

# 馬祖、鵝湖、壇經、神会

——現代禪思想に底流するパラダイム——

千 田 たくま

## 一 唐代禪思想研究の潮流

唐代禪思想はこれまで多くの研究が積み重ねられてきた。それらを筆者なりに要約すると、一九八〇年代頃までと近年とは、解釈に変化がみられる。

すなわち八〇年代頃までの解釈は、唐代禪は、經典に所依せず仏教教理を離れて、日常言語で語るのを特徴とし、あたりまえの生活の中で練り広げられる、中国独自の様式として形成された中国思想である、と。

この解釈には、二つの傾向が指摘できる。第一に禪哲学的解釈。これは禪に西洋近代思想的脈絡ないし近代的問題意識を投影していく傾向である。すなわちデカルトの「コギト（自己意識）」やカントの「自己意識」を源とする「主体」「同一性」「理性」「真の自己」といった西洋近代思想的視点の応用と、プラグマティズム（行為主義）的、ニューエイジ（スピリチュアル）的、国民（民族）観的に解釈する近代的問題意識の投影で、禪問答を生きた「白話文」とし、禪を「日常の言葉」と「日常の行為」によって、「主体を構築し」「真の自己を発見」する思想や、旧習を破壊する革新運動であるとし、唐代禪こそは仏教から切り離された、自己確立思想、革命思想として読解してきた。<sup>①</sup>

第二に禪宗史観。これは馬祖以前を「初期禪」と設定し、初期禪は教理論議や経証を行う未発展段階であり、そこ

から決別し日常底に進化したのが「唐代禪」とする歴史観である。そして「初期禪Ⅱ論義」を未発達段階と見る進歩史観に基づき、初期禪と馬祖禪を断絶させ、「論義」と「問答」を分断したものとす。

この二つは、禪を仏教の思想的脈絡から切り離して、特別な思想として理解していこうとする流れだ。いわば八〇年代頃までは、禪宗・禪思想が仏教の発展段階であることに目を瞑り、中国語学、中国思想としてのみ研究する論調が盛んで、胡適が謳ったように「宗教方面であつて、発生した革命、出で来つたのが「禪」であり」、旧習の宗教、儀式、文字の障碍を打倒した「人的」革命、宗教革命として解釈することが流行した。<sup>(2)</sup>それは既存の教理、実践、所属を否定する潮流で、欧米のカウンターカルチャーや中国の革命思想に棹さず流れであつた。

一方、九〇年代以降になると、温故知新な解釈が出てくる。葛兆光氏、賈晋華氏、石井修道氏、石井公成氏、中島志郎氏、伊吹敦氏らのように、禪を仏教として研究する方向であり、たとえば賈晋華氏は馬祖の思想について、「『起信論』の一心二門に関する体用モデル及び如来藏縁起の華嚴理論の影響下で、馬祖は悟りの究極の境地が人間の日々の営みの中に立ち現れると提起し、それによって現世の生活全体が究極的真理の意義と価値を備えていると断言した」と、馬祖禪の教理的背景を論じており、中島志郎氏は菩薩戒、『起信論』、天台止観などの観点から禪思想を研究し、六朝仏教から初期禪への継承発展、道信から南宗北宗への連続面を論じている。<sup>(3)</sup>

つまり近年は、六朝仏教から唐代仏教へという仏教史としての禪宗や、唐代仏教としての禪宗というように、唐代禪を仏教として捉え直す研究が復調しつつあり、禪の教理構造や変容の解明が進展しはじめている。また馬祖以後の「語録の時代」についても、個別研究が端緒につきつつある。

## 二 問題の所在

本稿はこのような潮流を受け、馬祖の弟子である鵝湖大義（七四六～八一八）の問答を、思想・教理的視点から考察し、仏性論を論点にして馬祖や神会そして敦煌本『六祖壇經』といった、鵝湖周辺の人物・文物と比較する。

馬祖（七〇九～七八八）は唐代禪を代表する禪師の一人で、柳田聖山は「中国禪宗の実質的な形成は、馬祖（709—788）およびその門下たちの多彩な活動より始まる」と述べており、また『馬祖の語録』を編集した入矢義高も、「中国の禪は、実質的には馬祖から始まった」「そのことは、馬祖禪の核心は何であったかという問いに関わってくる」と言い、さらに小川隆氏も「今日にまでつづく禪宗の伝統の、その事実上の起点が馬祖禪に在った」と同調している。このように現代につながる禪思想の底流は馬祖禪にあると論じられている。

周知のように馬祖の思想的特徴は、「作用即性、性在作用」「即心是仏（即心即仏）」「平常心是道」さらには「道不用修」という句で知られ、馬祖の門派は、九世紀以降一大勢力となり、馬祖が開教した地域から「洪州宗」と呼ばれるようになり、多くの門人を輩出した。

その中でも鵝湖は、江湖から都の長安に進出し、馬祖禪を中原に進出させた立役者である<sup>7)</sup>。その鵝湖の問答を検討することで、鵝湖を洪州宗の代表と見立て、教理や論理構造を考察し、なおかつ初期禪の神会から洪州宗祖の馬祖への継承と変容、そして敦煌本『六祖壇經』と洪州宗＝馬祖禪との関係を論じ、現代禪思想の底流と言われる馬祖禪の思想的特徴と、唐代禪思想の一端を解明したい。

### 三 鵝湖の問答の場面設定と四論題

鵝湖の資料は、『祖堂集』や『景德伝灯録』などに断片的に見え、また『全唐文』に鵝湖の碑銘『興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘』(以下『鵝湖碑銘』と略称)が収載され、そこにまとまって問答がある<sup>8)</sup>。周知の通り『全唐文』は、いささか資料価値に不安なところもあるが、現在のところ、これ以外にまとまった資料がないので、本稿は『全唐文』の『鵝湖碑銘』を資料として、鵝湖の思想を論じていくことにする。

『鵝湖碑銘』の問答は、四つの論題について問答が繰り広げられる。

- 一、論題：仏性難見 論者：阿毘達磨を象徴する戸利禪師 場所：順宗皇太子の居宮
- 二、論題：修行頓漸 論者：教相を象徴する湛然法師 場所：皇城内神龍寺での法会
- 三、論題：心本有無 論者：ある問者 場所：徳宗降誕日の麟徳殿での法会
- 四、論題：道の定義 論者：複数の問者 場所：同じく徳宗降誕日の法会

問答を読むと、鵝湖の論義の基本構造は、仏性如来蔵を基礎におき、『維摩経』を所依として、「法無定相(＝第一義空)」と「不二相即」の論法によって議論を展開し、「即今」と「無常・不定」という結論を提示する<sup>9)</sup>。

### 四 仏性難見問答

では順次問答を訓読していこう。まず一、仏性難見問答の場面設定は、順宗皇帝が皇太子の時に、居宮で阿毘達磨を象徴する戸利禪師と問答を行い、その戸利の発言内容について、順宗皇帝が鵝湖に諮問するという構成である。

順宗皇帝の儲闈に在りしに、問安之余、神を道域に棲ます。嘗て尸利禪師に問う、經に言わく、大地普あまなき衆生、性を見て仏道を成ずと。答えて曰く、仏は猶お水中の月の如し、見るべくも取るべからず。後、因みに大師に問う。曰く、仏性は見るに非ざるも、必ず水中の月を見れば、何ぞ攫取せざる。順宗、之を然りとす。復た問う、何者か是れ仏性。答えて曰く、殿下の所問を離れず。元関に默契し、一言もて遂に合す。

順宗皇帝之在儲闈、問安之余、棲神道域。嘗問尸利禪師、經言、大地普衆生、見性成仏道。答曰、仏猶如水中月、可見不可取。後因問大師。曰、仏性非見、必見水中月、何不攫取。順宗然之。復問、何者是仏性。答曰、不離殿下所問。默契元関、一言遂合。<sup>10)</sup>

順宗が尸利に質問した「經言、大地普衆生、見性成仏道」の典拠となる經典は解明できないが、『六祖壇經』にも「法界衆生、言下見性成仏道」と類似の表現があるので、当時、禪宗において注目された論題であったことがわかる。

「大地普衆生、見性成仏道」という文句は、仏性思想として捉えられるが、『大乘涅槃經』をはじめ一乘思想・如来藏思想經典では「一切衆生、悉有仏性」すべての衆生には仏性が有る」であり、「有る」という因位＝本覚を基本とする。

一方、ここでは「大地普衆生、見性成仏道」すべての衆生が見性して仏道を成す」であり、「仏性（本覚）を見る」という始覚によって、等覚妙覚へ到達し「仏道を成す」というように、見性による菩薩の階位の一超直入＝果位が意図され、中国仏教における仏性思想の展開を見ることができ<sup>11)</sup>。

さてこの順宗の質問に対する尸利の答えだが、そこに出る「水中の月」の喩えは、幻夢の比喩もしくは空の十喩といわれる定句の一つで、たとえば『大智度論』に、

水中の月の如しとは、月、実には虚空中に在りて、影、水に現ず。実法相の月、如・法性・實際の虚空中に在りて、而して凡夫人心の水中に、我・我所の相有りて現ず。是を以つての故に水中の月の如しと名づく。

如水中月者、月实在虚空中、影現於水。実法相月在如法性實際虚空中、而凡夫人心水中、有我我所相現。以是故名如水中月。<sup>(12)</sup>

とあり、水中の月は実相に対する立体映像とでも言い表せよう。

つまり「仏性を見て仏道を完成させる」という見性成仏思想に対して、戸利は「〈仏〉は〈水中の月〉のように相なので、見ることはできても、（仏自身を）掴み取ることとはできない」と論じ、観相見相はできるが見性成仏はできないと、阿毘達磨（小乗）に基づいて否定した。

戸利による見性成仏の否定に対して、鵝湖は「〈仏性〉そのものは見ることはできないが、〈水中の月〉と言う仏性の現れた相が見えるならば、どうして仏性を掴み取っていないということがあろうか」と論駁する。

鵝湖がいう水中の月は、戸利が依拠した経論とは異なる。それは大乘經典の『金光明経』に、

仏の真法身、猶お虚空の如し。物に応じて形を現ず、水中の月の如し。

仏真法身、猶如虚空。応物現形、如水中月。<sup>(13)</sup>

とある水中の月である。この『金光明経』の句は、法身応現の比喩として、智顛（五三八〜五九八）や吉藏（五四九〜六二三）などが経証とするとともに、馬祖や大珠慧海も引用しており、鵝湖も同じく水中の月を、法身（仏性）が物に應じ形を現した比喩として用いることで、戸利の論義に反証した。<sup>(14)</sup>

つまり両者は「水中の月」の比喩を用いながらも、その教理背景を異にしている。尸利は阿毘達磨（小乗）に基づき、〈仏〉と衆生の関係を、真と仮、実と幻の関係で論じ、仏は超越的存在で、衆生は仏を見ることはできても、修行して仏位に到達することはできないとする。

一方、鵝湖は大乗經典に基づき、〈仏性〉と衆生の関係を、理と事、心と法、性と形、本と迹の関係で論じ、仏性法身そのものは虚空のように見えないが、それが応現した形相、それが作用した事象は見える。仏性の形相事象が見えたなら、そのまま仏性も掴み取れており、菩薩の修行を完成させ解脱できるとする。

両者の説を対置させると、

尸利Ⅱ仏の見相はできても、見性成仏道はできない。（見相非見性）

鵝湖Ⅱ仏性の相を見れるなら、見性成仏道もできる。（見相是見性）

となる。

さて、尸利と鵝湖の両説に対して、順宗は鵝湖の主張に首肯する。そしてさらに「何が仏性なのか」と問いかけ、鵝湖は「皇太子が質問するところを離れていない」と答えた。後世、鵝湖の一転語として諸録に記される逸話である。

問答を補足すると、順宗の質問の前提は「仏性本体は空無相で見ることが難しい」「しかし応現した形相は掴み取ることができる」であるので、「見えないけれど掴み取れる仏性（の応現）」とは、どのようなモノなのか」という問いになり、解答は「仏性（の応現）」は、皇太子が質問するのと相即不離だ<sup>15)</sup>という意味になる。

これを言い換えると「質問という言語行為は仏性の応現だ」で、要略すると「言語行為は仏性だ」である。つまり宗密が馬祖禪の特徴を「能く言語し動作する者、必ず是れ仏性なることを（能言語動作者、必是仏性）」「この性、体に即する用なるが故に（此性即体之用故）」<sup>16)</sup>と論ずる、馬祖の「作用即性、性在作用」Ⅱ仏性論を体現したものであり、仏性が言語動作に応現していることを示したものであった。

## 五 馬祖の仏性論

諸賢によると、馬祖の「作用即性、性在作用」<sup>(18)</sup> 仏性論は流行を見たが、慧忠や宗密などによる批判がおこり、反省修正があつて変化していったことが指摘されている。そこでここに馬祖自身の仏性論とその思想史的背景、そして鵝湖の仏性論との関係について考察し、その展開を論じてみる。

馬祖の仏性論<sup>(17)</sup> 「作用即性、性在作用」は、如来藏思想と空観思想それに華嚴の性起説や天台の性具説を背景にして、『起信論』の一心二門三大説に依用し、『起信論』や『楞伽經』などで説かれる一心に一切を包摂する一心思想（縁もしくは当体全是）である。

具体的に『馬祖語録』に仏性論を見てみると、まず、

おのおの自心に信せばまか是れ仏なり。此の心即ち仏心。達磨大師、南天竺国より中華に來至し、上乘一心の法を伝え、汝等に開悟せしむ。又、楞伽經文を引いて以て衆生の心地に印す。

各信自心是仏。此心即仏心。達磨大師從南天竺国來至中華、伝上乘一心之法、令汝等開悟。又引楞伽經文以印衆生心地。<sup>(19)</sup>

と、馬祖は自身の「衆生心」のはたらきにまかせれば、それが仏心（仏性、心性、法性、一心、法身と同義、以下同じ）の応現であると宣言し、そのように開悟させるのを目的とする。……1

では仏心とは何なのか。その本性は、

本性の空なるに達すれば、更に一法無し。性自ずからはれ門なるも、性は相有ること無し。達本性空、更無一法。性自是門、性無有相。<sup>(20)</sup>

と、空無相で見えない。見えないが、

凡そ見る所の色、皆な是れ心を見る、心、自ら心ならず、色に因るが故に有り。

凡所見色、皆是見心、心不自心、因色故有。<sup>(21)</sup>

と、仏心が色として現れ、現れた色によって〈心が有るのを見る〉ことができる。また、

今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性、亦た本心と名づく。

今見聞覚知、元是汝本性、亦名本心。<sup>(22)</sup>

と、色（六境）を〈見る〉見聞覚知（六根六識）も、これまた本性〓仏心に基づく。……2

我々の六根六境が仏心であれば、

汝、若し心を識らんと欲すれば、祇今語言する、即ち是れ汝が心。此の心を喚んで仏と作す、亦た是れ実相法身  
仏なり。

汝若欲識心、祇今語言、即是汝心。喚此心作仏、亦是実相法身。<sup>(23)</sup>

と、即今の知覚と言語動作とが、仏心の現れだと認識する。……3

このように仏心や法身は、

法身は無窮にして、体に増減無く、能く大、能く小、能く方、能く円、物に応物じて形を現じ、水中の月の如し、滔々と運用して、根栽を立てず、

法身無窮、体無増減、能大能小、能方能円、応物現形、如水中月、滔々運用、不立根栽。<sup>24)</sup>

と、種々の物に応じて形相を現わすが、応現した形相に根本的な実体があるわけではない。なので、

夫れ法を求むる者は応に求むる所無く。心の外に別仏無く、仏の外に別心無し。善を取らず悪を捨てず、淨穢の両辺俱に依怙せず。罪性の空なるに達せば、念念不可得なり。自性無きが故なり。故に三界唯心、森羅及び万象は、一法の印する所なり。

夫求法者応無所求。心外無別仏、仏外無別心。不取善不捨悪、淨穢両辺俱不依怙。達罪性空、念念不可得。無自性故。故三界唯心、森羅及万象、一法之所印。<sup>25)</sup>

と、仏心と衆生の心とが「無別」で、〈相即不離〓即是〉であれば一心である。一心は善悪淨穢にかかわらない空で、その一心から水中に月が〈印影〉するように、一切の形相が現れている。……4

仏心が衆生心であると認識できたなら、

一切衆生、無量劫より来かた、法性三昧を出でず、長に法性三昧の中に在りて、著衣喫飯し、言談祇対す。六根の運用、一切の施為、尽く是れ法性。

一切衆生、從無量劫来、不出法性三昧、長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇対。六根運用、一切施為、尽是法性。<sup>(26)</sup>

と、我々はもとより法性（仏性）三昧の中に在り、その言動は仏性の作用だとわかるのであった。……5

以上のように馬祖の仏性論は、衆生心と仏心とを一心として捉える『起信論』を背景にして、仏心を根本識として一切を一心に包摂させることを基本にし、以下の五つの特徴が見られる。

- 1 衆生の心が仏心である
  - 2 十八界（色と見聞覚知）も仏心本性から現れ、現れた色を通じて仏心本性が有るのを見る
  - 3 ただし本性仏心は空無相で、無相な仏心の作用が見聞覚知に現れる
  - 4 現れる色と見聞覚知も、実体がなく畢竟は空である
  - 5 衆生は〈法性三昧〉の中に在りて、仏性を活かしている
- これらは革新的思想であった。

## 六 神会の仏性論

馬祖の思想がどのように革新的であったのかを、神会（六八四～七五八）を比較対象として検討してみよう。それと言うのも「神会一派による南宗曹溪の宣揚運動が、一応の成果を収めおわたつたのちに、神会一派と異なる立場から、南宗を継承したのが馬祖」と、馬祖と神会はともに南宗を標榜しながら、思想的相違があつたと予測されるからだ。

そこで鵝湖の間答でも取り上げた「仏性が有る」「仏性は見難い」「仏性をどのようにして見るのか」を關鍵語として、仏性論を検討してみる。

そもそも「見性、見仏性」問題は、『涅槃經』獅子吼菩薩品に詳論され、その後、竺道生（三六〇～四三四）を始めとする南北朝時代の注釈を集めた『涅槃經集解』や、隋の淨影寺慧遠（五二二～五九二）の『涅槃經義記』『大乘義章』などがあるように、種々議論が積み重ねられてきた。<sup>(28)</sup>

禪宗においてもこの南方の涅槃教學をうけ、「見性、見仏性」が重要な論題となった。なかでも神会は「見性、見仏性」の〈見〉について「神会三十余年、学する所の功夫、唯だ見の字に在り（神会三十余年、所学功夫、唯在見字）」と、<sup>(30)</sup>三十数年、〈見〉を工夫してきたと述べている。

では神会はどのように仏性を見とするのか。それは「比量で見る（比量見）」という。<sup>(31)</sup>「比量見」とは類推によって間接的に見ることである。では何から類推して〈見る〉のか。それは〈知〉から類比推量して〈見る〉のだ。ここに神会は〈知〉を定立して〈見〉と対置するという構造を打ち立てる。宗密が神会の思想を評して「知之一字、衆妙之門」という所以である。<sup>(32)</sup>……1

いったい何を〈知る〉のかというと、『壇語』一四段で、

無住是れ寂靜、寂靜の体即ち名づけて定と為す。体上に従いて自然智有りて、能く本の寂靜の体を知る、名づけて恵と為す。此れは是れ定恵等しなり。

無住是寂靜、寂靜体即名為定。従体上有自然智、能知本寂靜体、名為恵。此是定恵等。<sup>(33)</sup>

と、まず「無住＝寂靜＝体＝定」と定義し、その体上に自ずから然らしむ智があつて「無住＝寂靜」を〈知る〉のが

恵であり、この構図が定恵等であるとする。そして、

定恵等しき者は、明らかに仏性を見る。今推到して無住処に便ち知を立て、心の空寂なるを知るは、即ち是れ用  
処なり。

定恵等者、明見仏性。今推到無住処便立知、知心空寂、即是用処。<sup>(34)</sup>

と、定恵等であれば、難見な仏性をはっきりと見ていることになる。いま推論して無住処という本体に、ことさら〈知〉  
を立てるのは、心が空寂だと知る作用なのであり、空寂の状態になることと、その空寂を知ることの両方で、知るこ  
とから類推して「見仏性」になるとする。……2

さらに続けて一五段に、真如や仏性などの「本体は空寂」であり、その体上より、

空寂体上より〈知〉起こり、善く世間の青黄赤白を分別す。

従空寂体上起知、善分別世間青黄赤白。<sup>(35)</sup>

と、〈知〉が起こって、

但自だ本体が空寂にして空無所得なるを知る。

但自知本体空寂空無所得。<sup>(36)</sup>

と、空無所得 無念を知見するのであり、逆に言えば、

善く無念を見る者は、見聞覚知を具すと雖も、而も常に空寂なり。即ち戒定慧の学は、一時に齊等しくして、万行具備す。

善見無念者、雖具見聞覚知而常空寂。即戒定慧学、一時齊等、万行具備<sup>(37)</sup>。

と、見聞覚知を具足し六根六境が作用しながらも空寂なのであり、それこそが如来知見・仏知見に同じであると。

…… 3

また二一段には、「知識自身の中に仏性有るも、未だ了々として見る能わず（知識自身中有仏性、未能了々見）」という『涅槃経』の説について、ある論者は「家中の喩え」によって仏性を〈知る〉ことと〈見る〉ことは異なると主張しており、今の学者はそれに依拠して、

今の学ぶ所の者は、具さに他の説に依りて、身中に仏性有るを知るも、未だ了々として見る能わず。

今所学者、具依他說、知身中有仏性、未能了々見<sup>(38)</sup>。

と身中に仏性が有るのを〈知る〉ことはできても、はつきりと〈見る〉ことはできないと理解してしまっている。しかし、

但だ意を作さず、心の起こること有る無くんば、是れ真の無念なり。畢竟は知を離れず、知は見を離れず。

但不作意、心無有起、是真無念。畢竟不離知、知不離見<sup>40)</sup>

と、作意思惑をなさず、心(妄心)が起きなければ、真の無念なのであり、成仏という畢竟の境地は知と相即不離で、知と見も相即不離(三学斉等)なのだと言う。……4

以上のように神会の仏性論には、四つの特徴がある。

- 1 〈知る〉から類推して仏性を〈見る〉
- 2 作用である〈知る〉恵と、本体である無住空寂の定とが相即一致⇨定慧等しくなるのが見性
- 3 空寂本体から〈知〉が起こり、本体が空無所得だと〈知り〉、なおかつ空寂を本体として見聞覚知・六根六識も具足する

4 凡夫の作意や妄心が起きずに、それぞれの身中に仏性が有るのを〈知〉れば、その〈知〉は〈見〉や〈畢竟成仏〉と相即不離である。

このように神会は、無住寂靜の境地となり、同時にその無住寂靜を知る定慧等を主張し、無住寂靜を知ることから類推して〈仏性を見る〉とする。換言すると、我々の身中に仏性が有るのを知れば、見仏性なのであり、表式にすると「有仏性+知仏性⇨見仏性」である。

## 七 馬祖と神会の相違点と鵝湖

上記、馬祖と神会の仏性論を見た。その相違点を挙げると、

### 1、仏性と衆生

神会：衆生の身中に仏性が有る

馬祖：法性三昧中に衆生が在る

## 2、見仏性の方法

神会：衆生が妄心有相を起こさず無住寂靜になることで有仏性を知り、間接的に見性する

馬祖：仏心本性から色相と見聞覚知が起こり、その作用に仏性が見える（現れる）

## 3、仏性と見聞覚知

神会：知恵・仏性に基づく（知る）という作用があつて、見聞覚知も具足する

馬祖：見聞覚知が仏性の現前作用である

つまり神会は仏性が「有るか無いか」「誰に有るか」を意識していたが、馬祖は仏性の中に一切衆生が在ると位置づけ、「仏性が有る」から「仏性に在る」へとパラダイムシフトさせた。

そして衆生・煩惱に属する見聞覚知（六根六境六識）についても、神会は空寂を本として具足するというようにしていたのを、馬祖は更に進めて見聞覚知を仏性の作用とする。

この馬祖の説は、たとえば新羅の元暁（六一七～六八六）の『起信論疏』に、「衆生の六根、一心より起る、而れども自らの原に背いて、六塵に馳せ散ず（衆生六根、従一心起、而背自原、馳散六塵）」とあるように、同じ真妄和合の一心に基づいていても、従来は見聞覚知は背離するとされていた。それが馬祖では、全てを仏性一心に包摂して、それまでの十八界と仏性との関係を革新的に転換した。

禅思想史として見ると、中島志郎氏が指摘しているように、すでに道信や北宗において、『起信論』や『楞伽經』への依拠や、天台系の「歴縁对境の修」「一切処解脱」や「仏心戒」といった思想が認められる。これら東山法門、北宗、南宗の議論を馬祖は総括して一心に包摂しようとしたのであり、馬祖以後、一心思想に基づいて問答する「作用即性」

の現前作用を重視する新しいステージに入ったと言える。

以上、馬祖と神会の思想を縷説してきた、鵝湖の問答に戻ると、「問う、何者か是れ仏性。答えて曰く、殿下の所問を離れず（問、何者は仏性。答曰、不離殿下所問）」は、「殿下が質問をする行為が、すでに仏性のはたらきで現れだ」という意味になり、馬祖の「仏性の現れとしての作用」を継承していることがわかる。

## 八 修行頓漸問答

さて『鵝湖碑銘』仏性難見問答に続いて、次に神龍寺での法会における湛然の登座説法と鵝湖による批評が記される。当段は短く、あまり思想が述べられているわけではない。

後ち内の神龍寺に入る。法会の群僧に湛然法師という者有り、登座して云く、仏道は退険にして、劫を経ること無量なり。南鄙の人、後学を欺給す。大師曰く、彼、自ら性に迷える盲者、白日を咎むべけんや。順宗、顧みて諸王に謂いて曰く、彼、至道を論さず。其の儻叱下す、数句にして卒す。

後入内神龍寺。法会群僧有湛然法師者、登座云、仏道退険、経劫無量、南鄙之人、欺給後学。大師曰、彼自迷性盲者、可咎白日耶。順宗顧謂諸王曰、彼不論至道。其儻叱下、数句而卒。

鵝湖が皇城内の神龍寺に入内すると、教相家である湛然法師と言うものがおり、登座して「修道論によると）仏道は退く険しく、無量の劫を経ないと到達できないはずなのに、南方の田舎者が、後進の修行者をだましている」と述べる。つまり湛然は天台や華嚴の階位説・歴劫修行観に基づいて、南宗の頓悟説を批判した。

対して鵝湖は「湛然は仏性の実相を理解できず見えていないのに、どうして日月のごとき明瞭直截な南宗禪を非難するのだろう」と、『維摩經』仏国品にある盲者と日月の比喩「是れ盲者の過、日月の咎に非ず（是盲者過、非日月咎）」を背景にして、湛然の心が無明で仏眼仏慧に立脚していないことに対照させ、南宗禪は階位を必要とせず頓速で簡易であると主張する。それにより順宗皇帝が湛然一門を叱責することになる。いわば前段と当段で、皇帝により阿毘達磨論師や教相家が否定されて、鵝湖の禪門が認められるという構図である。

思想的には、鵝湖が依拠した『維摩經』仏国品では、心と世界（器世間）との相即を説き、釈尊は下劣人を救渡するために不浄の国土を示し、足の指で大地を押すだけの簡捷さで、この不浄な国土を仏国土へと転じさせると説いており、鵝湖はこのような『維摩經』の不二相即の頓悟思想を背景にして、修道の階位説・歴劫修行觀を否定した。

## 九 心本有無問答

次に心本有無問答に移ろう。場面は、徳宗の誕生日に麟徳殿で行われた論議で、質問者がある語句を取り上げて、その意味を問うところから始まる。

後、徳宗降誕日、麟徳殿に於いて、大いに論議を延ぶ。

問者曰く、心有なれば、曠劫に凡夫に滞る。心無なれば、刹那に妙覺に登るとは何ぞや。

大師曰く、此れは乃ち梁の武帝、然云う。心有は是れ有に滞る。既に有なれば安んぞ解脱すべけんや。無なれば何人か妙覺に登らん。

大師の旨、蓋し以らく、群生十号た為るも、等しく有と為せば、已に迷いし者は終に復た悟らず。等しく無と為せ

ば、已に悟りし者は終に復た迷わずと。

後徳宗降誕日、於麟徳殿、大延論議。

問者曰、心有也、曠劫而滯凡夫、心無也、刹那而登妙覺、何也。

大師曰、此乃梁武帝云然。心有者是滯於有。既有矣安可解脫。無也何人而登妙覺。

大師之旨蓋以、為群生十号、等為有、已迷者終不復悟。等為無、已悟者終不復迷。

最初の質問は「心が有だと、久遠に凡夫に留まる。心が無だと、瞬時に悟りの位に登る、とは何か」で、対して鵝湖は「これは梁の武帝（の碑）に記されているもので、（心が有）であれば、有に停滯する実有者である。実有者であれば、どうして解脫するのか。逆に（心が無）であれば、誰が悟りの位に登ることができるのか」と、有無の一方に偏り留まる欠点を指摘した。

「梁の武帝（の碑）」に記されるというそれは、『宝林伝』卷八に載せられる梁の武帝が製作した達摩の碑を指し、前後が逆転するものの、たしかに同文がある。<sup>(45)</sup>

次の「大師之旨蓋以」以下は、碑文の依頼者ないし撰者が、鵝湖の言葉を解釈した部分である。「為群生十号」は意味が取りにくいのが、ここでは仏性思想から判断して「群生が十号であったとしても」つまり「衆生が仏であるとしても」と、「衆生即仏」「即身成仏」思想を述べたと解釈した。<sup>(46)</sup>すると以下の句は「均等に有だとしてしまうと、まさに実有に留まり迷っている衆生であり、ついに二度とは悟れないことになる。また均等に無だとしてしまうと、まさに悟っている者であり、ついに二度とは迷うことがないことになる」と、鵝湖が仏性と煩惱、仏と衆生という対立軸、そして心の実有化と虚無化の両方を否定したことを表している。

心本有無問答は、当時周知されていた『華嚴経』唯心偈の「心と仏及び衆生と、是の三は無差別なり（心仏及衆生、

是三無差別」<sup>(47)</sup>に依拠した、心が仏も衆生をも作り出すという唯心説を前提として、心の淨不淨や、衆生と如来の相即を論じる如来藏仏性思想や中觀思想の議論を背景にしている。<sup>(48)</sup>

實際、清涼澄觀（七三八～八三九）は、『華嚴經疏』卷二で、教宗を「一、小乗教、二、大乘始教、三、終教、四、頓教」の四つに分け、その四つ目の頓教を「但だ二念生ぜざる、即ち名づけて仏と為す。地位漸次に依らず、而れば説いて故に立てて頓と為す（但一念不生、即名為仏。不依地位漸次、而説故立為頓）」<sup>(49)</sup>と言い、さらに『華嚴經隨疏抄』卷八で注釈して、

〈一念不生、即是仏〉と言うは、即ち心、本是れ仏の体、妄起こる故に衆生と為る、一念の妄心生ぜざる、何為れぞ仏と名づくるを得んや。故に達摩碑に云く、心有なれば、曠劫に凡夫に滞る。心無なれば、刹那に正覺に登る。下経に云く、法性本空寂、取無く見無し、性空なれば即是に仏、思量することを得るべからず。

言一念不生、即是仏者、即心本是仏体、妄起故為衆生、一念妄心不生、何為不得名仏。故達摩碑云、心有也、曠劫而滞凡夫、心無也、刹那而登正覺。下経云、法性本空寂、無取亦無見、性空即是仏、不可得思量。<sup>(50)</sup>

頓教の「一念不生即是仏」「心本是仏体」の例証（経証）として、梁の武帝製作の「達摩碑」を取り上げている。

さて鵝湖の心本有無問答を、禅思想史上から考えると、八世紀後半から九世紀にかけて、心を実有常住な本体心実有論と理解する潮流が起こっており、それへの批判と捉えられる。周知のように馬祖禪においては「即心是仏が一つの硬直化したテーゼ」とされたときに「そのことに対するアンチテーゼとして」<sup>(51)</sup>、「非心非仏」や「不是心、不是仏、不是物」という止啼銭が提示された。また敦煌本『六祖壇經』によって、南宗慧能の宗旨が改換されて「心常相滅」などが説かれた際に批判が巻き起こり、『鵝湖碑銘』にもその一端が見え<sup>(52)</sup>ている。

実際に敦煌本『六祖壇經』の心実有論を取り上げてみると、

故に知んぬ、一切方法尽く自身の中に在ることを。何ぞ自心において、頓に真如の本性を見ざる。『菩薩戒經』に云く「我が本源は自性清淨なり」。心を識りて性を見ば、自ら仏道を成ず。(『浄名經』に云く)「即時に豁然として還た本心を得たり」。

故知、一切方法尽在自身心中。何不従於自心、頓見真如本性。菩薩戒經云、我本源自性清淨。識心見性、自成仏道。即時豁然還得本心。<sup>(53)</sup>

一切は自身の心中に在る、であるのになぜその自心に真如本性を見ない。心に性が在ることを知り本性を見たなら、自分で仏道を成じられる、と言うように心を「含藏識」と捉え、衆生の心に「仏性常住」であるとして、「自性、自心」を「頓修」することで、見性成仏道することが示されている。<sup>(54)</sup>

既出の馬祖や神会と敦煌本『六祖壇經』とを比較すると、神会は「衆生身中有仏性」で、無住寂靜と有仏性を知ることから仏性を見る知恵(知見)認識論である。馬祖は「法性三昧中在衆生」で、仏心本性から見聞覚知が作用してそこに仏性が見える行為作用論である。これらに対して敦煌本『六祖壇經』は「一切方法尽在自身心中」で、(心中に在る)仏性を見ると心中実在(内在)論である。

神会(知恵認識) : 衆生の身中に仏性が有るのを知り、見聞覚知を具足する

馬祖(行為作用) : 法性に衆生と見聞覚知が在って現れ出る

壇經(心中実在) : 衆生の心中に一切方法と真如本性が在る

敦煌本『六祖壇經』の心中に一切法が(在る)とする考え方は、神会や馬祖と比較すると特徴的で、神会は、

無念を見る者は、能く一切法を生じ。無念を見る者は、即ち一切法を撰す。

見無念者、能生一切法。見無念者、即撰一切法。<sup>(55)</sup>

無念無相を〈見〉れば、一切法が〈生ずる〉といい、馬祖は、

一切法皆な是れ心法、一切名皆な是れ心名。万法皆な心より生ず。心、万法の根本為り。

法身の実相、本より具足し、一切万法、心より化生す。(中略)一切の心性、不生不滅、一切の諸法、本より空寂。

一切法皆是心法、一切名皆是心名。万法皆従心生。心為万法之根本。

法身実相、本自具足、一切万法、従心化生。(中略)一切心性不生不滅、一切諸法本自空寂。<sup>(56)</sup>

〈空寂〉である実相の法身仏心を具足しており、その仏心より一切万法が〈化生〉するいう。

つまり神会と馬祖は、法を〈仮有・化生〉で捉える。くわえてその仏性思想を伝統的な「仏性難見」を踏襲しつつ、馬祖は「仏性仏心が作用に現れる」「作用が仏作仏行だ」と、作用を媒介として仏性が現れ見えるという立場をとる。

「今の見聞覚知は、元よりは是れ汝が本性、亦た本心と名づく(今見聞覚知、元是汝本性、亦名本心)」<sup>(57)</sup>と、見聞覚知というはたらきは始めから仏性・空であり、清浄心から発露される「妙用」であると。

繰り返せば、神会と馬祖は仏性自体が見える(現れる)とはせず、仏性を実在として把握できるとはしない。これに対し、敦煌本『六祖壇經』は衆生の心中に自性に一切万法と仏性が〈在る〉と、実在で捉えている点が大きく異なる。

ただ既に論じられているように、馬祖の思想も、のちには実在的、硬直したテーゼとして理解されるようになり、

さらに敦煌本『六祖壇經』が「心に方法が在る」と主張することで、これらを批判する論義が巻き起こった。その一つがこの心本有無問答であり、鵝湖は実在や有無迷悟を止揚し、固定的決定論的思考を否定する（不定）の空を提示した。

### 一〇 道の定義問答

最後の問答、道の定義問答の場面設定は次のようだ。徳宗の降誕日の法会中、「道」について讃談がはじまり、紛糾して結論を比定できないでいた。そこに鵝湖が登場する。

時に会中、道を讚ずる有りて云云、以て比する無し。大師曰く、行止偃息、畢竟、何を以って道と為すや。

対えて曰く、知是れ道。大師云く、経に云く、不識・識を以ってすべからず、不知・知を以ってすべからずと。安んぞ知を得んや。

復た曰く、無分別是れ道。大師曰く、経に云く、善く能く諸法相を分別すれども、第一義に於いて而も不動なりと。安んぞ無分別を得んや。

復た曰く、四禪八定是れ道。大師曰く、（経に云く、）仏身無為、諸衆に墮せずと。安んぞ四禪八定に在らんや。問者辞窮し、衆皆な愕眙す。

時會中、有讚道云云無以比。大師曰、行止偃息、畢竟以何為道。

對曰、知者是道。大師云、経云、不可以不識識、不可以不知知。安得知者乎。

復曰、無分別是道。大師曰、経云、善能分別諸法相、於第一義而不動。安得無分別者乎。

復曰、四禪八定是道。大師曰、(經云、) 仏身無為、不墮諸衆。安在四禪八定者乎。

問者辭窮、衆皆愕眙。

鵝湖が「身心活動(行止偃息)の中で、結局、何を道とするのか」と尋ねる。するとある者が「知が道だ」と答える。対して鵝湖は『維摩經』には、不識と識、不知と知ともに用いるべきでないところがあるのに、なぜ知が道だと比定することができるのか」と反論した。

この質問は、宗密によって「知之一字、衆妙之門」と言われた神会の知恵・知見議論を連想させ、鵝湖は『維摩經』にある「智を以って知るべからず、識を以って識るべからず(不可以智知、不可以識識)」をパラフレーズして、知見(見聞覚知)や知恵に固執するのを批判した。これは兄弟弟子の南泉普願(七四八〜八三四)が「道、知不知に属せず。知は是れ妄覚、不知は是れ無記(道不属知不知。知是妄覚、不知は無記)」<sup>(58)</sup>と言うのと通底するだろう。

また別の者が「無分別が道だ」とこれまた神会を連想させる無分別知を道として答える。すると鵝湖は『維摩經』には、現象相を分別理解することに熟達しつつ、なおかつ第一義の空無相を離れないとあるのに、なぜ無分別だけが道だと比定することができるのか」と反論した。

さらに別の者が「四禪八定が道だ」と禪定・止観論をもって答えた。鵝湖は『維摩經』には、法身は絶対不変で、法数で分類できるレベルではないとあるのに、なぜ四禪八定の境地に定置することができるのか」と反論した。<sup>(60)</sup> 問話者たちは言葉に窮してしまい、会衆もみな驚いたという。

このように、鵝湖は「知、無分別」といった神会的な概念や、「四禪八定」といった教学的な止観は道ではないと論ずる。では何が道なのか。鵝湖碑銘では、この問答と全体の総括として、以下「大師之旨蓋以」として解釈がされていく。ただこの部分は意味が取りづらく、訓点を懷疑しているので、諸賢の批正を望む。

大師の旨、蓋しおほえ以らく、一切法是れ一切法は、非なり。無性無象に於いて、得有り喪有れば、一切亦た非なり。有形有紀に於いて、取無く捨無くば、一切亦た非なり。

夫れ然らば、豈に一方が定趣を以て、決して道と為すべけんや。故に大師、不定の弁を以て、必定の執を遣り、一定の説を祛さりて、無方の道に趣かしむ。

大師之旨蓋以、一切法は一切法非。於無性無象、而有得有喪、一切亦非。於有形有紀、而無取無捨、一切亦非。夫然、豈可以一方定趣決為道耶。故大師以不定之弁、遣必定之執、祛一定之説、趣無方之道。

「一切法は一切法非」は、さきに心の有無問答で取り上げた、神会『雜徵義』の志徳法師との問答に「一切法是れ一切法と知れば、頓悟為り（知一切法は一切法、為頓悟）」とあるので、そこから「一切の現象存在はすなわち一切の現象存在である、という実在論は正しくない」という意味にとった。

次の句は推論形式で「性や象（相）が無くて、得失が有る場合には、〈一切の〉というのは正しくなく」「形や紀（記か？）が有って、取捨が無い場合にも、〈一切の〉というのは正しくない」という。そして「そうだとすると、どうして一定の方法だけを、道だと決定すべきだろうか」と批判する。「その故に、鵝湖大師は、〈不定〉という非固定の弁説でもって、〈必定〉という必然や断定への執着を排除し、〈一定〉という定常不変の主張も退けて、〈無方〉という可変的な道へと赴かせたのであった」と、鵝湖の思想を総括する。

つまり鵝湖は、「道」というのは「決定論、必ずこうだ」「必定」「固定的、変わらない」「一定」に執着してはいけない、変化し規定できないのが道であるとする。そして「一切法＝事象」をひとくくりにするもの「規定化」として否定し、現実の抽象化理論化を否定する。これは前の「八 心本有無問答」で取り上げた、一切方法論争の否定でもあり、具体的日常世界（事法界）へと向かう「馬祖以後」へのきざしであろう。

## 一一 鵝湖、唐代、現代

以上、『鵝湖碑銘』の訓釈を通して、鵝湖の思想の一端を明らかにし、初期禪の神会から馬祖そして鵝湖と敦煌本『六祖壇經』への仏性観の変容を論じ、また神会を代表とした初期禪と馬祖禪との相違についても述べてきた。

まず鵝湖の思想の要点を提示すると、鵝湖が依拠するのは『維摩經』、空観、如来蔵仏性思想であり、その特徴は、

- 一、仏性は難見たが、仏性の相を見ることができたなら、見性成仏道である。
- 二、衆生の行為や言語は仏性の応現である。

三、有無迷悟といった二項定立と〈必然、不変〉を否定し、〈不定無方〉を主張する。

四、抽象や概念を後景にして具体や対機を話題にしていく。

という四つにまとめられる。

鵝湖は中観派のような否定の論理を用い、〈無方〉と〈不定〉という視点から、断定、固定、定常な発想を止揚し、空無常へと導く手法をとり、三論宗の「無得正観」に近似する。そして抽象的な論義に入り込むことを回避するのは、禪宗が日常や眼前のはたらきを議論するという馬祖禪＝洪州宗の方向を導出していく。

つまり分類や概念を「止まっているもの」「抽象的なもの」としてしりぞけ、日常や時間のなかで「動くこと」「具体化して現れる」生身を対象とした視点である。

さて初期禪から馬祖禪への継承と変質という思想史を考察すると、神会は「仏性難見」を前提に、仏性を〈知る〉からの類推で〈見る〉とし、〈知る〉恵と空無所得の定とが、定慧等しいのが見性だ、という論理を展開する。

馬祖も仏性難見を前提にするが、空無相の仏心（仏性）が一切を包摂するといひ、我々衆生も（法性三昧〓空）の中に在るのであり、難見な仏性が作用として現象したのが見聞覚知だとする。つまり仏性は現象の背景として衆生をも包摂しているが、空無相で見えるわけではなく、はたらきとして現れる。これは仏性から衆生へのはたらきであり（空が色に現れはたらく）、それが「作用即性」説である。入矢義高がかつて「馬祖禪の核心は何であつたか」と問うたが、本稿で考察したように、それは教理的には仏性觀のパラダイムシフトであつた。

馬祖以前には、東山法門や北宗が、六根六境見聞覚知の染汚を「歷縁対境の修」「一切処解脱」によつて論じ、神会は仏性の有無や見不見そして定恵・静動の競合關係を問題にした。それらを馬祖は、仏性は空で見えないが、我々はすでに仏性三昧の中（定中）に在るといひ、見聞覚知は仏性の作用だと言うように、仏性の有無や定恵の關係そして見聞覚知といった問題群を乗り越えていく。一方、敦煌本『六祖壇經』は、衆生の心中に一切方法が在り、仏性もまた心中に在るといふように、含藏識としての衆生の心を設置し、その心中の仏性を見るとき、「仏性一人」關係の逆転、因位と果位の逆転を起す。

すなわち初期禪の衆生と仏性の關係は、衆生が心身の煩惱染汚妄想を修行し、阿頼耶識を打破して、仏性を見出すという基本概念であつたのが、馬祖〓洪州宗において我々は既に仏性定中（空無相）にあると轉換され、「即心是仏」「因みに一日問う、如何なるか是れ仏。馬師云く、即ち汝が心、是れなり」と云うように、作用している衆生心と本質である空・仏心とが（即是）によつて結ばれるという關係になる。それが敦煌本『六祖壇經』に到つて、衆生の心中に仏性が（在る）といひ、仏性よりも衆生の心に焦点が置かれ、作用ではなく存在として衆生心を肯定し、自分の心を実在と理解して「自性」を「頓悟頓修」する内在へと向かつた。これらが後世の禪思想の論点となつていく。

南陽慧忠などの『六祖壇經』に対する論難や、馬祖門下における「非心非仏」論議などは、この仏性内在・自性頓修（頓悟頓修）・心常相滅への拒否反応、「即心是仏」を「我々衆生そのままの心（妄心）が仏だ」という理解へのア

ンチテーゼであり、鵝湖も心を実在や虚無と解釈するのを否定し「無方」「不定」を説いた。そして九世紀以降の『楞嚴經』や『円覚經』による頓悟漸修説の流行も、同じ流れに位置づけられる。

省みるに、現代の我々もまだ同じ問題、つまり素朴な実在や虚無という内在論やニヒリズムに留まっている。そうであれば、現代的な表現への変換は必要だが、この「馬祖禪」という薬は現代人にも効果がある<sup>(62)</sup>。

〔註〕

- (1) そもそも西洋近代思想に基づく理性や心身二元論に対しては、西洋思想自身に批判的反省があり、たとえば著名なアントニオ・R・ダマシオには「デカルトの誤り」という直截な題名の著書がある。またエドワード・S・リードによって「デカルト的な物質機械の身体の向こうをはる『生きた身体』の不思議（魂の存在）」を科学した西洋思想の系譜があったことも論じられている。また日本においても、一九七〇年代以来、市川浩（一九三一～二〇〇二）や湯浅泰雄（一九二五～二〇〇五）などによって、東洋的文脈による身体論・身心論・感性論が論じられている。禅思想も西洋近代思想を応用した解釈に留まるのではなく、新しい展開が求められる。アントニオ・R・ダマシオ『デカルトの誤り 情動、理性、人間の脳』ちくま学芸文庫、二〇一〇年（原著 Damasio, A. R. *Descartes*, Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. Putnam Publishing, 1994）。エドワード・S・リード『魂から心へ 心理学の誕生』講談社学術文庫、二〇二〇年、学術文庫版への訳者あとがき三五二頁（原著 Edward S. Reed, *From Soul to Mind*, Yale University Press, 1997）。市川浩『精神としての身体』勁草書房、一九七五年。同『身の構造』青土社、一九八五年。湯浅泰雄『身体 東洋的身心論の試み』創文社、一九七七年。同『氣・修行・身体』平川出版社、一九八六年。
- (2) 胡適が一九三二年二月一日武漢大学で行った演説「中国歴史的一个看法」第三幕老英雄死里逃生による。『胡適文集』一二、北京大学出版社、一九九八年等に所収。
- (3) 賈晋華『古典禅研究』汲古書院、二〇一七年、二〇頁。中島志郎『傳大士と菩薩戒思想』『印仏研

- 六三一―二、二〇一五年。同「隨自意三昧と一行三昧」『禪学研究』九五、二〇一七年。同「隨自意三昧」研究ノート『禪学研究』九七、二〇一九年。同「大乘無生方便門」の禪定論『禪学研究』九九号、二〇二二年。同「一切処解脱―大乘無生方便門」と対境止觀―『禪文化研究所紀要』三五、二〇二一年。
- (4) 柳田聖山「馬祖禪の諸問題」『印仏研』一七一一、一九六八年、三三頁。のち『禪仏教の研究』柳田聖山集一、法藏館、一九九九年。
- (5) 入矢義高編『馬祖の語録』禪文化研究所、一九八四年、序。
- (6) 小川隆『語録の思想史』岩波書店、二〇一一年、四二頁。
- (7) 拙著「馬祖門派と南宗禪の関係―鵝湖大義の史的意義―」『禪学研究』九七、二〇一九年。『鵝湖碑銘』については、石井修道「袁州楊岐山をめぐる南宗禪の動向」『印仏研』三八―二、一九九〇年と、賈晋華『古典禪研究』汲古書院、二〇一七年に訓読がある。韋処厚「興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘」『全唐文』卷七一五。
- (8) 『維摩經』は『伝心法要』『絶観論』『頓悟要門』などでも多く引用が見られる。このことから『鵝湖碑銘』も唐代禪思想に組すると考えられる。『維摩經』と唐代禪との関係については、龔雋著・余新星訳「中国初期禪門における『維摩經』」『國際禪研究』五、二〇二〇年八月がある。
- (10) 「儲闍」は皇太子の居所、居宮。「問安之余」の「問安」は安否を尋ねる。「棲神道域」は「棲神之域」に同じで、魂魄を落ち着かせる処。仏教や道教に関心を抱くのを言う。「必見水中月」の「必」は必然（かならず）と仮定（もし）の両義を含むと考えて訳した。
- (11) この仏性思想は、後世の日本で見られるような「一切衆生、悉皆成仏」つまり「悉く皆な仏なり」みたいな仏である」という因果即時（修証一等）ではなく、あくまで「性を見て」その上で「仏道を成ず」と、階位を登る修証別時がイメージされている。
- (12) 『大智度論』卷三、大正蔵二五、一〇二頁中。
- (13) 『金光明經』卷二、大正蔵一六、三四四頁中。
- (14) 馬祖と大珠の引用は、馬祖「在纏名如来蔵、出纏名浄法身。（中略）応物現形、如水中月、滔々運用、不立根栽」注（2）『馬祖の語録』、四一頁。『景德伝灯録』卷二八、諸方広説の馬祖示衆。大正蔵五一、四四〇頁中。また月と水の譬えとして、「挙一千従、理事無別、尽是妙用。更無別理。皆由心

之回轉。譬如月影有若干、真月無若干、諸源水有若干、水性無若干」とある。同『馬祖の語録』、三六頁。大珠は「法身無象、応翠竹以成形。般若無知、対黄華而顯相。非彼黄華翠竹而有般若法身。故經云、仏眞法身猶若虚空、応現形如水中月」平野宗浄『頓悟要門』筑摩書房、一九七〇年、一五五頁。『景德伝灯録』卷二八、諸方広説の大珠上堂。大正蔵五一、四四一頁中。ちなみに後世の禪宗でも、この『金光明經』の句は引用されており、法身・仏性の応現の経証とされる。

(15) 『鵝湖碑銘』「復問、何者是仏性。答曰、不離殿下所問」の「不離」を「即」と同義と見做したのは、『不増不減経』に「不離衆生界有法身、不離法身有衆生界。衆生界即法身、法身即衆生界」（大正蔵一六、四六七頁中）とあるのに基づいた。

(16) 『承襲図』、鎌田茂雄『禪源諸詮集都序 禪の語録 9』筑摩書房、一九七一年、三〇七頁。

(17) 同右、三二六頁。『景德伝灯録』卷二八、慧忠語録、大正蔵五一、四三七頁下。

(18) 小川隆「唐代禪宗の思想―石頭系の禪―」『東洋文化』八三、二〇〇三年。同『語録の思想史―中国禪の研究』岩波書店、二〇一一年。土屋太祐「玄沙対、昭昭靈靈」的批判再考」『宗教学研究』

二〇〇六年第二期。同「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八年。同「百丈懐海の「三句」の思想について」『印仏研』五七―一、二〇〇八年。

(19) 注(2)『馬祖の語録』、一七頁。ちなみに先学は、この文にある「信」を近代的キリスト教的な「信仰」の意味に理解しているが、古訓にある「まかす(信任)」「たよる(信頼)」の意味である。もしくは「信忍(認識、確認、承認)」や「淨信(淨化、清澄、安靜)」と理解すべきであろう。「信」を「信仰」と解釈するのは、たとえば賈晋華『古典禪研究』汲古書院、二〇一七年、二二三―二二七頁。

(20) 注(2)『馬祖の語録』、一九一頁。

(21) 同右、一九七頁。ただし第四句「因色故有」は、『馬祖の語録』では『宗鏡録』卷一によって「因色故心」（大正蔵四八、四二八頁下）と校訂している。本稿ではそれを『景德伝灯録』卷六（大正蔵五一、二四六頁上）と「仏祖歴代通載」卷一四（大正蔵四六、六〇八頁下）によって改訂した。

(22) 同右、一九八頁。

(23) 同右、一九八頁。

(24) 同右、四一頁。

(25) 同右、一九頁。

- (26) 同右、二四頁。
- (27) 同右、三七頁。
- (28) 布施洪岳『涅槃宗の研究 前篇』国書刊行会、一九七三年、および菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』大蔵出版、二〇一二年、第三部 涅槃経疏の研究、参照。
- (29) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法蔵館、一九六七年、一六六～一六七頁。平井俊栄「神会語録と本有今無偈論(一)(二)」『三蔵』一六一、一六二、一九七八年。
- (30) 楊曾文編校『神会和尚禪話録』中華書局、一九九六年、二六頁。
- (31) 同右、二五頁。
- (32) 注(16)『禪源諸詮集都序』、九五頁、一四一頁。
- (33) 唐代語録研究班『神会の語録 壇語』禪文化研究所、一四段、七三頁。ただし一部校訂を変更した。
- (34) 同右。
- (35) 同右、八四頁。
- (36) 同右。
- (37) 同右。
- (38) 同右、一一〇頁。ちなみにこの句は、『涅槃経』に「復有比丘広説如来蔵経言、一切衆生皆有仏性、在於身中、無量煩惱、悉除滅已、仏便明顯。除一
- (39) 同右。神会がしばしば用いる「言定者、体不可得。所言慧者、能見不可得」は、まさに「自身中有仏性、未能了々見」への解答である。
- (40) 同右。
- (41) 大正蔵四四、二〇三頁中。
- (42) 注(6) 中島「『大乘無生方便門』の禪定論」。同「一切処解脱―『大乘無生方便門』と対境止観―」。
- (43) 「迷性」を「仏性の実相を理解できない」と定義したが、それは以下の論に依拠している。宗密が『禪源諸詮集都序』卷上之二で、密意依性説相教を解説して、「仏は三界六道は悉く是れ真性の相なりと見る。但是る衆生は性に迷うて起り、別の自体無し。故に依性と云う(仏見三界六道悉是真性之相。但是衆生迷性而起、無別自体。故云依性)」(大正蔵四八、四〇三頁上)といい、鎌田茂雄がこれを「宗密の解釈にしたがえば、依性とは迷いの世界が真性に依っているにもかかわらず、衆生は

闡提」(大正蔵二二、八八一頁中)や、「其解脱者、即是如来、甚深難見。如諸衆生、各各自身、有如来性、微密難見」(大正蔵二二、八七四頁上)と言うように、衆生の身中に「仏性・如来性」があるが、煩惱で覆われており、微密で見難いという説に基づくだろう。

それを知らないのです、あえて依性という」と説明しているのによる。注(16)『禪源諸詮集都序』、一〇八頁。

(44) 『維摩經』 仏国品、大正蔵一四、五三八頁下。

(45) 田中良昭『宝林伝訳注』内山書店、二〇〇三年、四〇〇頁。

(46) 「為群生十号」を「人々は十人十色である」と解釈することも可能と考える。

(47) 大正蔵九、四六六頁上。

(48) 藤井教公「中国隋唐仏教における衆生観―天台・三論を中心に―」『印仏研』五一―二、二〇〇三年、参考。

(49) 大正蔵三五、五一二頁中。

(50) 大正蔵三六、六一頁下。ただし『華嚴経疏』で「但一念不生、即名為仏」とあるのが、『華嚴経随疏抄』では「一念不生、即是仏」となっている。

(51) 注(2)『馬祖の語録』、七〇頁。また鈴木哲雄「「非心非仏」考」『印仏研』三六一―、一九八七年、参考。

(52) 石井修道「南陽慧忠の南方宗旨批判について」『中国の仏教と文化 鎌田茂雄博士還暦記念論集』大蔵出版、一九八八年。『鵝湖碑銘』の『六祖壇経』に対する批判は、「習徒、真に迷い、橋枳、体を

変じ、竟に檀経を成して、宗の優劣を伝う。詳しいならんか(習徒迷真、橋枳変体、竟成壇経、伝宗優劣。詳矣)」と、宗旨に優劣をつけて他派を排斥することは良くないことだとある。

(53) 『六祖壇経集成』二二頁。

(54) 楊曾文氏は「馬祖の禅法は慧能以来の「識心見性、自成仏道」の宗旨を受け継いでいるものの、ただ独自の明瞭な特徴をはっきりと具有して(馬祖的禅法雖沿統慧能以来的、識心見性、自成仏道)的宗旨、但確實具有自己鮮明的特性」おり、その特徴は「個々の人が自心是れ仏で、自分を離れて別に仏は無いと信じること(毎箇人応相信自心是仏、離開自心没有别的仏)」だと述べており、馬祖も慧能(=敦煌本『六祖壇経』)の心の実在化を継承していると考察している。楊曾文『唐五代禅宗史』中国社会科学出版社、一九九九年、三〇九、三一〇頁。

(55) 注(30)『神会和尚禅話録』、七四頁。

(56) 注(2)『馬祖の語録』、三五頁、一四三頁。

(57) 同右、一九八頁。

(58) 『景德伝灯録』一〇、趙州章、大正蔵五一、二七六頁下。『無門関』一九則などでは「道不属知、不属不知。知是妄覚、不知是无記」とする。

(59) 鵝湖大義の「不可以不識識、不可以不知知」は、「不識を以って識るべからず、不知を以って知るべからず」と読む可能性も排除できないが、この読みは全体の脈絡から採用しなかった。

(60) 上記、鵝湖大義の三つの反論は、すべて『維摩經』を典拠にしている。ただし現行の『維摩經』とは語句に若干異同がある。見阿闍伽品「不可以智知、不可以識識」大正蔵一四、五五五頁上。仏国品「能善分別諸法相、於第一義而不動」大正蔵一四、五三七頁下。弟子品「仏身無為、不墮諸数」大正蔵一四、五四二頁上。

(61) 注(30)『神会和尚禪話録』、八〇頁。

(62) 馬祖禪が現代禪思想の底流とされるその一例として、近代日本の京都学派に馬祖禪の地下水脈を見たい。つまり西田幾多郎(一八七〇〜一九四五)が禪の影響を受け、「絶対無」≡空を有の存在条件として、「絶対無の場所」や「絶対無の自覚」に取り組んだ。それを田辺元(一八八五〜一九六二)が、「絶対無」はあくまでも無であるがゆえに、有を「自己の媒介」とし有への否定作用としてのみ定立するのであり、「絶対無の現成」は有の否定作用である無をも否定する「絶対否定」の「懺悔」作用、「懺悔道」の自覚としてなされ

ると内省する。一方、久松真一(一八八九〜一九八〇)は「絶対無」を「主体的無」「能動的無」と能動的自覚へと推し進め、やがて「無相の自己」という無が自己としてはたらく現前作用の境地へと到達した。さらに西谷啓治(一九〇〇〜一九九〇)は、現代文明の「存在そのもの」にまつわる不安や不確かさ、近代合理社会の「ニヒリズム」を指摘し、「禪でいわれる〈大疑〉」により「己事究明」することで、それらを超克し「自らの〈心〉の落着くべき処」、人間相互の信頼を修復することを提案する。これらに馬祖禪との親和性、伏流水の湧き出しを見るのは憶説すぎるだろうか。西田幾多郎「場所」『働くものから見るものへ』岩波書店、一九二七年(『西田幾多郎全集』巻四所収)。同「場所的論理と宗教的世界観」一九四五年(『同全集』巻一一所収)。田辺元「種の論理の意味を明にす」一九三七年(『田辺元哲学選』岩波書店、二〇一〇年所収)。同『懺悔道としての哲学』岩波書店、一九四六年。久松真一『東洋的無』弘文堂、一九三九年。同『絶対主体道』弘文堂、一九四八年。西谷啓治『禪の立場』創文社、一九八六年。

