄龍慧南校訂『四家録』（約1066年前後）中の『臨済録』を重刊（1120）した時に増補した八則のうちの一則であった。これが『続開古尊宿語要』（1238）、『古尊宿語録』（1267）に引き継がれ、単行本化されて江戸時代の通行本（18世紀）に至るのである。したがって『臨済録』テキストの二系統のうち、「古尊宿系」に見えるもので、「四家録系」には見えないのである。

『景德伝灯録』及び『天聖広灯録』によれば、「喝」を発するということは確かに臨済宗の宗風として早くから受け止められていた。しかし、それと同時に、それが安易に模倣

されるいわゆる「胡喝乱喝」の現象も現れていた¹。そこで、「胡喝乱喝」を避けるために「喝」の分類（すなわち「四喝」）が提起されたと考えられる。例えば、円悟克勤の『碧巖録』第十則の評唱に次のように言う。

雪竇不妨有為人处，若不是作者，只是胡喝乱喝。所以古人道：「有時一喝，不作一喝用；有時一喝，却作一喝用；有時一喝，如踞地獅子；有時一喝，如金剛王宝劍。」

雪竇はなかなか思いやりがある。もしやり手でなければ、ただでたらめに喝したにすぎない。そこで古人は、「ある時の一喝は一喝のはたらきさえせず、ある時の一喝は一喝のはたらきをする。ある時の一喝は獲物をねらう獅子のようだし、ある時の一喝は金剛の宝劍のようだ」と言った。²

現存する文献中、「四喝」が初めて紹介されるのは『天聖広灯録』巻17 興教守芝章（汾陽法嗣）³であるが、北宋末の覚範恵洪（1071-1128）が編纂した『禅林僧宝伝』巻3の「首山伝」では、以下のようにそれが首山の日常の説法においてしばしば使われていた句と見える。

因举：「臨際曰：『今日更不用如何若何，便須单刀直入，還有出来对衆証拠者麼？』時有僧出礼拜。起便喝。臨際亦喝。僧又喝。臨際亦喝。僧礼拜。臨際曰：『須是這僧即得。若是別人，三十棒一棒校不得。』為這僧會賓主句，他一喝不作一喝用。且道前一喝是，後一喝是？那箇是賓，那箇是主？所以老僧（引用者注：首山）尋常向汝道：「這裏一喝不作一喝用，有時以喝作問行，有時作探竿影草，有時作踞地師子，有時作金剛王宝劍。」若作問行來時，須急著眼始得。若作探竿影草時，你諸人合作麼生！若作踞地師子時，野干須屎尿出始得。若作金剛王宝劍用時，天王也須腦裂。只与麼橫喝豎喝，総喚作好道理商量。却既知如此，也須親近上流，博問先知，自己親証始得。莫与麼掠虚過却平生。他時後日，因果歷然。」⁴

首山があるとき、臨済の言葉を挙げて、云われた。『今日は、どうしよう、こうしようなどという手は全く役立たんぞ。ズバリと突っ込んで来い。わしの前へ来て、大衆に対して自分をはっきり提示できる奴はおるか』。その時、一僧が進み出て、礼拝して立ち上がるや一喝した。臨済もまた一喝した。僧はまた一喝した。臨済もまた一喝した。僧は礼拝する。臨済は云う、『この僧なればこそ、これでよい。もし別人が同じことをしたら、三十棒は一棒もまけまいぞ』と。それというのも、この僧が（臨済の）賓主の句を、ものにしていたからである。臨済の一喝は、一喝の作用をあらわさんのだ。ひとつ、答えてみるがよい、前の一喝がそれか、後の一喝がそれか。どちらが客で、どちらが主であろう。それだから、老僧（首山）はいつもお前たちに、言うのである、『わしのところの一喝は、一喝のはたらきさえしない。ある時は、スパイの行為をし、ある時は、おびき寄せるはたらきをし、ある時

¹ 「胡喝乱喝」の点に触れた論考として、柳田聖山 [1960]、衣川賢次 [2017b : 247-250] 等がある。また「喝」をめぐる文献学的論考としては、衣川賢次 [2017a] [2017d] [2017e] などがある。

² 現代語訳の作成にあたり末木文美士編・『碧巖録』研究会訳 [2001 : 191] を参照した。

³ 『天聖広灯録』巻17 興教守芝章に「師上堂云：『有時一喝，祇作一喝用；有時一喝，作探竿影草；有時一喝，如踞地師子；有時一喝，如金剛王宝劍。』若是金剛王宝劍，不得正眼觀著，觀著即喪身失命。」（開元寺版宋本『天聖広灯録』、502 頁 b）。

⁴ 『卍新纂続蔵』79・498a。

は、獲物をねらう獅子のような威力があり、ある時は、金剛王宝剣のような凄味がある』と。もしスパイをやるなら、しっかりと見てとらねばならず、おとりやしかけをやるなら、お前たち、いかにあるべきか、もし獲物をねらって地に伏す獅子なら、野狐どもが、ちぢみあがり、糞小便ひってこそだし、仁王さんの宝剣なら、神王でも頭が割れなくちゃならん。このように、自由自在に怒鳴りちらすだけで、すべてわけのわかった問答とよばれる。ところで、そうだと判ったからには、上手の人に親しみ、先輩をたずねて、自分に納得せねばなるまい。そんなかいなでのやり方で、日常を過してはいかん。いつか将来、因果がめぐってくるのは必定だ」。¹

また南宋の『人天眼目』巻1「四喝」の条においても、首山の示衆とされて取り上げられた。

首山示衆云：「老僧尋常向汝道：『這裏一喝不作一喝用，有時一喝作問行，有時一喝作探竿影草，有時一喝作踞地師子，有時一喝作金剛王宝剣』……。」²

首山は皆に説いて言った、「老僧はいつもお前たちに、言うのである、『わしのところの一喝は、一喝のはたらきさえしない。ある時の一喝は、スパイの行為をし、ある時の一喝は、おびき寄せるはたらきをし、ある時の一喝は、獲物をねらう獅子のような威力があり、ある時の一喝は、金剛王宝剣のような凄味がある』と……。」

したがって、恵洪の『禅林僧宝伝』にいわゆる「四喝」が首山の説法として引かれているということから、「四喝」はもと首山の創作であったことが考えられるのである。それが恵洪とほぼ同時代の円覚宗演が『臨済録』を重刊する時に、臨済の語として収録したのである。

ただし、同じ恵洪の『智証伝』における「臨済四喝」条の注釈では、次のような形になっている。

……首山上堂。曰：「昔興化和尚示衆云：『大衆！興化放你諸人不得，不得如何若何，須是單刀直入，興化為你証拠。』時旻德長老，出衆礼拝，起便喝。興化亦喝。旻德又喝。興化又喝。旻德便休。興化乃曰：『適来若是別人，三十棒一棒也較不得。何故？他旻德会一喝不作一喝用。』」首山曰：「看他興化与麼用，為什麼放得他過？諸上座且道，什麼处是一喝不作一喝用？前一喝，後一喝？且道那箇是賓，那箇是主？雖然如是，亦須子細。」便下座。又曰：「二俱有過，二俱無過？」予觀首山可謂臨済・興化的骨孫也。³

……首山が上堂して云った、「昔、興化和尚は皆に説いて言った、『諸君、私は君たちを許すことはできぬ。どうしよう、こうしようなどという手は全く役立たんぞ。ズバリと突っ込んで来い。わしは君を証明しよう』。その時、旻德長老がいて、進み出て礼拝し、立って一喝した。興化もまた一喝した。旻德はまた一喝した。興化もまた一喝すると、旻德はそれでやめた。そこで興化は言う、『たった今、もし別人が同じことをしたら、三十棒は一棒も欠かせない。なぜかと言えば、彼が一喝は一喝のはたらきさえしないことを知っているからである』。首山は言う、「興化がそのように用いるのを看て、なぜ旻德長老の誤りを許したのか。諸上座よ言え、ど

¹ 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編〔1988：291-292〕を参照した。

² 『大正蔵』48・302c。

³ 『卍新纂続蔵』63・192b。

こが一喝は一喝のはたらきさえしないところであるか。前の一喝がそれか、後の一喝がそれか。言え、どちらが客で、どちらが主であろうか。それはよいとしても、また綿密にせよ」。こう言って座を下りた。また言う、「二人ともに落ち度があったのか、落ち度がなかったのか」。わたし（恵洪）が見るに首山はまさに臨済・興化の骨孫である。

ここでは「臨済四喝」が臨済・興化以来の伝統とされ、首山もそれを問題として取り上げたという文脈である。これによると、「四喝」は首山の創作ではなく、臨済から興化を経て首山へと受け継がれて来たものとされる。

円覚宗演は『臨済録』を重刊する際に、その底本とする古い「四家録」系統の『天聖広灯録』に見られぬ「四喝」一段を、臨済の語として、初めて『臨済録』の「勘弁」に加えたのであった。これは、「三玄三要」「臨済三句」の形成過程と軌を一にしており、宗演や恵洪らの北宋末の臨済宗の動向を反映していることが考えられる。

以上、本節で取り上げた「四喝」は、北宋末以後、宗祖たる臨済の語として定着し、その一方、首山はただそれを継承したものとなったのである。

第四節 「四料簡」の形成

以上のことから、「臨済三句」も「三玄三要」も「四喝」も、いずれも臨済下の南院系統の人々の活動とかかわっていることが確認された。本節では、『臨済録』における臨済宗綱要の形成史研究の一環として、その宗派綱要をよく代表する一則と見られる「四料簡」を取り上げ、その形成過程を臨済下の弟子たちの動向と関連させつつ考察したい。

一 通行本『臨済録』『晚参示衆』における「四料簡」

いわゆる「四料簡」とは、通行本『臨済録』（すなわち「古尊宿」系統¹）「示衆」の冒頭に収録される以下の一則を指す。

師晚参示衆云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」時有僧問：「如何是奪人不奪境？」師云：「煦日發生鋪地錦，櫻孩垂髮白如絲。」僧云：「如何是奪境不奪人？」師云：「王令已行天下徧，將軍塞外絕煙塵。」僧云：「如何是人境兩俱奪？」師云：「并汾絕信，獨處一方。」僧云：「如何是人境俱不奪？」師云：「王登寶殿，野老謳歌。」²

師は夜の説法の時に、修行者たちに教えて言った、「私はある時は人を奪って境を奪わない。ある時は境を奪って人を奪わない。ある時は人境ともに奪う。ある時は人境ともに奪わない」と。その時、ひとりの僧が尋ねた、「人を奪って境を奪わな

¹ 本章の冒頭に示したように、現在に伝わる『臨済録』には「四家録」と「古尊宿」のふたつの系統があるが（148頁注5参照）、この通行本『臨済録』は『古尊宿語録』（すなわち「古尊宿」の系統）から抽出別行させた単行本である。

² 『大正蔵』47・497a。

いと、どんな境地ですか」。師「春の陽光が輝き出て大地は錦^{にいき}のしとね、みどり児の垂らす髪は絹糸のように白い」。僧「境を奪って人を奪わないとは？」師「国王の命令はあまねく行われて天下泰平、辺境を守る將軍は戦いの塵ひとつ上げさせない」。僧「人境ともに奪うとは？」師「并州と汾州とは断絶して、今や独立の地盤を築いた」。僧「人境ともに奪わないとは？」師「国王は宮殿に鎮座し、老農は野に歌う」。(入矢義高『臨濟録』32頁)

この一則は「晩参示衆」の説法とそのあとの問答で構成されている。その説法は来参の修行者に対しいかに接化するかを、「人」と「境」を「奪う」場合と「奪わぬ」場合に分け、四つのパターンに分類し、そのあとの問答で四つのパターンの意味をそれぞれ詩句の形式によって譬喩的に表現している。

周知のように、臨濟の「示衆」説法は『臨濟録』の主要部分を占めているが、上掲のテキストでは「四料簡」がその「示衆」部分の冒頭に置かれ、臨濟の説法を総括する重要なものとして提示されている。さらにこの「四料簡」はのちの臨濟宗の宗派綱要として関心を集め、注釈の対象となった(例えば『人天眼目』)¹。

しかし「四料簡」は黄龍慧南校訂『四家録』以前の古い『臨濟録』の形態(すなわち「四家録」の系統)を保存する『天聖広灯録』(1036)巻11(のちの円覚宗演重刊本の分類では「示衆」に相当する部分)には見えず、同書巻10(円覚宗演の分類では「勘弁」に相当する部分)の中に加えられている。しかも重要なのは「四料簡」と共通する考えかたは『臨濟録』の「示衆」と、内容が異なることである(後述)。したがって「四料簡」一則は臨濟の語として疑問が残り、後に増補附加されたものであった可能性が高いことが推定されるのである。

二 『臨濟録』「示衆」における「三種根器」

衣川賢次[2017b]によれば、『臨濟録』の「示衆」部分は古い資料として早くから定型化し、臨濟の禅思想の研究においては、後代の思想を混入している可能性を含む「上堂」「勘弁」「行録」に対して、「示衆」部分はもっとも信用できる資料であるとされる²。そこで以下に、『臨濟録』の「示衆」資料をもとに「四料簡」の形成を考えたい。まず「示衆」に収録される「三種根器」を見てみよう。

如諸方学人来，山僧此間作三種根器断。如中下根器来，我便奪其境，而不除其法；或中上根器来，我便境法俱奪；如上上根器来，我便境法俱不奪；如有出格見解人来，山僧此間便全体作用，不歷根器。³

よそから行脚僧が来たら、わたしのところでは三種の機根に分かって断案を下す。まづ、中下根の者の場合、わたしはそいつの境を奪い取って、法を除かない。つぎに、中上根の者の場合、境も法も奪い取る。上上根の者の場合、境も法も奪い取らない。もし出格の見解を具えた者が来たら、わたしのところでは、機根など問題に

¹ 本章第五節「小結」171-172頁参照。

² この点については、第七章第一節「臨濟の語録」(111-114頁)を参照されたい。

³ 開元寺版宋本『天聖広灯録』巻11、446頁b。

せず、全身全霊で応じてやるのだ」。¹

ここでは来参の修行者をいかに接化するかについて、まず「中下根器」「中上根器」「上上根器」の三種の根器に分け、それぞれの「境」と「法」を「奪う」場合と「奪わぬ」場合に分類して対処する。先に示した「四料簡」の「人」はここでは「法」であるが、いずれも修行者の根器の分類と接化の方法に関する考えかたは共通している。ただし、ここには分類した「三種根器」に対する詩句による譬喩的説明はない²。注意したいのは、上の引用文において、臨済の主眼は修行者がその「三種根器」のうちのどれに当たるかを見究めることにはなく、その最後に言う「出格の見解」を具えた者に置かれていることである。このような者に対しては臨済は「機根など問題にせず、全身全霊で応じてやるのだ」（「全体作用，不歴根器」）という方法で接化するという。この考え方は「示衆」にほかにも見え³、これが臨済の基本的立場と言うべきものであった。しかし、「勘弁」に編入された「四料簡」はこれとは明らかに趣旨が異なっている。おそらく後代の人が臨済の修行者への接化方法の関心を概括し、自らの問題意識に基づいて詩句による説明を加えたのであろう。

では、その「四料簡」は誰によって作られたのであろうか。また二系統（「四家録」と「古尊宿」）の『臨済録』における編纂上の配列の相違はどのように生じたのであろうか。

三 克符禅師と「四料簡」

現存する文献上、「四料簡」一則が初めて見えるのは臨済の語録ではなく、「三玄三要」「三句」と同じく、『景德伝灯録』（1009）巻12 紙衣和尚（克符禅師）章においてであり、同書巻12 臨済章には見えない。そこでは克符が質問者であった（すでに151頁に原文・現代語訳を示しているので、ここでは文献の確認のため原文のみ載せる）。

涿州紙衣和尚（引用者注：克符禅師）。初問臨済：「如何是奪人不奪境？」臨済曰：「春煦發生鋪地錦，嬰兒垂髮白如糸」。師曰：「如何是奪境不奪人？」曰：「王令已行天下遍，將軍塞外絕烟塵」。師曰：「如何是人境俱不奪？」曰：「王登宝殿，野老謳歌」。師曰：「如何是人境俱奪？」曰：「并汾絕信，独処一方」。師於言下領旨。深入三玄三要四句之門，頗資化道。⁴

ここでは克符が質問者として登場し、臨済の答えた所謂「四料簡」の内容を聞いて大悟したという。その後、『天聖広灯録』の編者が、おそらく『景德伝灯録』に拠ってこの「四料簡」一則を臨済の語とし、『天聖広灯録』巻10 臨済章と巻13 克符章とともに収録したのであろう。この二箇所の記事を比べると、ただ質問者の克符とある僧が交替しているの

¹ 現代語訳の作成にあたり衣川賢次〔2019b：358-360〕を参照した。

² また同じく「示衆」には臨済が来参の修行者の「誤った魔説を弁別し、正邪を知る」（「辨魔揀異，知其邪正」）ために応対のしかたを見究め接化しようとする積極的な態度で、「主客相見」の応対の状況を「客看主」「主看客」「主看主」「客看客」と分類したことが見られるが（開元寺版宋本『天聖広灯録』巻11、446頁a）。その分類に詩句による説明はない。

³ 例えば『臨済録』に見られる「無依の道人」「無位の真人」「無事の人」「外には凡聖を取らず、内には根本に住せず」などが「出格の見解」を具えた者と同旨で、ランク付けはせず、自らが主体性・主人公としていかなる場においても自らが決定する（「随主作主」）。

⁴ 東禅寺版宋本『景德伝灯録』、233頁b。

みで、そのほかは一致している。また、『聯灯会要』(1183) 卷 10 涿州克符章ではその質問者は別の僧で、克符は臨済の答えた詩句それぞれに五言八句の頌を添える構成になっている¹。したがって、「四料簡」はもともと臨済の弟子克符の語であった可能性が高いことを指摘できる。克符がこれを大いに用いて接化したことが「四料簡」一則の淵源であろう。

四 五代・北宋期における「四料簡」の展開

上述のように、『天聖広灯録』の編者は「四料簡」一則を『天聖広灯録』卷 11「示衆」に編入せず、円覚宗演重刊本に分類された「勘弁」に相当する卷 10 の中に編入したことによって、現存する二系統の『臨済録』における編纂上の配列が異なることになった。ここで問題となるのは、「古尊宿」系統の起源とされる北宋末の円覚宗演が『臨済録』を重刊する際に、なぜ「四料簡」を『臨済録』の主部「示衆」の冒頭に置き、重要なものとして提示しようとしたのかである。

それは五代から北宋期に臨済宗の内部で「四料簡」への関心が高まることと関わっていることが考えられる。「四料簡」に関する語は上掲の臨済と克符の問答を除けば、次の臨済下第三世南院(860-930 頃)とその弟子風穴(896-993)の問答中にこれを臨済宗の宗派綱要として取り上げた記録が以下のように見える。

南院曰：「汝乗願力，來荷大法，非偶然也。」問曰：「汝聞臨際將終時語不？」〔風穴〕曰：「聞之。」曰：「臨際曰：『誰知吾正法眼藏向這瞎驢邊滅却。』渠平生如師子，見即殺人。及其將死，何故屈膝妥尾如此？」對曰：「密付將終，全主即滅。」又問：「三聖如何亦無語乎？」對曰：「親承入室之真子，不同門外之遊人。」南院領之。又問：「汝道，四種料簡語，料簡何法？」對曰：「凡語不滯凡情，即墮聖解，學者大病，先聖哀之，為施方便，如楔出楔。」曰：「如何是奪人不奪境？」曰：「新出紅爐金彈子，簗破闍梨鉄面門。」又問：「如何是奪境不奪人？」曰：「葛草乍分頭腦裂，乱雲初綻影猶存。」又問：「如何是人境俱奪？」曰：「躡足進前須急急，促鞭當鞅莫遲遲。」又問：「如何是人境俱不奪？」曰：「常憶江南三月裏，鷓鴣啼處百花香。」……於是南院以為可以支臨際，幸不辜負興化先師所以付託之意。²

「おまえが願力をふまえ、仏法を背負うて生れて来たのは、偶然ではない」。南院はそう言ってさらに尋ねる、「おまえは臨済の臨終の言葉を聞いたことがあるか」。風穴、「聞きました」。南院、「臨済は『わが正法眼藏がこの盲目驢馬のところで滅びようとは思ひもかけなんだ』と言ったのだが、彼はそれまで獅子のごとく、人を見れば殺していたのに、死に際になって何故こんな腑抜けになってしまったのか」。風穴、「親密な法の授受がまさに終わろうとするのですから、当の主人がまるごと姿を消すのも道理です」。南院、「そのとき三聖は何故黙っていたのか」。風穴、「臨済じきじきに入室の嫡子と認められたからには、山門の外の行脚僧とは違うわけです」。南院はうなづき、さらに問う、「臨際のかの四つの『料簡』の言句だが、いつ
たいどんな法を料簡^{はかりえら}んだのか」。風穴、「そもそも言句というものは、俗情に滞る
か聖解に落ちるかのいずれかで、そこに修行者の大いなる欠点があるのです。昔の

¹ 『聯灯会要』卷 10 涿州克符章、『卍新纂続蔵』79・96a-b。

² 『禅林僧宝伝』卷 3 風穴伝、『卍新纂続蔵』79・496c-497a。

聖人はそれを憐れんで、方便を施されました。あたかも楔でもって楔を抜き、毒でもって毒を除くように」。南院、「奪人不奪境とは？」風穴、「紅く燃えさかる炉から鑄上がったばかりの金の弾丸が、貴公の鉄面皮を射抜く」。南院、「奪境不奪人とは？」風穴、「香草が芽を出すや否や、その香気で生きものの頭が裂け、乱雲が一寸でも開けると、太陽の光はまだ残っていました」。南院、「人境俱奪とは？」風穴、「足を踏み出して前に進む時には急がねばならず、馬の腹に鞭をくれてせかす時にはぐずぐずしてはならん」。南院、「人境俱不奪とは？」風穴、「いつも思い出すのは江南三月の頃、鷓鴣がしきりに啼いて百花の芳ばしいことよ」。……かくして南院は、風穴の器量は臨済の禅を支えるに足り、幸いに先師の興化和尚の遺託にそむかずにすむ、と思った。¹

ここでは南院が「四種の料簡」を問題として風穴に提起し、風穴はそれぞれの「人」と「境」を「奪う」場合と「奪わぬ」場合に対して七言二句で答えている。風穴の場合も「四料簡」と同じく、その四種類のパターンに対して詩句を加えたのである。ここで注意したいのは、南院が「興化先師付託の意」として臨済の「正法眼蔵」を風穴に伝えるに当って、「四料簡」や「臨済三句」などを臨済宗の伝承の法として授けると、臨済から興化・南院を経て風穴に至るという師資相承の文脈が見えることである。これは「四料簡」を臨済宗の宗派綱要として始めて提起した重要な資料である。その後、首山（926-993）・石門蘊聰（965-1032）・広教帰省・石霜楚円（986-1039）・楊岐方会（992-1049）・五祖法演（1024?-1104）・円悟克勤（1063-1135）など臨済下の児孫が「奪不奪」の四種類の応対（「四料簡」）に対してそれぞれ四言または五言・七言の詩句を創作し説明している。

このように、「四料簡」は五代から北宋期にかけて臨済宗の綱要として後代の人々の関心を集めた。これが影響して、北宋末の円覚宗演が『臨済録』を重刊する際に、彼の分類ではもと「勘弁」に相当する部分に編入されていた「四料簡」を『臨済録』の主部「示衆」の冒頭に移し、臨済の説法を総括する重要な則として提示することになったことが考えられる。のちにこれが『続開古尊宿語要』（1238）・『古尊宿語録』（1267）に引き継がれ、単行化されて江戸時代の通行本（18世紀）に至るのである。

以上、「四料簡」の形成過程について考察してきた。その要点をまとめると以下のようになる。

1. 『臨済録』の「示衆」に見えるように、臨済は確かに来参者の機根を見きわめ接化することに関心を持っていた。しかし彼は、必ずしもそれを「四料簡」のように四つのパターンに整え、自らがそれぞれに詩句を附して教理的に説明しようとしたわけではなかった。しかも「示衆」に示される臨済の主眼はその三種類（「三種根器」）または四種類（「四料簡」）の分類にあったのではなく、それを超えた「出格の見解」を具えた者を見出すところにあった。つまり「四料簡」は臨済の考えとは趣旨を異にする。
2. 『景德伝灯録』『天聖広灯録』等によると、「四料簡」の形成はいずれも臨済の弟子克符と関わっており、「四料簡」はもと克符の語であった可能性が高い。
3. その後、臨済宗の内部では「四料簡」を臨済宗の宗派綱要として伝承し、臨済下の弟子たちの関心を集めていた。このことが影響して、円覚宗演が『臨済録』重刊に際し「四料簡」を「示衆」の冒頭に移したことによって、現存する二系統の『臨済録』における編纂上の配列が異なることになった。

¹ 現代語訳の作成にあたり柳田聖山編〔1988：267-268〕を参照した。

以上の考察により、『臨濟録』における「四料簡」の形成および臨濟禪の思想的展開の一端が明らかになった。

第五節 小結

以上、『臨濟録』における「三玄三要」「臨濟三句」「四喝」「四料簡」それぞれの形成過程に対する考察を通して、これまで指摘されるも、解明されていなかった五代宋初における臨濟宗綱要の来歴と形成過程、および臨濟下の人々の思想史展開の一端が明らかになった。

五代宋初期の臨濟禪の動向について注意を払うべき点は、臨濟禪の南方伝播にともなって臨濟宗の形成が始まったという点にある。すなわち臨濟の時代に宗派形成の意識はいまだ現われず、臨濟下三世南院及びその弟子たちの時代に至ってからの問題意識なのであった。のち宋代の臨濟宗はそれを継承したのである。いわゆる臨濟宗の綱要もその活動と軌を同じくし、これがのちに臨濟宗の宗風として関心を集め、注釈の対象となったのである。例えば、さきにも示したように南宋の『人天眼目』巻2「臨濟門庭」(1188)においては、臨濟宗とは何かを次のように注釈している。

臨濟宗者、大機大用、脱羅籠、出窠臼。虎驟龍奔、星馳電激、転天関、幹地軸、負衝天意氣、用格外提持。卷舒擒縱、殺活自在。是故示三玄三要、四賓主、四料揀、金剛王宝劍、踞地師子、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時行。……大約臨濟宗風、不過如此。要識臨濟麼？青天轟霹靂，陸地起波濤。¹

臨濟宗というのは、大いなる機用^{はたらき}によって、束縛を脱し、旧套から自由になる。虎が走り龍が駆けるかのような力強さ、星が流れ稲妻が激しく起きるかのような電光石火の機敏さ、天地の枢軸である天関と地軸を回転させるような壮大な機用^{はたらき}を手に入れ、天を衝く意気を負い、格外的の接化の手だてを使う。巻いたり広げたり捉えたり放したり殺したり活かしたりすることが自在である。だから、臨濟は「三玄三要」「四賓主」「四料簡」「金剛王宝劍」「踞地師子」「探竿影草」「一喝は一喝の用を作さず」「一喝賓主を分かつ」「照用一時に行ず」などを示した。……およそ臨濟の宗風とはこのようなものだ。臨濟を知りたいと思うか。青天に霹靂を轟かし、陸地に波濤を起すことこそが臨濟の宗風なのだ。

また、周知のように、かつて円悟克勤(1063-1135)はその法嗣の大慧宗杲に伝法したとき、つぎのように示した。

臨濟正宗、自馬師・黄檗、闡大機大用、脱羅籠、出窠臼。虎驟龍馳、星飛電激、卷舒擒縱、皆扞本分。綿綿的的到興化風穴、唱愈高、機愈峻。西河弄師子、霜華奮金剛王。非深入闢奥、親受印記、皆莫知端倪、徒自名邈、只益戲論。大抵負冲天氣宇、格外提

¹ 『大正蔵』48・311b。

持、不戦屈人兵、殺人不眨眼、尚未髣髴其趣向。況移星換斗、轉天輪、回地軸耶。是故示三玄三要、四料簡、四主賓、金剛王宝劍、踞地師子、一喝不作一喝用、探竿影草、一喝分賓主、照用一時行、許多落索。多少学家、搏量注解？殊不知、我王庫内無如是刀。弄將出來、看底只眨得眼。須是他上流、契証驗認、正按旁提、須還本分種草。豈假梯媒？……。¹

臨濟の正しい宗旨は、馬祖や黄檗が大いなる機用^{はたらき}を闡明にし發揮して以来、あらゆる束縛を脱し旧套から自由になった。虎が走り龍が駆けるかのような力強さ、星が流れ稲妻が激しく起きるかのような電光石火の機敏さ、巻いたり広げたり捉えたり放したりするような自在さというのは、全て本来の境地に依っている。その宗旨は風穴・興化に連綿としっかり伝わり到り、その宣揚はますます高くなり、機鋒はますます峻厳になった。汾陽はいまにも人に咬み付かんとする獅子を繰り、汾陽の法を嗣いだ石霜楚円は一切の分別葛藤を断ちきる金剛王の宝劍^{ダイヤモンド}を振った。奥深い境地に入って、直々に印可を授かることがなければ、その全貌は分かりはしないし、言詮を超えたそれをむやみに形象化し、無駄な議論を重ねるだけになるだろう。おおよそ、天高くのぼる気概があり、及びもつかないやり方で技量を示し、戦うことなく兵士を屈服させ、人を殺しても瞬^{まばた}きさえしないほどであったとしても、まだ修行途上の者の雰囲気さえない。まして天空の星座を移し換え、天地の枢軸である天輪と地軸を回転させるような壮大な機用^{はたらき}を手に入れるなど、なおさら無理なことである。だから、臨濟は「三玄三要」「四料簡」「四賓主」「金剛王宝劍」「踞地師子」「一喝は一喝の用を作さず」「探竿影草」「一喝賓主を分かつ」「照用一時に行ず」といった様々な絡索^{りくつ}を示した。多くの学者は、推測したり注解したりするが、我が王の庫の中にかかる刀などなく、あちこち探し求めても意味がないということが全く分かっていない。これら絡索^{りくつ}を取り上げるに及んで、それを目の当たりに見た人は訳が分からずただ瞬^{まばた}きするばかりである。必ずやかの優れた素質と志を具えた人であってこそ、これら絡索^{りくつ}の真意をびたりと会得して吟味することができるのであり、真正面から押さえついたり側面から引き立ててやったりといった接化は、臨濟の宗旨を嗣ぐ本来の力量を具えた児孫に委ねられているのだ。どうして究極のところへ仲介誘導する余計な手助けなどに頼ろうか……。²

ここには円悟が「三玄三要」等の宗派綱要に続々と注解するという風潮を批判的に述べているが、これはまさに、当時臨濟宗の内部でその宗派綱要が臨濟宗の宗風として広く受け止められたことを逆に示しているのである。

本章では「三玄三要」「臨濟三句」「四喝」「四料簡」の形成過程を分析することにより、五代宋初に宗派意識が形成されると同時に綱要が必要となり、臨濟下の弟子たちの問題意

¹ 花園大学国際禅学研究所『円悟心要』研究会 [2014 : 65-66]。

² 現代語訳の作成にあたり花園大学国際禅学研究所 [2014 : 68-69] を参照した。

識から発せられた語が宗祖臨済に仮託された可能性を指摘した。すなわち、宗派意識と宗派綱要の形成は連動していたのである。

ところで、臨済宗全体の思想的展開としての、「三玄三要」「臨済三句」「四照用」「四賓主」「四料揀」（四料簡とも）「四喝」等の宗派的綱要のような考えかたは臨済その人の思想と比してどのように理解することができるだろうか。そもそも晩唐の臨済その人の禅思想は、馬祖・黄檗以来の「一心」という仏法（すなわち「即心是仏」）を大悟した経験に基づき、のちに河北鎮州の臨済院で展開したものである。つまり彼の禅思想の特徴は、臨済の目の前で聴法している修行者自身に仏性そのものであること、すなわち自己が祖師・仏陀と同じであることを自覚するということである（第七章参照）。その一方、五代から宋初に成立した臨済宗が宗派的自覚により作成された抽象的な宗派綱要は、晩唐の臨済その人のものではなく、馬祖・臨済以来の禅をしだいに離れていったのではないか。この問題は重要なので、今後更に考察してゆく必要があろう。

結 論

本論文は臨済禅の思想史的背景とその後の展開を分析することで、中国禅思想史上に占める臨済禅の位置づけ、また唐から宋に至る禅の歴史・思想の流れの様相を解明しようとしたものである。

初期禅宗史に関しては、二十世紀初頭に敦煌文献が発見されたことにより多くのことが解明されたが、唐代禅思想の基調となる馬祖禅が、宋代の看話・默照禅へと変容してゆく転換期にあたる中晩唐五代期の禅宗史については、未開拓の分野が多く存在している。本論文の研究課題である臨済禅の思想史的研究はその一つである。

臨済は晩唐に活躍した代表的禅僧の一人であり、馬祖下第四世に当たる。特に北宋の後半期から臨済宗の禅僧たちの活躍がめざましく、雲門宗とともに禅宗の代表的な教団となった。南宋に至って、臨済宗は中国全土に広がってゆき、中国仏教の主流の一つとなった。したがって臨済禅が中国禅思想史においてどのような位置にあったのかという問題の解決に、臨済以前の禅思想、すなわち中唐に唐代禅思想の基調を定めた馬祖禅がいかに展開したのか、それを臨済がどのように継承・克服して自己の思想を形成したのか、そして臨済禅がその後どのように展開していったのかを考察することは最良の方法と言ってよい。

臨済禅に関して従来の研究では、ほとんど馬祖禅の思想を受け継いだものとして解されてきた。しかしながら、現在の視点から見る時、臨済禅と馬祖禅には相違する部分もあり、見直さなければならないところがある。特に臨済の生きた晩唐は禅宗が盛行にともない、各地で禅宗の寺院を創設し、禅門に投入する人が一気に増え、しかも人々のレベルもさまざまであり、当時馬祖禅が再検討され、当時馬祖禅が再検討され、そのような時代背景のもとで臨済も自己の思想を構築したことは重要である。実際、臨済の禅思想に限らず、ほかの中晩唐五代転換期の禅僧の思想的研究にも、その馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の思想史的背景をふまえる必要がある。

本論文は臨済禅の思想史的位置づけについて、具体的に前編と後編に分けて考察した。まず、前編は「臨済禅の思想史的背景——馬祖禅の継承・批判・克服——」と題して第六章に及ぶ考察を行った。各章の内容は次のように纏めることができる。

第一章「唐代禅思想の基調——馬祖による〈作用即性〉説を中心として——」では、中晩唐という転換期における禅思想の展開を理解するために、まずその準備作業の一環として、馬祖禅の核心または馬祖禅の魅力と見なされる「作用即性」説を中心に、唐代禅思想の基調を確認した。第一節「馬祖以前の初期禅宗に見える〈作用即性〉説」では、敦煌文献と伝世資料に示される初期禅宗の「作用即性」説に関する言説を見たうえで、第二節「馬祖の〈作用即性〉説」では、馬祖による「作用即性」の悟道論が唐代禅思想の基調を定め、禅そのものの性格を決定づけたことを確認した。

馬祖以前の初期禅宗には確かに「作用即性」という考え方が既に見られるが、それが必ずしも重要な位置を占めるのではなかった。馬祖の思想の特徴は「作用即性」という悟道論を正面に据えて探究し、それを禅思想の中心に位置づけ、より徹底した現実肯定の思想として、日常の対話、いわゆる「禅問答」という新しい方法で、禅そのものをその場その場で相手に直指し、それを当の本人に自覚させようとしたところにあった。

馬祖の基本思想は簡単にまとめると、仏性はわが心にあり（すなわち「即心是仏」）、そしていま・ここの日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の顕現であるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禅の真理「即心是仏」を自覚すればよい、そのうえ更に方便（例えば伝統的な仏教学に言う「六度」等）を用いる修行の必要は全くないという現実肯定の思想であった。このような考え方は仏教思想史上に革新的・画期的な意義を持ったが、従来の仏教とは全く異なる立場に立ったため、それをいかにとらえるかが新たな問題となり、そしてそれが馬祖以後の中晩唐期の禅僧たちにどのように

受容され援用されたかが、中晩唐転換期禅宗の思想史的研究において最も重要な課題である。

次に、第二章「中晩唐転換期禅宗における馬祖〈作用即性〉説の流行と反省」では、『祖堂集』『景德伝灯録』を主な材料として、馬祖の提示した「作用即性」説が中晩唐転換期禅宗においてどのように展開したかを、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の思想史的文脈において総合的に考察した。

先行研究では、雪峰系の手に成る『祖堂集』(952-)及び道原の『景德伝灯録』(1009)以降の禅宗史書、いわゆる灯史の類に基づき、唐代禅を大きく馬祖系と石頭系の二系統に分け、そこから生じた晩唐禅の各法系における思想的差異が指摘されている。これに対し筆者は、禅宗史を灯史に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を中晩唐期の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたかを明らかにすることに努めた。

その結果、馬祖の提示した「作用即性」という悟道論が馬祖以後の中晩唐期の禅林(石頭系も含む)に流行して大きな思想的影響を及ぼし、広く禅僧たちに受容され援用されたこと、そして「作用即性」説が援用された際に失敗が多く発生すること、さらに中晩唐期の禅僧たちに「作用即性」説流行の弊害に対する批判や反省の動きが起こった、ということが明らかとなった。

以上のことから、中晩唐転換期禅宗の思想史的展開は馬祖禅の延長線上に位置づけられることが確認された。また、馬祖以後の中晩唐期禅宗の思想史的背景の全体をほぼ把握することができた。

そして、第三章「大珠慧海の禅思想」では、以上のような思想史的背景をふまえて、更に具体的に個別的案件として、馬祖の弟子大珠慧海を取り上げ、彼の禅思想と馬祖禅の展開過程を考察した。大珠は基本的に馬祖禅の基調思想を受け継いでいることを確認したが、しかし彼は無反省に現実を肯定する思想(即ち「作用即性」説)を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖禅の観念化・教条化に危惧を抱いていた。これを克服するために、大珠は般若空観を思想的背景とした「二性空」の思想を打ち出したのであった。ただし、それは決して馬祖禅を認めないのではなく、当時の禅林に馬祖禅が流行し、その弊害を反省・克服しようとした動きとして把握すべきである。すなわち言葉によるさまざまな方便の観念や相対的二元の分別心に執われないことが、大珠の馬祖禅に対する反省・克服である。このような思想現象は大珠に限られるものではなく、ほかの馬祖の弟子たちにも見られる。

さらに第四・第五・第六章では、同様の研究方法で同じ馬祖の弟子南泉普願・百丈懷海及びその再伝の弟子黄檗をとりあげ、それぞれ個別具体的な案件として、彼らの禅思想と馬祖禅の展開過程を検討した。その結果、馬祖の提示した「作用即性」の悟道論が当時の僧俗に広く衝撃を与えると同時にその弊害も生じていたこと、そして馬祖門下から早くもこれに対する批判・反省という再検討の動きが起こり、さらにそれを克服するために、それぞれに新たな思想が形成される、という中晩唐期禅宗の思想史的動向が明らかになった。

以上のように、前編は臨済禅の思想史的背景について、禅宗史を灯史に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を後世の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたか、という思想史的視点から検討に努めたが、前編で扱う範囲の資料では、禅宗以外の中国仏教各派の思想及び中国社会との関連にまで踏み込むことはできない。とくに教学仏教の各派の人々が、馬祖禅の思想に対してどのように評価したか、また、互いにどう影響しあっていたかについては、より詳

細な研究が必要である。

続く後編「臨済義玄の禅思想とその後の展開」では、以上のような思想史的背景をふまえて晩唐に生きた臨済の禅思想を検討し、そして臨済禅がその後どのように展開していったかを考察した。具体的には以下の三章に分けて考察を行った。

まず、第七章「臨済義玄の禅思想」では、以上のような馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・克服といった再検討の思想史的文脈において、臨済の禅思想を検討した。臨済の禅思想は基本的に馬祖禅の基調思想を受け継いだことが確認されたが、その相違する部分は臨済の生きた晩唐時代の問題意識、すなわち馬祖禅の再検討と関わっている。特に臨済は、当時の叢林で馬祖「作用即性」説の観念化、及び「作用即性」を示す動作や言葉を表面的に模倣する現象（「作模作様」）を厳しく批判していた。これらの弊害を克服するために、臨済は般若空観を思想的背景とした「空」の思想を大いに用いて接化し、そして彼が理念としての空観にとどまらず、いま説法を聴いている〈仏と同じである〉修行者自身を主体性・主人公（「随处作主」）として積極的に説いた。すなわち言葉によるさまざまな仏教の観念に執われないことが、臨済の馬祖「作用即性」説の観念化した弊害への克服である。そのうえで更に、臨済は現にいま説法を聴いている修行者自身こそが仏であることを当の相手に自覚させ確立させる、これがすなわち「即心是仏」なること（「一心」）の体験であることをくりかえし語った。

それは、晩唐時代における禅宗の盛行にともない、馬祖禅の延長として、馬祖禅の再検討の影響下に位置づけられるものと認められる。

第八・第九章では、晩唐の臨済より宋代の臨済宗に到る歴史・思想の展開過程について考察した。第八章「臨済禅の南方伝播と臨済宗の形成」では、晩唐の臨済禅が河北から南方に向って教線を拡大してゆく過程で、臨済宗の形成が始まっていたことが明らかとなった。これは臨済の時代にはいまだ現われず、河南汝州において活躍した臨済下第三世南院（860-930 頃）系統の人々の時代の問題意識なのである。また、南院をはじめとする河南汝州という地方が臨済宗の新たな中心地とされ、後代までその法が受け継がれてゆくことが明らかとなった。

第九章「『臨済録』における臨済宗綱要の形成」では、まず通行本『臨済録』における臨済宗の綱要「三玄三要」「臨済三句」「四喝」は前章で論究した臨済宗の形成にともない、その活動の一環として形成され、すなわち南院系統の人々の活動とかかわっていることが明らかになった。また、本章の第四節「〈四料簡〉の形成」では、その「三玄三要」「臨済三句」「四喝」と同じく、『臨済録』における臨済宗綱要の形成史研究の一環として、『臨済録』の「示衆」資料をもとに「四料簡」の形成を検討した。「四料簡」は臨済の考えとは明らかに趣旨が異なっているが、『景德伝灯録』『天聖広灯録』等によると、「四料簡」の形成はいずれも臨済の弟子克符と関わっており、「四料簡」はもと克符の語であった可能性が高い。その後、臨済宗の内部では「四料簡」を臨済宗の宗派綱要として伝承し、臨済下の弟子たちの関心を集めていた。このことが影響して、円覚宗演が『臨済録』重刊に際し「四料簡」を「示衆」の冒頭に移したことによって、現存する二系統の『臨済録』における編纂上の配列が異なることになったのである。

その一方、五代から宋初に成立した臨済宗がそうした宗派的自覚とその抽象的な宗派綱要の作成に向ったことは事実であるが、それがすでに晩唐の臨済その人のものではなくなり、むしろ馬祖・臨済以来の禅から次第に離れてゆくことになった。

臨済以後の晩唐より宋代の臨済宗に到る歴史・思想の展開を解明するための重要なテーマは、五代宋初の時期における一宗派としての臨済宗の形成事情、およびこれにともなう形成された臨済宗の綱要の形成史に関する研究である。実際、そのような禅宗史の動向

は臨済宗に限られるものではなく、ほかの禅宗の宗派にも見られ、例えば法眼文益（885-958）『宗門十規論』には次のようにいう。

能既往矣，故有思・讓二師紹化。思出遷師，讓出馬祖，復有江西・石頭之号。從二枝下，各分派別，皆鎮一方，源流濫觴，不可殫紀。逮其德山・林際・滙仰・曹洞・雪峰・雲門等，各有門庭施設，高下品提。¹

慧能が亡くなったあと、行思・懷讓の二師が教化を受け継いだ。行思のもとから希遷が出、懷讓のもとから馬祖が出て、江西派・石頭派という名が生まれた。この二本の枝から、各々法系が分かれ、それぞれに根拠地を構え、彼らの源流や起源は、全て記すことはできないが、徳山・林際・滙仰・曹洞・雪峰・雲門といった法系にまでなると、各々門庭施設が設けられ、上下の序列がつけられた。²

最後の「各有門庭施設，高下品提」というのは、五代の頃、懷讓・馬祖と行思・石頭のいわゆる二系統の下には徳山・林際（臨済）・滙仰・曹洞・雪峰・雲門などの宗派があり、またそれぞれに教化の手だての門庭施設（即ち各宗派の綱要）が設けられたということである。ただし、各宗派の綱要の形成は必ずしも晩唐五代期の彼ら（すなわち各宗派の宗祖ら）によって作られたものではなく、おそらく後代の要請である。また、いわゆる「五家の禅宗」もまさにそこから脈々と受け継がれていった。ここにいたって我々は晩唐五代宋初における各宗派の成立事情、および各宗派それぞれの宗派綱要の形成史全体を研究する必要に迫られることになる。さらに、各宗派の成立にともなって、それぞれの思想がどのように変化したのか。これらの問題は非常に重要なので、今後更に考察してゆく必要がある。

以上の考察により、中国禅思想史上に占める臨済禅の位置づけ、また唐から宋に至る禅の歴史・思想の流れの様相が明らかになったが、本論取り上げた問題の解明は、不十分な所もあり、また残された課題も多く、さらに研究を続けて唐宋禅宗史の全体的解明に努力してゆきたい。

¹ 『卍新纂続蔵』63・37a。

² 現代語訳の作成にあたり賈晋華著、齋藤智寛・村田みお訳〔2017：381〕を参照した。

参考文献

原典

- [後秦] 鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』(『維摩經』)、大正蔵本。
- [後秦] 僧肇『肇論』、大正蔵本。
- [東晋] 仏跋跋陀羅訳『大方広佛華嚴經』(『華嚴經』)、大正蔵本。
- [北凉] 曇無讖訳『大般涅槃經』(北本)、大正蔵本。
- [劉宋] 慧嚴等編『大般涅槃經』(南本)、大正蔵本。
- [唐] 浄覺『楞伽師資記』、筑摩書房、禪の語録 2。
- [唐] (伝仏陀多羅訳)『大方広円覚修多羅了義經』(『円覚經』)、大正蔵本。
- [唐] 『歴代法寶記』、筑摩書房、禪の語録 3。
- [唐] 慧海『頓悟入道要門』(『頓悟要門』)、筑摩書房、禪の語録 6。
- [唐] 権徳輿「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序」(791)、『唐文粹』巻 64。
- [唐] 陳翽「唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘」(818)、『全唐文』巻 446。
- [唐] 宗密『裴休拾遺問』、石井修道 [1981] の翻刻テキスト。
- [唐] 宗密『禪源諸詮集都序』、筑摩書房、禪の語録 9。
- [唐] 宗密『大方広円覚修多羅了義經略疏註』、大正蔵本。
- [唐] 希運『黄檗山断際禪師伝心法要』(『伝心法要』)・『黄檗断際禪師宛陵録』(『宛陵録』)、筑摩書房、禪の語録 8。
- [唐] 公乘億「魏州故禪大德獎公塔碑」、『文苑英華』第八六八、『全唐文』第八一三。
- [五代] 静・筠『祖堂集』、孫昌武・衣川賢次・西口芳男 [2007] の点校テキスト。
- [五代] 延寿『宗鏡録』、大正蔵本。
- [宋] 贊寧『宋高僧伝』、大正蔵本。
- [宋] 道原『景德伝灯録』、東禪寺版宋本、禪文化研究所、基本典籍叢刊。
- [宋] 李遵勗『天聖廣灯録』、開元寺版宋本『宋蔵遺珍 宝林伝 伝灯玉英集』附録、禅学叢書、中文出版社 [1975] の影印。
- [宋] 慧南編『石霜楚円禪師語録』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 恵洪『林間録』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 恵洪『臨済宗旨』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 恵洪『智証伝』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 恵洪『禪林僧宝伝』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 『克勤仏果碧巖破関撃節』(『碧巖録』)、鈴木大拙 [1942] の校訂テキスト。
- [宋] 宗杲『正法眼蔵』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 善卿『祖庭事苑』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 朱熹『朱子語類』、中華書局版。
- [宋] 悟明『聯灯会要』、卅新纂続蔵本。
- [宋] 智昭『人天眼目』、大正蔵本。
- [宋] 守堅『雲門匡真禪師広録』(『雲門広録』)、大正蔵本。
- [宋] 頤蔵主『古尊宿語要』、『無著校写宋本古尊宿語要』本、中文出版社 [1973] の影印。
- [宋] 頤蔵主『古尊宿語録』、卅新纂続蔵本。
- [日本] 道元『正法眼蔵』、増谷文雄 [2005] の訳注テキスト。
- [日本] 道忠『臨済慧照禪師語録疏濬』(『臨済録疏濬』)、柳田聖山編『臨済録抄書集成』下冊、禅学叢書之十、中文出版社、1251-1395 頁、

辞典

小野玄妙編『仏書解説大辞典』、大東出版社、東京、1933-1936 年。

張相『詩詞曲語辞匯』(全二冊)、中華書局、北京、1977 年(第 3 版、初版は 1953 年)。

蔣礼鴻『敦煌變文字義通釈』、『蔣礼鴻集』第一卷、浙江教育出版社、杭州、2001 年(初版は 1959 年)。

禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』、大修館書店、東京、1978 年。

入矢義高監修、古賀英彦編著『禅語辞典』、思文閣出版、京都、1991 年。

袁賓・康健主編『禅宗大詞典』、崇文書局、武漢、2010 年。

先行研究

一 日本語

荒木見悟

[1952]「頓悟漸修論」、『福岡学芸大学紀要』1、161-172 頁。

石井公成

[2001]「祖師禅の源流——老安の碑文を手がかりとして——」、『禅学研究』80、207-208 頁。

[2005]「馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用」、『駒澤短期大学仏教論集』11、109-125 頁。

石井修道

[1979]「洪州宗について——真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』と『六祖壇經』の紹介に因んで——」、『印度学仏教学研究』28-1、377-381 頁。

[1981a]「頓悟漸修について——『裴休拾遺問』を中心として——」、『印度学仏教学研究』29-2、104-109 頁。

[1981b]「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」、『禅学研究』60、71-104 頁。

[1987]「滄仰宗と曹洞宗」、『宗学研究』29、173-178 頁。

[1988]「禅の分類について——圭峰宗密の五種禅の見直し——」、『禅文化研究所紀要』15、297-336 頁。

[1992]『禅語録』大乘仏教〈中国・日本編〉12、中央公論社、東京。

[1994]「南宗禅の頓悟思想の展開——荷沢神会から洪州宗へ——」、『禅文化研究所紀要』20、101-149 頁。

[2003]「宋代禅宗史の特色——宋代の灯史の系譜を手がかりとして——」、『東洋文化』83、153-185 頁。

[2013a]『石頭 自己完結を拒否しつづけた禅者』唐代の禅僧 3、臨川書店、京都。

[2013b]「青原行思・石頭希遷の資料の問題点」、『印度学仏教学研究』62-1、43-49 頁。

[2014]「退任記念講演 中国禅と道元禅：その連続面と非連続面について」、『駒沢大学仏教学部論集』45、1-52 頁。

伊吹敦

[2001]『禅の歴史』、法蔵館、京都。

入矢義高

[1969]『伝心法要・宛陵録』、禅の語録 8、筑摩書房、東京。

[1983] (2012a)『増補 求道と悦楽 中国の禅と詩』、岩波書店、東京。

[1984]『馬祖の語録』、禅文化研究所、京都。

[1986] (2012b)『増補 自己と超越—禅・人・語言』、岩波書店、東京。

- [1989]『臨濟録』、岩波書店、東京。
- [1990]「南泉斬猫私解」、『禅文化』136、25-33 頁。
- [1992]『空花集』、思文閣出版、京都。

印順著、伊吹敦訳

- [1997]『中国禅宗史——禅思想の誕生』、山喜房仏書林、東京。

今津洪岳

- [1952]「臨濟録の成立に関する書誌学的考察」（其一）、『禅学研究』43、1-14 頁。
- [1956]「臨濟大師の教学的基盤」（其二）、『禅学研究』第 46 号、1-11 頁。
- [1957]「臨濟大師の教学的基盤」（其三）、『禅学研究』第 47 号、1-11 頁。

宇井伯寿

- [1942]『第三禅宗史研究』、岩波書店、東京。
- [1935]『第二禅宗史研究』、岩波書店、東京。

汪維輝

- [2017]「『臨濟録』の言語に関する諸問題」、『臨濟禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨濟録研究の現在』、禅文化研究所、京都、161-205 頁。

小川環樹

- [2005]『唐詩概説』、岩波書店、東京。

小川隆

- [2003]「唐代禅宗の思想——石頭系の禅——」、『東洋文化』83、99-126 頁。
- [2007a]『神会 敦煌文献と初期の禅宗史』唐代の禅僧 2、臨川書店、京都。
- [2007b]『語録のことば 唐代の禅』、禅文化研究所。
- [2008]『臨濟録——禅の語録のことばと思想』、岩波書店、東京。
- [2010a]「禅宗の生成と発展」、新アジア仏教史 07 中国Ⅱ 隋唐『興隆・発展する仏教』、263-330 頁、佼成出版社、東京。
- [2010b]『続・語録のことば 『碧巖録』と宋代の禅』、禅文化研究所。
- [2011]『語録の思想史』、岩波書店、東京。
- [2012]「唐代禅宗における「偶像破壊」精神について」、『中国文史論叢』八、19-30 頁。

小川太龍

- [2012a]「黄檗希運と会昌の廃仏」、『禅学研究』90、51-77 頁。
- [2012b]「黄檗希運と南泉普願」、『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』10、159-186 頁。
- [2017]「『伝心法要』に見る唐代禅の思想展開——ありのままの馬祖禅から空に回帰する黄檗の禅へ」、『印度学仏教学研究』66-1、40-45 頁。
- [2018a]「唐代禅の思想展開——空に回帰する黄檗の禅から既に空なる臨濟の禅へ」、『禅学研究』96、1-31 頁。
- [2018b]『黄檗希運研究——思想とその祖師像の変遷』（博士学位論文）、花園大学。
- [2018c]「臨濟義玄が示す「無事人」と「無位真人」——馬祖禅の継承と展開」、『印度学仏教学研究』67-1、226-231 頁。

沖本克己

- [1988]「異類について」、『禅文化研究所紀要』15、277-295 頁。
- [1990]「南泉斬猫」、『花園大学研究紀要』21、1-15 頁。
- [1998] 研究報告（第五冊）『禅思想形成史の研究』、花園大学国際禅学研究所。
- [2016]『沖本克己仏教学論集〈第三巻・シナ編 二〉臨濟禅の研究』、山喜房仏書林、東京。

鎌田茂雄

[1971]『禅源諸詮集都序』、禅の語録9、筑摩書房、東京。

[1972]「禅思想の形成と展開」、『禅研究所紀要』2、72-87頁。

衣川賢次

[1988]「臨済録札記」、『禅文化研究所紀要』15、1-55頁。

[1992a]「古典の世界——禅の語録を読む(1)」、月刊『中国語』394、内山書店、46-49頁。

[1992b]「古典の世界——禅の語録を読む(2)」、月刊『中国語』395、内山書店、48-51頁。

[1993]「古典の世界——禅の語録を読む(3)」、月刊『中国語』396、内山書店、48-51頁。

[1998]「祖堂集札記」、『禅文化研究所紀要』24、113-128頁。

[2010]「徳山と臨済」、『東洋文化研究所紀要』158、35-76頁。

[2012]「臨済録テキストの系譜」、『東洋文化研究所紀要』162、31-60頁。

[2014]「感興のことば——唐末五代転型期の禅宗における悟道論の探究——」、『東洋文化研究所紀要』166、39-67頁。

[2017a]「「喝」のフィロロジ（上）」、『禅文化』244、91-99頁。

[2017b]「臨済録の形成（改稿）」、『臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨済録研究の現在』、禅文化研究所、京都、229-272頁。

[2017c]「鈴木大拙『臨済の基本思想』」、『臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨済録研究の現在』、禅文化研究所、京都、705-737頁。

[2017d]「「喝」のフィロロジ（中）」、『禅文化』245、57-65頁。

[2017e]「「喝」のフィロロジ（下）」、『禅文化』246、81-90頁。

[2019a]「臨済義玄禅師の禅思想」、『禅文化研究所紀要』34、99-132頁。

[2019b]『臨済録』、新国訳大蔵経・中国撰述部①-7〈禅宗部〉『六祖壇経・臨済録』、大蔵出版、東京。

景德伝灯録研究会編

[1993]『景德伝灯録』三、禅文化研究所、京都。

[1997]『景德伝灯録』四、禅文化研究所、京都。

古賀英彦

[2003] 研究報告（第八冊）『訓注祖堂集』、花園大学国際禅学研究所。

呉進幹（戒法）

[2017]『臨済録』における「臨済三句」の形成過程、『印度学仏教学研究』66-1、306-303頁。

[2018a]「臨済義玄の禅思想再考」、『禅学研究』96、49-70頁。

[2018b]「雲蓋懷溢の史伝とその思想——唐末五代臨済禅南下の一考察——」、『花園大学大学院佛教学研究』3、45-54頁。

[2018c]「南泉普願の禅思想の検討」、『印度学仏教学研究』67-1、327-323頁。

[2019a]「臨済禅の南伝と臨済宗の形成——五代末初臨済禅の一考察——」、『禅学研究』97、1-25頁。

[2019b]『臨済録』における「三玄三要」の形成、『国際禅研究』3、173-193頁。

齋藤智寛

[2017]『首楞嚴経』と臨済禅、『臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨済録研究の現在』、禅文化研究所、京都、289-311頁。

滋野井恬

[1973]『唐代仏教史論』、平楽寺書店、京都。

塩見邦彦

[1976]『臨済録』助字考、『禅研究所紀要』6・7、227-234 頁。

篠原寿雄

[1951]「臨済録に関する新見解——讀臨済録札記」(一)、『禅学研究』42、53-63 頁。

[1952]「臨済録の旧訓批判」、『禅学研究』43、32-40 頁。

新井勝竜

[1992]「異類中行について」、『宗学研究』34、189-195 頁。

椎名宏雄

[1980]「『宝林伝』逸文の研究」、『駒沢大学仏教学部論集』11、234-257 頁。

末木文美士編、『碧巖録』研究会訳

[2001]『現代語訳 碧巖録』(上)、岩波書店、東京。

[2002]『現代語訳 碧巖録』(中)、岩波書店、東京。

[2003]『現代語訳 碧巖録』(下)、岩波書店、東京。

末木文美士

[2004]「禅の言語は思想を表現しうるか——公案禅の展開——」、『思想』960、32-51 頁。

鈴木大拙

[1947] (1949)『臨済の基本思想——臨済録における「人」思想の研究——』、中央公論社、東京。同『鈴木大拙全集』第三卷(岩波書店、東京、1968 年、337-560 頁)に再録。

[1960]「呼べば答えるもの」、鈴木大拙禅選集第 5 巻『禅百題』、春秋社、東京。同[2001: 121-126] 新装版に再録。

鈴木哲雄

[1970]「『頓悟入道要門論』にみられる荷沢神会の影響」、『宗学研究』12、91-96 頁。

[1984]『唐五代の禅宗——湖南江西篇——』、大東出版社、東京。

[1985]『唐五代禅宗史』、山喜房仏書林、東京。

須山長治

[1985]「黄檗希運の語録——百丈懷海との機縁——」、『印度学仏教学研究』33-2、605-609 頁。

禅文化研究所唐代語録研究班

[1993]「『南泉語要』第一則上堂訳注」、『禅文化研究所紀要』19、1-37 頁。

[2014]「唐末五代転型期の禅宗——九・十世紀福建禅宗の思想史的動向」(一)、『祖堂集』巻七雪峯和尚章訳注。

太田辰夫

[2013]『中国語歴史文法』、江南書院、1958 年/復刻版 朋友書店、京都。

田上太秀

[1997]『ブツダ臨終の説法 3——完訳 大般涅槃經——』、大蔵出版、東京。

田中良昭

[1983]「禅宗伝灯説における七祖の問題」、『敦煌禅宗文献の研究』所収、569-577 頁、大東出版社、東京。

田中良昭編

[2006]『禅学研究入門』（第二版）、大東出版社、東京。

瀧瀬尚純

[2004]「荷澤神会と大珠慧海」、『印度学仏教学研究』53-1、137-139 頁。

[2005]「荷澤神会と大珠慧海」、『禅学研究』83、1-23 頁。

土屋太祐（中国語論文あり）

[2008a]「百丈懷海の〈三句〉の思想について」、『印度学仏教学研究』57-1、57-60 頁。

[2008b]「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」、『東洋文化研究所紀要』154、180-144 頁。

[2009]「玄沙師備の三句の綱宗」、『インド哲学仏教学研究』16、83-93 頁。

[2011]「中国禅思想の展開——「平常無事」と「悟」」、シリーズ大乘仏教第三卷『大乘仏教の実践』、春秋社、東京、241-272 頁。

[2017]玄沙の臨済批判の思想的背景、『臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨済録研究の現在』、禅文化研究所、京都、329-359 頁。

土屋昌明・衣川賢次・小川隆

[2001]「懶瓚和尚『楽道歌』攷——『祖堂集』研究会報告之三——」、『東洋文化研究所紀要』141、125-195 頁。

鄭夙雯

[2006]『宋初期臨済宗の研究』、山喜房佛書林、東京。

常磐義伸

[2011]「南泉の異類中行と楞伽經の兎角牛角」、『松ヶ岡文庫研究年報』25、1-16 頁。

中川孝

[1971]「臨済義玄とその思想」、『宗教研究』206、123-124 頁。

永井政之

[2004]「薦福承古考」、『印度学仏教学研究』57-1、158-163 頁。

長嶋孝行

[1978]「馬祖と大珠の師弟関係に関する一考察」、『印度学仏教学研究』27-1、293-295 頁。

[1979]「『頓悟要門』と『六祖壇經』の関係について」、『印度学仏教学研究』28-1、359-361 頁。

[1983]「『頓悟要門』の影響」、『印度学仏教学研究』32-1、278-283 頁。

西口芳男

[未刊]『景德伝灯録』巻6「洪州百丈山懷海禅師章」訳注稿。

花園大学国際禅学研究所『円悟心要』研究会

[2014]「『円悟心要』訳注」（二）、『教学研究紀要』12、55-94 頁。

原田憲雄

[1974]「南泉斬猫」、『人文論叢』23、86-100 頁。

原田弘道

[1986]「仏行と罪相——「南泉斬猫」話を資縁として——」、『駒沢大学仏教学部論集』17、125-142 頁。

平野宗浄

[1970]『頓悟要門』、禅の語録6、筑摩書房、東京。

[1971]「南泉と趙州」、『印度学仏教学研究』20-1、273-276 頁。

[1974]「南泉と臨済——自由ということがをめぐって——」、『印度学仏教学研究』23-1、61-64 頁。

馮金忠著、戒法訳

- [2017]「唐宋時代における臨済宗の北方への展開」、『臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集 臨済録研究の現在』、禅文化研究所、京都、377-406 頁。

牧田諦亮

- [1971]『五代宗教史研究』、平楽寺書店、京都。

増谷文雄

- [2005]『正法眼蔵』(八)、講談社学術文庫、東京。

道端良秀

- [1981]『唐代仏教史の研究』、法蔵館、京都。

村上俊

- [1996] 研究報告(第四冊)『唐代禅思想研究』、花園大学国際禅学研究所。

柳田聖山

- [1958]「興化存獎の史伝とその語録——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その一——」、『禅学研究』48、54-92 頁。
- [1960]「南院慧顥——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その二——」、『禅学研究』50、81-102 頁。
- [1961a]「臨済栽松の話と風穴延沼の出生——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その三——」、『禅学研究』51、45-58 頁。
- [1961b]『訓注臨済録』、其中堂、京都。
- [1962]「臨済録ノート——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その四——」、『禅学研究』52、29-68 頁。
- [1967]『初期禅宗史書の研究』、法蔵館、京都。
- [1968a]「臨済録ノート(続)——中国臨済禅創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書、その五——」、『禅学研究』56、1-19 頁。
- [1968b]「馬祖禅の諸問題」、『印度学仏教学研究』17-1、33-41 頁。同[1999:381-394]に再録。
- [1969a]「臨済義玄の人間観——「臨済録」おぼえがき」、『禅文化研究所紀要』1、65-136 頁。同[1972:283-393]に再録。
- [1969b]入矢義高『伝心法要・宛陵録』に収められる「解説」、禅の語録8、筑摩書房、東京、151-184 頁。
- [1971a]『臨済ノート』、春秋社、東京。
- [1971b]「臨済のことば——「臨済録」口語訳の試み——」、『禅文化研究所紀要』3、121-189 頁。
- [1972] 仏典講座『臨済録』、大蔵出版、東京。
- [1974] 世界名著『禅語録』、中央公論社、東京。
- [1976]『初期の禅史』Ⅱ、禅の語録3、筑摩書房、東京。
- [1985]「語録の歴史——禅文献の成立史的研究——」、『東方学報』57、211-663 頁。同[2001:3-526]に再録。
- [2004] 中公クラシックス『臨済録』、中央公論新社、東京。
- [2006]『禅文献の研究』下、柳田聖山集第三卷、法蔵館、京都。

柳田聖山編

- [1988]「禅の文化 資料篇」研究班研究報告第一冊『禅林僧宝伝』訳注(一)、京都大学人文科学研究所。

柳幹康

- [2012]「禅者が見た心——馬祖の『楞伽經』解釈の新しさ——」、『東アジア仏教研究』10、105-140 頁。
- [2015]『永明延寿と『宗鏡録』の研究』、法蔵館、京都。

陸川堆雲

- [1949]『臨濟及臨濟録の研究』、喜久屋書店。
- [1959]『臨濟録詳解』、真禪研究会。
- [1965]「臨濟禪師伝」、『禪文化』37、9-17 頁。

二 中国語

葛兆光

- [1992]「禪思想史の大変局——中唐馬祖禪考」、『中国文化』7、27-47 頁。
- [2008]『増訂本 中国禪思想史』、上海古籍出版社、上海。
- [2015]『中国思想史』（第二卷 七世紀至十九世紀中国的知識、思想与信仰）、復旦大学出版社、上海。

杜繼文・魏道儒

- [1993]『中国禪宗通史』、江蘇人民出版社、南京。

洪修平

- [1994]『中国禪学思想史』、中国文化史叢書 13、文津出版社、台北。

徐文明

- [2001]「曹洞宗帰宗青原一系の原因初探」、『普門学報』2、126-136 頁。

楊曾文

- [2001]『臨濟録』、中国禪宗典籍叢刊、中州古籍出版社、鄭州。
- [2006]『宋元禪宗史』、中国社会科学出版社、北京。

張伯偉

- [1997]『臨濟録』、中国仏教經典宝蔵精選白話版 34、高雄。

周裕鍔

- [2006]「普請与参禪——論馬祖洪州禪「作用即性」的生活实践」、『四川大学学報』4、61-66 頁。

土屋太祐（日本語論文あり）

- [2006]「玄沙師備三句綱宗與薦福承古三玄的比較——禪宗思想在唐宋之際的變化的一個例子」、『普門学報』33、93-134 頁。
- [2008]『北宋禪宗思想及其淵源』、巴蜀書社、成都。

ベルナルド・フォル著、蔣海怒訳

- [2010]『正統性的意欲——北宗禪之批判系譜』、上海古籍出版社、上海。

雷漢卿

- [2010]『禪籍方俗詞研究』、巴蜀書社、成都。

吳洲

- [2012]『中晚唐禪宗地理考釈』、宗教文化出版社、北京。

賈晋華

- [2013]『古典禪研究——中唐至五代禪宗發展新探——』修訂版、上海人民出版社、上海。齋藤智寛、村田みお訳『古典禪研旧——中唐より五代に至る禪宗の發展についての研究——』、汲古書院、東京、2017 年。

鄧克銘

- [2014]『心性與言詮：禪宗思想研究論集』、文津出版社、台北。

孫昌武

- [2016]『禪宗十五講』、中華書局、北京。

初出一覧

本論文のうち既発表の論文を用いた箇所は下記の通りである。ただし本論文に収録するにあたり、それぞれにかなりの補訂を加えている。

第二章

「論中晩唐時期禪宗對馬祖“作用即性”的傳承及其反思」(中国語)、『中国俗文化
国際学術研討会暨項楚先生八十寿辰慶祝会』(中国・四川大学)、2019 年 7 月、
口頭発表。

第四章第一、二節

「南泉普願の禪思想の検討——「作用即性」説に対する批判を中心として——」、
『印度学仏教学研究』67-1、327-323 頁、2018 年。

第八章第一節第一項

「雲蓋懷溢の史伝とその思想——唐末五代臨済禪南下の一考察——」、『花園大学大
学院佛教学研究』3、45-54 頁、2018 年。

第八章第一節第二項、第二節、第九章第三節

「臨済禪の南伝と臨済宗の形成——五代宋初臨済禪の一考察——」、『禅学研究』97、
1-25 頁、2019 年。

第九章第一節

「『臨済録』における「三玄三要」の形成」、『国際禅研究』3、173-193 頁、2019 年。

第九章第二節

「『臨済録』における「臨済三句」の形成過程」、『印度学仏教学研究』66-1、306-
303 頁、2017 年。

第九章第四節

「『臨済録』における「四料簡」の形成」、『印度学仏教学研究』68-1、302-298 頁、
2019 年。

論文要旨

臨済禅の思想史的研究

——その形成と展開——

本論文は、中国禅思想史上に臨済義玄（?-866）の禅思想を位置づけ、臨済禅の思想史的背景とその後の展開を明らかにしようとするものである。

臨済禅に関して従来の研究では、ほとんど馬祖禅の思想を受け継いだものとして解されてきた。しかしながら、現在の視点から見ると、臨済禅と馬祖禅には相違する部分もあり、再検討を要する。特に臨済の生きた晩唐は禅宗が盛行にともない、各地で禅宗の寺院を創設し、禅門に投入する人が一気に増え、しかも人々のレベルもさまざまであり、当時馬祖禅が再検討され、そのような時代背景のもとで臨済も自己の思想を構築したことには注意を要する。したがって、中国禅思想史に臨済禅を位置づけるためには、臨済以前の禅思想がいかに展開したのか、それを臨済がどのように継承・克服して自己の思想を形成したのか、そして臨済禅がその後どのように展開していったのかを考察することは極めて重要な手順と言える。なかでも馬祖の提示した「作用即性」説は禅思想史の展開を考える上で極めて重要であるため、本論文は主にこの点に焦点をあてて考察する。

本論文は臨済禅の思想史的位置づけについて、具体的に前編と後編に分けて考察する。前編「臨済禅の思想史的背景——馬祖禅の継承・批判・克服——」は、以下の六章から成る。

- 第一章 唐代禅思想の基調——馬祖による「作用即性」説を中心として——
- 第二章 中晩唐転型期禅宗における馬祖「作用即性」説の流行と反省——その総合的考察——
- 第三章 大珠慧海の禅思想
- 第四章 南泉普願の禅思想
- 第五章 百丈懷海の禅思想
- 第六章 黄檗希運の禅思想

第一章「唐代禅思想の基調——馬祖による〈作用即性〉説を中心として——」では、中晩唐転換期における禅思想の展開を理解するために、まずその準備作業として、馬祖禅の核心または馬祖禅の特徴と見なされる「作用即性」説を中心に、唐代禅思想の基調を確認する。第一節「馬祖以前の初期禅宗に見える〈作用即性〉説」では、敦煌文献と伝世資料に示される初期禅宗の「作用即性」説に関する言説について論じる。馬祖以前の初期禅宗には「作用即性」という考え方が既に見られるが、必ずしも重要な位置を占めるのではなかった。第二節「馬祖の〈作用即性〉説」では、馬祖による「作用即性」の悟道論が唐代禅の基調を定め、禅そのものの性格を決定づけたことを確認する。「作用即性」の悟道論に関する考え方は従来の仏教とは全く異なる立場に立ったため、それをいかにとらえるかが新たな問題となった。

第二章「中晩唐転型期禅宗における馬祖〈作用即性〉説の流行と反省」では、『祖堂集』『景德伝灯録』を主な材料として、「作用即性」説が中晩唐転換期の禅宗においてどのよ

うに展開したかを、馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省という再検討の思想史的文脈において総合的に考察する。本章では、中晩唐転型期禅宗の思想史は馬祖系と石頭系両派の対立軸の展開ではなく、馬祖禅の延長線上に位置づけられることを明らかにしようとするものである。

第三章から第六章までは、前章で論究した禅思想史的背景をふまえ、さらに具体的に個別的事件として、馬祖の弟子大珠慧海・南泉普願・百丈懷海及びその再伝の弟子黄檗希運を取り上げ、彼らの禅思想と馬祖禅の展開過程を論じている。馬祖の唱えた「作用即性」という悟道論が仏教思想史上に革新的・画期的な意義を持ったが、それが広く僧俗に衝撃を与えると同時に、その弊害も生じていた。そこで、馬祖門下から早くもこれに対する批判・反省・克服という再検討の動きが起こるとともに、またそれを克服するために、それぞれに新たな思想が形成されたことを明らかにしている。

以上、禅宗史を灯史に基づく系譜論から脱却し、一世を風靡した馬祖の思想を中心に置き、それが残した影響や問題点を後世の人々がどのように捉え、また、どう対処しようとしたか、という思想史的視点から、臨済禅の思想史的背景を把握する。

後編「臨済義玄の禅思想とその後の展開」では、そうした思想史的背景をふまえて臨済禅を検討し、そして臨済禅がその後どのように展開していったかを考察する。具体的には以下の三章に分けて考察する。

第七章 臨済義玄の禅思想

第八章 臨済禅の南方伝播と臨済宗の形成

第九章 『臨済録』における臨済宗綱要の形成——「三玄三要」「臨済三句」「四喝」「四料簡」を中心として——

第七章「臨済義玄の禅思想」では、前編で論究した馬祖禅の影響と継承、およびそれに対する批判・反省という再検討の思想史的背景のもとで臨済の禅思想を考える。臨済の禅思想は基本的に馬祖禅を受け継いだものと認められるが、その相違する部分は臨済の生きた晩唐時代の問題意識、すなわち馬祖禅の再検討と関係しており、また臨済はその背景のもとで、自己の思想を形成し、なかでも特に彼の「随处作主」説が注目すべきである。臨済禅は単純に馬祖禅の系譜に位置づけるか、それとも石頭・薬山系の禅に位置づけるかというのではなく、馬祖禅の延長線上において、晩唐の禅宗が盛行にともなう新たな思潮を加味しつつ理解すべきとの考えを論じた。

続く第八・第九章では、晩唐の臨済より宋代の臨済宗に到る歴史・思想の展開過程について考察する。晩唐の臨済禅が河北から南方に向って教線を拡大してゆく過程で、臨済宗並びに『臨済録』が形成されており、臨済禅の思想も一宗派として変化していった。これが河南汝州において活躍した臨済下第三世南院（860-930 頃）系統の人々の時代の問題意識と関わっている。また、南院をはじめとする河南汝州という地方が臨済宗の新たな中心地とされ、後代までその法が受け継がれてゆくことを明らかにする。

以上の考察により、中国禅思想史上に占める臨済禅の位置づけ、また唐から宋に至る禅の歴史・思想の流れの様相が明らかになると考えられる。

本論で扱う範囲の資料では禅宗以外の中国仏教各派の思想、また中晩唐五代転換期の中国社会との関連にまで踏み込むことはできないが、中国禅思想史上における臨済禅の位置づけについて多少なりとも新しい指摘をし得るものと考ええる。

Summary

Study on History of Linji's Chan Thoughts

--Their Formation and Development

by WU Jingan (Jie Fa)

This thesis investigates the role of Linji Yixuan's (AD ?-866) Chan Thoughts in the history of Chinese Chan Thoughts, and elaborates on the historical background and development of Linji Yixuan's Chan Thoughts.

In most of literature studies, Linji Chan Thoughts were considered as directly inherited from Mazu Daoyi's (AD 709-788). However, today's new research perspectives call for a re-examination of the difference between these two systems of Chan Thoughts. During the late Tang Dynasty when Linji was alive, Chan Buddhism was being practiced by an increasingly wider population. At that time, re-examination of the Mazu Chan became one of the major topics for discussion among Chan monks about Chan meditation. It was under this background that Linji developed his Chan thoughts. Therefore, it is necessary to answer the following three questions, in order to find out the role of Linji Chan in the history of Chinese Chan Thoughts: (1) How did Chan Buddhism Thoughts get developed prior to Linji? 2) How did Linji build on those thoughts, overcome their limitations and develop his own thoughts? 3) How did Linji Chan Thoughts get developed after Linji? In particular, the development of the enlightenment thought of "the Union of Function and Buddha Nature", proposed by Mazu, is of significant importance to our understanding of the development history of Chan Buddhism Thoughts in the transition period of mid-to-late Tang Dynasty. In this way, this thesis is mainly focused on investigation of the enlightenment thought.

This thesis consists of two parts. Part I, with the title of "*Background of Development History of Linji Yixuan's Chan Thoughts – Inheritance, Critique, and Correction of Mazu Chan Thoughts*", looks into the development history of Chan Thoughts in the transition period of mid-to-late Tang Dynasty. This part is composed of the following six chapters.

Chapter One The Foundation of Chan Buddhism Thoughts in Tang Dynasty, which is focused on on Mazu Daoyi's Enlightenment Thought of "the Union of Function and Buddha Nature"

Chapter Two A Comprehensive Investigation into the Popularization and Reflection of Mazu Daoyi's Enlightenment Thought of "the Union of Function and Buddha Nature" in the Transition Period of Mid-to-Late Tang Dynasty

Chapter Three Dazhu Huihai's Chan Thoughts

Chapter Four Nanquan Puyuan's Chan Thoughts

Chapter Five Baizhang Huaihai's Chan Thoughts

Chapter Six Huangbo Xiyun's Chan Thoughts

In order to understand the history of Chan Buddhism Thoughts during the transition period of the mid-to-late Tang Dynasty, Chapter One discusses Mazu Daoyi's Thoughts, especially the enlightenment thought of "the Union of Function and Buddha Nature", which set the tone of the Chan Buddhism Thoughts in Tang Dynasty. Section One briefly presents the viewpoints from early-stage Chan Thoughts on "the Union of Function and Buddha Nature", based on original Dunhuang literatures and other literatures. Viewpoints similar to "the Union of Function and Buddha Nature" have been found in the early-stage Chan Thoughts prior to MaZu, but not playing an important role. Section Two collates the thoughts and methods of "the Union of Function and Buddha Nature", proposed by Mazu. In addition, the enlightenment thought of "the Union of Function and Buddha Nature" differs from traditional Buddhism thoughts. This brings a new question how Buddhists should understand and follow the thoughts and methods of "the Union of Function and Buddha Nature".

Mainly based on *the Timeline of Buddhism* and *the Record of the Transmission of the Lamp*, Chapter Two conducts a comprehensive investigation into the development of the enlightenment thought of "the Union of function and Buddha Nature" during the transition period in the mid-to-late Tang Dynasty, from the popularization of Mazu's Chan Buddhism Thoughts to the history of inheritance, criticism, reflection and re-examination of Mazu's Chan Thoughts. Chapter Two also clarifies that the history of Chan Buddhism thought during the transition period in the mid-to-late Tang Dynasty should be considered as an extension of Mazu's Chan Thoughts, instead of the extension of the opposition between Mazu system and Shitou system.

Chapters three to six study cases of Chan Thoughts with more details, based on the history of Chan Thoughts discussed above. These four chapters respectively investigate the Chan Thoughts of Mazu's disciples including Dazhu huihai, Nanquan Puyuan, Baizhang Huaihai and Baizhang's disciple, Huangbo Xiyun. The chapters also discuss the development process of Mazu Chan in the mid-to-late Tang Dynasty. The enlightenment thought of "the Union of Function and Buddha Nature" proposed by Mazu was epoch-making and innovative in the history of Buddhism thoughts. It shocked the Buddhist community at the time, but also led to various drawbacks. Therefore, Mazu's disciples early on began a re-examination of this Thought, including criticisms, reflections and corrections, which lead to various new thoughts

In summary, this thesis attempts to deviate from the usual timeline practice of Chan history which relies on literatures similar to the *Record of the Transmission of the Lamp*. Instead, this thesis tries to understand the historical background of Linji Thoughts, focusing on the very popular Mazu Thoughts—What was the impact of Mazu Thoughts? What problems did it create? How did people later on understand and deal with Mazu Thoughts?

Based on the above historical background, Part II investigates Linji Chan Thoughts and further explores how the Thoughts get developed after Linji's time. It consists of the following three chapters.

Chapter Seven Linji Yixuan's Chan Thoughts

Chapter Eight The Spread of Linji Chan Thoughts in Southern China and the Formation of Linji School

Chapter Nine The Formation of the Linji School Outline in the *Record of Linji*, Which Focused on *San Xuan San Yao*, *Linji Sanju*, and *Si He*.

Chapter Seven discusses Linji Chan Thoughts, based on the influence of Mazu Chan Thoughts mentioned above, and the history of inheritance, critique, and correction of Mazu Chan Thoughts. While Linji Chan Thoughts was mostly inherited from Mazu Chan Thoughts, the difference between them was created partly by the re-examination of Mazu's Chan Thoughts during the late Tang Dynasty when Linji was alive. It was under this historical background that Linji formed his own thoughts in late Tang Dynasty, especially the thought of "Always Be the Master of Self" which is worthy of our attention. In addition, Linji's Chan Thoughts should not be simply positioned as part of the Mazu system nor the Shitou system, rather it is an extension of Mazu Chan and should be related to "the re-examination of Mazu Chan Thoughts".

Chapter Eight and Chapter Nine explore the evolving history of Linji Chan Thoughts from late Tang Dynasty to Song Dynasty. Specifically, Linji Chan started in the late Tang Dynasty and later transformed into Linji School in the Song Dynasty. Since the late Tang Dynasty, Linji Chan Thoughts had been gradually spread from Hebei province to southern China, during which the Linji School of thoughts began to form and *The Record of Linji* started to take shape. Further, the Linji School modified the Linji Chan Thoughts from the late Tang Dynasty. These activities were not driven by Linji himself, but rather by the third generation disciple Nanyuan Huiyong (about AD 860-930) who disseminated Linji Chan Thoughts at Ruzhou in Henan Province and also by Nanyuan Huiyong's disciples. Moreover, Ruzhou was perceived as the new center of Linji Chan Thoughts, and this new center was the source of Chan thoughts of the Linji School in Song Dynasty, and this line of heritage persists till today.

These findings above help to understand what roles Linji Chan Thoughts played in Chinese Chan Thoughts. The findings also present how Chan Thoughts get developed during the transition period in the mid-to-late Tang Dynasty and the Wudai Dynasty (In another way, this transition period is roughly from Tang Dynasty and Song Dynasty).

In conclusion, this thesis focuses on exploring the role of Linji Chan in the history of Chan Thoughts, under the historical background of the transformation of Chan Buddhism in the mid-to-late Tang

Dynasty. Please note that this thesis does not explore other important issues due to limitation of thesis length. For future work, the author would like to examine the different schools of Buddhism thoughts beyond Chan School during the transition period in the mid-to-late Tang Dynasty and the relationship between Chinese society and the history of Chan Thoughts.