

# 新統灯史の系譜 叙の二

## 問題の所在 その三

柳 田 聖 山

民国十三年（一九二四）、わたしは中国禅学史の稿を起したが、恵能まで書きすすんで、ペンを措かざるを得なかつた。われわれは宋高僧伝によつて、神会が北宗と対決した記録を見る。又、宗密の書によつて、貞元十三年に勅して神会を七祖と決めた記事を見る。どうしても、神会の資料を探さねばならない。ところが、中国・日本に伝えられる禅宗の史料は、すべてこの希望を満してくれぬ。そこで、わたくしは考えたのである、「今残っている禅宗の史料は、百分の八九十が北宋の道原、贊寧、契嵩以後のもので、ほとんど勝手に書き改められた偽史であり、信すべき価値はない。確かな禅宗史を書くには、どうしても唐代の根本資料を探すべきである。五代以後の歪曲された史料を軽信してはならぬ」と。

民国十九年（一九三〇）、上海の亜東図書館より出版される、胡適の『神会和尚遺集』の自序の言葉である。胡適は、同十五年（一九二六）、ロンドンとパリで敦煌文書を調査する。見込みは適中し、神会語録が発現する。『神会和尚遺集』は、その成果である。六祖恵能と弟子神会の南宗という、初期禅宗の新しい視点が提起される。新しく見出された「菩提達摩南宗定是非論」によつて、南北対決の史実が確認される。「南宗の急先鋒、北宗の毀滅者、新禅学的建立者、壇經的作者——這是我們的神会。在中国佛教史上、没有第二個人有這樣偉大的功勳、永久的影響」という、「荷沢大師神会伝」の結語は、胡適その人の新禅学の建立と出発を意味した。北宋の道原、贊寧、契嵩は、胡適によつて永久に毀滅されるべき旧禅学であつた。ここ五十年ばかり、禅宗史の研究は、胡適

が布いた路線を直進した。今は、漸くその総括の時である。胡適が死の日まで、宗密の法系とその批判の仕事を意欲的に進めて、その後半を欠く遺稿を残すのは、すこぶる示唆的である。初期禅宗史研究者は、今もまた宗密とその周辺の深掘りを怠るべきでないように思われる。

北宋の道原は、『景德伝灯録』の編者、贊寧は『宋高僧伝』、契嵩は『伝法正宗記』の編者である。別に、贊寧に『僧史略』、契嵩には『輔教編』、『鐔津文集』の作がある。禅宗の史料としては、前者を第一とすべきこと言うまでもない。いずれも、五代より宋初の人である。胡適のいう歪曲された史料の実体は、『伝灯録』以下の三書とみられる。

歪曲は、『宝林伝』にはじまる。『祖堂集』がこれを増幅し、『伝灯録』に継承されて決定する。『宋高僧伝』の編成は、歪曲の過程にあり、『伝法正宗記』は決定の後にあつて、これを追認する。禅宗史は、ここで第二期に入るのである。宋代初期における仏教史書の歪曲をならしたのは、胡適のみではない。わが大正十二年五月二十三日に書かれた、忽滑谷快天の「禅学思想史」の序に、次のような言葉がある。

古へ禅史を論ずるもの、嵩明教あり、議論偏固にして考証正確ならず、訛謬卷に満ちて他家の侮を受くる少

からず。五家の法系を論ずるもの、達観穎あり、偽論妄議、言語道断。これ過誤の大なるもの、其小なるものに至りては枚挙に遑あらず。蓋し誤謬の多き、禅史に過ぎたるはなし。

契嵩や達観の書に対する不信と憤激が、「禅学思想史」の巨冊を成さしめる事情を察するに足る。胡適の仕事も、又た期せずして忽滑谷の不信をつくこととなる。ひよつとすると、胡適は忽滑谷の「禅学思想史」を見てゐる。胡適が、「中国禅学史」を構想する民国十三年は、「禅学思想史」が出る大正十二年の翌年に当る。

歪曲とは何か。神会を曹溪の傍出とし、南岳、青原の二派を正系とすることだ。「師承是れ傍、法門是れ漸」と叫んで、北宗の排撃に生涯を終えた神会は、今や曹溪の新しい傍出となる。宗密の孤軍奮闘がありはするが、南岳、青原の大勢に及ぶべくもない。宗密は、青原を無視するに近い。「中華伝心地禅門師資承襲図」は、洪州批判を以て終る。洪州は、南岳下の馬祖を指す。当時、曹溪の正系は、南岳下の洪州宗にあつた。曾て宗密に師事した裴休が、黄檗の『伝心法要』を編し、その序を書く一事を以てしても、時代の動きは明白といえる。馬祖―百丈―黄檗の三代が、南岳下を代表していた。曹溪の正系は、荷沢より南岳に移る。

北宋末期、洪覺範の『林間録』上に、曹溪惠能が入滅に際して、二十年後の懸記をのこす話をあげ、宗密が注を加えて、荷沢神会のこととするのを非難している。宗密が神会を南宗の正系とし、南岳懷讓を旁系とするのが、覺範には気に入らぬのである。讓公は僧中の王である、これを汎徒とするのは、千載の一笑を発す可しと覺範は批判する。惠能の滅後二十年の懸記は、敦煌本「六祖壇經」にもとづく。敦煌本「六祖壇經」の作者は、惠能滅後における花々しい神会の活躍にむすびつけて、自派の系譜をつくる。当時としては、そんな必要があった。宗密は、荷沢の五世を自任する。今や、滅後二十年の懸記を荷沢とすることは、南岳を傍系とすることと表裏の關係をもつに至る。敦煌本六祖壇經の作者の当時、予想もされなかった新しい必然性である。洪覺範が宗密の解釈を退けるのは、更に新しい必然性によるが、千載の一笑は、現在もなお生きていようにおもわれる。

神会の活動を承認し、これに效つて自派の正統を主張する、敦煌本六祖壇經の時代は意外に短くて終る。神会は、『壇經』の作者ではない。『壇經』の方が、神会に攀竜附鳳したにすぎぬ。荷沢宗の命脈は、宗密によつて漸く保たれるが、洛陽・長安の禪宗は、もはや昔日の如くでなかつた。

『壇經』が敦煌に入るのは、洛陽・長安を経てのことだろう。敦煌本「六祖壇經」は、惠能以後、法海―道際―悟真の三代伝持を主張する。『壇經』に拠る南宗の孫弟子たちは、惠能を知らず、曹溪に足を踏み入れることのない人々であつた。敦煌本「六祖壇經」は、そんな洛陽・長安の弟子たちに伝持された。唐中期以後、すこぶる影の薄くなる人々である。敦煌本は、片陝の所伝となる。『壇經』のいう十大弟子の参問機縁は、『祖堂集』や『伝灯録』によつて更めて再編される。南岳・青原を加えることによつて、話として完成するのである。神会のイメージが、次第に変化するの当然といえる。

馬祖下の弟子の神会批判は、韋処厚が鵝湖大義のため書いた「興福寺内道場供奉大徳大義禪師碑銘」（全唐文七一五）に代表される。

洛ナル者ヲ会ト曰ウ、総持ノ印ヲ持シ、独リ瑩珠ヲ曜カス。習徒、真ニ迷イ、桶ト枳ト体ヲ変ズ、竟ニ壇經ヲ成ジテ、伝宗ノ優劣詳カナリ。

周知の一段であるが、神会も『壇經』も、洪州の弟子によつて、洛陽の禪とみられているところに注目したい。大義禪師その人も内道場供奉として、同じ洛陽の禪を継承している。

神会批判の火の手は、早くより挙がる。南陽忠国師の

批判が誰を指すかは問題であるが、神会もまたその中に含まれる。司空山本浄、永嘉玄覺らも、それぞれに神会を無視して、曹溪の正系を自任している。いづれも、『壇経』以後の新しい発展といえる。『祖堂集』が伝える楊光庭と司空山本浄の対話、敦煌本『証道歌』の一篇は、曹溪への新しい攀竜附鳳である。

元和十一年（八一六）に建てられる柳宗元の「大鑑禪師碑銘」（全唐文五八七）は、曹溪惠能に憲宗が大鑑禪師の諡号を贈ったことを記念するものだが、「其ノ説ハ具ニ在リテ、今天下ニ布ク、凡ソ禪ヲ言ウモノ、皆ナ曹溪ニ本ヅク」とある。大鑑の諡号は、惠能滅後百六年目のことである。貞元十三年、すでに六祖を惠能と決し、神会を七祖としている。柳宗元が更めてこの碑を書くのは、曹溪を南岳・青原の二派の祖とする、新しい当時の動きを反映してのことだ。『宝林伝』や『祖堂集』以後の灯史に親しんだものには、柳氏の言葉はすこぶる奇妙に聞える。柳氏がこの言を敢えてする必要があった、元和の当時にもどして事情を考える必要がある。禪の祖師は、必ずしも曹溪に限らなかつたし、同じく曹溪を祖とするにしても、これをうける人々の法系と発想には、かなり大きい開きがあった。次にいうように、北宗にすら後には曹溪を祖とする人が出る。『歴代法宝記』に拠る

浄衆と保唐の二派があり、四祖下の分派を主張する牛頭宗もある。いづれも、大きい勢力をもつ。同じ曹溪を祖とする人々のうちで、南岳に正系の大勢が決するまで、かなりの経緯があったとみてよい。

『証道歌』は、実在の永嘉玄覺（六七五—七一三）に托する仮作である。その作者、一宿覺の伝説は、『証道歌』が一般に流行して後のものだろう。神会の『南宗定邪正五更転』の影響である。『証道歌』の中に伝衣を強調するのは、注目してよい。『祖堂集』では、すでに見られぬ。影が、形をのりこえるのである。忠国師が六祖の心印を得てのち、四十余年も白崖山黨子谷に隠れていたとか、本浄が司空山に隸したというのは、神会の活動が終る時期に、その出現を合わせたものだろう。二人とも、前半生の記事は、史實的根拠が弱い。本浄が入内して各派の僧と討論するとき、つねに偈をつくるのも注目される。三祖僧璨の『信心銘』や牛頭法融の『心銘』、傳大士の『心王銘』などが出現すると、それらはすべて期を一にする。仏祖伝法偈の出現は、そんな動きの帰結である。

たびたび指摘されることだが、南岳懷讓、青原行思の二人の名は、古本『壇経』に見えぬ。二人の実在は、信じてよい。『祖堂集』や『伝灯録』にある、その伝と参

問機縁が、『壇経』という十大弟子のそれと同じ性質のものであるのに注意したいのだ。むしろ、二人は十大弟子以上にすぐれた弟子とされる。恵忠や本浄のように、長く山中に隠れていて、数次の勅召を辞し切れないで、晩年に己むを得ず入内するのとは異なる。二人は、その下に馬祖と石頭という弟子を出す使命を帯びて出生する。前稿にいうように、正法は姪孫の脚下を借りて天下に拡がる。姪孫という称呼は、神会を正系とする意識がまだ生きていたために生れた。神会につぐ大悲禪師靈坦（七〇九—八一六）の碑銘には、「曹溪既没、其嗣法者神会懷讓、又折為二宗」とある。宗密は、讓は即ち曹溪門下傍出の派徒、是れ荷沢の同学、曹溪には此の類を数うる千余なるべしと注する。『祖堂集』の青原の章に、神会との問答があつて、神会が負ける役になっている事実についても、曾て指摘した通りである（「初期禅宗史書の研究」四一—三ページ）。同じ南岳の章に、その出生の奇瑞を記し、金州の刺史が高宗に奏聞し、太守韓偓が具録奏上したというのは大げさすぎる。張正甫の衡州般若寺觀音大師碑銘并序（全唐文六一九）によるのだが、この碑は馬祖の弟子の依頼で書かれる。先に注意するように、張正甫は、「師以後学弱齡分為末席、虚中而若無所受、善閉而惟恐有聞」と書いて、『壇経』の十大弟子中にそ

の名の見えぬことを弁明している（「初期禅宗史書の研究」三六四ページ）。さすがに、『伝灯録』はこの話を削る。懷讓には、古く吏部侍郎帰登が撰した塔記があつた。『宋高僧伝』九、『天聖広灯録』八にいうところである。帰登の伝は、『旧唐書』百四十九にあり、元和十五年に六十七歳で卒している。仏教関係では『大乘本生心地観経』の翻訳に参加している。『祖堂集』、『伝灯録』が帰登の碑についていわぬのは、蓋し深意ありとみてよい。

『祖堂集』は、懷讓の出生を儀鳳二年四月八日とする。法才が六祖のために「瘞髮塔記」を書く日附と、何らかの関係がありはしないか。出生の記録が瑞祥に満ちている以上、伝記そのものが史実の次元にないことは当然である。『祖堂集』懷讓伝のものしい記述は、『天聖広灯録』で復活する。『伝灯録』は、『宋高僧伝』に左右されて、やゝそれを抑えている。『五灯会元』と、それをうける『古尊宿語録』で、神異はさらに補強される。ほとんど完璧となるのが、興味ぶかい。懷讓は垂拱四年十五歳で荊州玉泉寺の弘景の下で出家、八年を経て通天元年四月十二日に当寺で受具、久視元年七月十八日に至つて、五夏の広学威儀を自己批判する。すべて、あまりにもドラマ的である。後に明らかになるように、すべてが実は『宝林伝』の創作である。荊州玉泉は、神秀のい

たところであり、弘景律師は当代第一級の律学の大家、通天より久視に至る五ヶ年は、あたかも神秀が則天武后の勅を受けて、入内する前夜に当る。年時の数字も、すこぶる計算に合いすぎる。荊州玉泉寺の律学については、曾て塚本善隆の「唐中期の浄土教」と、その預備的な論文「南岳承遠の浄土教」に詳しい。この寺の律学もさることながら、玉泉寺は神秀の道場として知られるのであり、懐讓の場合は、その伝統を自から拒否するところに意味がある。若き神会もまた、玉泉寺で神秀に師事していたことがある。『歴代法宝記』が、浄覚の『楞伽師資記』の伝統説を非難して、「是レ玉泉神秀禪師ノ弟子ナリ」といつているのも参考されよう。

『祖堂集』の懐讓伝のうち、注目すべきは、坦然との出会である。懐讓は玉泉寺でこの人と知り合い、共に嵩山惠安に参するのである。当時、南嶽は律、嵩山は禅学を以て知られた。張正甫の碑は、次のようにいう、

「亟カニ荆落ニ從ウハ、荆土律藏ノ微密ナルヲ以テナリ、大士智京（弘景）ココニ在リ、衣ヲ撰メテ之ニ從ウ、既ニ進ンデ儀法峻整、等輩ニ冠タリ、嵩岳ハ龍ノ泉海ナリ、長安長老ココニ在リ、稽首シテ之ニ咨ウ。」

長安長老は、嵩山会善寺慧安を指す。  
嵩山惠安（五八四—七〇九）は、弘忍の十大弟子の一

人である。百二十八歳の長寿を全うして、老安、大安、道安、長安とも呼ばれた。もっとも古い資料として、宋儻の「嵩山会善寺故大徳道安禪師碑銘」（全唐文三九六、唐文統拾三）があつて、「菩提達磨嵩山史蹟大観」には、その原石の拓本を収める。『伝灯録』四の嵩岳惠安国師伝については、のちにあらためて考える。かつて書いたように、『宋高僧伝』十八の唐嵩岳少林寺慧安伝と、同十九の唐長安西明寺惠安伝は、この人の二つの側面を伝えるものだ（「初期禅宗史書の研究」七一—七二）。随の文帝が私度僧を括したので山谷に逃れ、運河開削の強制で多くの殍囚を出すのに抗して、身を挺して慈悲を行じたというのは確かであろう。『宋高僧伝』に記すこの神異は、そんな慈悲行と表裏をなす。慈悲行は、四無量心の一つで、古い禅法の伝統をもつ。慧安は東山法門をうけるが、元来は、すでに別の古い習禅の系統をなしていた。東山法門は、そうした人々を、達磨の系譜として綜合するところに特色をもつ。事柄は、法如についても、智洗についても同じである。玄曠の「楞伽人法志」も、浄覚の『楞伽師資記』も、惠安には特別の注意を払う。浄覚は、神秀、玄曠、惠安という三大師の禅をうけたことを感謝している。玄曠は、浄覚によってはじめて今にその存在を知られた。近代、敦煌資料による成果の一つ

である。惠安の方は、伝統的に古くより知られている。先にいう宋儼の碑文は、そのことを証する。しかし、淨覚がこの人を師とするのは、特に注目してよい。

敦煌資料の一つ、淨覚の「注般若波羅蜜多心經」に、皇四從伯中散大夫行金州長史李知非の略序がある。

時ニ大唐京兆大安国寺沙門淨覚、俗姓ハ韋、祖ハ逍遙公ノ後ナリ。先ハ是レ……、荊州秀ノ門人、復タ是レ

洛州嵩山禪師ガ足下、又タ是レ安州寿山曠大師ガ伝灯ノ弟子ナリ。(「初期禅宗史書の研究」五九六ページ)

淨覚は、荊州神秀の門人であり、嵩山禪師(慧安)の足下であり、安州玄曠の伝灯の弟子であるという。門人、足下、伝灯弟子という違った称呼に、さほど質的な差はあるまい。『楞伽師資記』は、淨覚が惠安の足下であったことを明記しない。『楞伽師資記』は、五祖弘忍の東山法門を承ける十大弟子のうちで、神秀、惠安、玄曠の三人の名に注意するとどまる。淨覚を惠安の足下とするのは、あるいは李知非の舞文曲筆であるかもしれぬ。けだし、惠安を洛陽・長安にわたる二京禅学の代表者とみるのは、当時の通説である。淨覚も、これを認めている。『楞伽師資記』は、五祖下の三大師として、かれらに差をつけたい。李知非もまた右の文につづいて、次のように言うのである。

古禅訓に曰ウ、宋ノ太祖ノ時、求那跋陀羅三藏禪師、楞伽ノ伝灯ヲ以テ、南天竺国ヨリ起リ、名ヅケテ南宗ト曰ウ、次ニ菩提達摩禪師ニ伝エ、次ニ可禪師ニ伝エ、次ニ粲禪師ニ伝エ、次ニ蘄州東山道信禪師ニ伝ウ。遠近咸ナ東山法門ト称ス。次ニ忍大師ニ伝エ、次ニ秀禪師、道安禪師、曠禪師ニ伝ウ。此ノ三大師ハ同一師学ニシテ、俱ニ忍ノ弟子ナリ。

この文章は、淨覚その人の『楞伽師資記』の左記によっている。

第七、唐朝荊州玉泉寺大師諱ハ秀、安州寿山寺大師諱ハ曠、洛州嵩山会善寺大師諱ハ安。此ノ三大師ハ、是レ則天大聖皇后、応天神龍皇帝、太上皇、前後シテ三主ノ国師ト為ル、並ビニ忍大師授記シテ云ウ、後ニ吾ガ道ヲ伝ウル者ハ、只ダ十ナル可キ耳ト。俱ニ忍禪師ノ後ヲ承ク。

北宗禅は、神秀を宗主とするが、他に法如や惠安、玄曠らの帝都での活躍によって定着する。神秀は、その代表にすぎぬ。むしろ、この人の長安在住は、晩年の十年余りにとどまる。則天に召されて、長安に入るのは大足元年(七〇一)であり、神龍二年二月二十八日、一百余歳で洛陽に入寂する。肩輿入内の榮譽は、事実にかが

いない。しかし、『宋高僧伝』や『太平広記』が伝える「西京記」その他の神異は、晩年の名譽を動機とする異説である。事実上の北宗禪の基盤は、法如や惠安の活動によって拓かれた。むしろ、曹溪惠能を推し出そうとする神会によって、神秀が大きくクロースアップされる。

弘忍の下で、惠能と心偈を争う神秀のイメージは、神会以後の『壇経』の創作である。神会の動きが歴史的なものである以上、神秀の評価もまた隆替する。張説がこの人のために書いた碑銘と『壇経』の光にかくれて、惠安の碑銘は長く影のうすいものとなる。しかし、帝都の禪宗開拓者としての惠安の力は、神秀に先立ち、神秀以後も長く光芒をとどめる。

李知非が伝える浄覚の三大師相承は、そんな両京禪教の素朴な実情を反影する。先にいうように、神秀の二世として知られる普寂と義福は、はじめ福先寺に拙法師をたずね、ついで嵩山の法如に参じ、その入寂に遇うて玉泉に赴く。神秀は北宗禪の大成者であって、開拓者ではなかった（「初期禪宗史書の研究」四八ページ）。

「神会録」第十二段に、左記がある。

潤州刺史の李峻がたずねた、ある山僧が嵩山安禪師に参ずるのを見ました。師は言いました、趁粥道人。ある授記寺の僧が安禪師に参じました。師は言いました、

措粥道人。この二人をどう考えたのですか。

答、その二人を遮遣する。

問、どう遮遣します。

答、会うだけで、もう遮遣している。

問、どう会いましたか。

答、わしは今、会うだけだ、どう会うかはしない。

問、心が会うのですか、それとも眼が会うのですか。

答、わしは今、ただ会うだけだ、心が会うことも眼が

会うこともない。

問、心も眼もともに見えないなら、盲人じゃありませんか。

答、盲者が盲というので、見たものはけして盲じゃない。

い。経にも「盲者の過であって、日月の咎ではない」とある。

「神会録」は、開元初期における南陽時代の記録である。神秀は、登場しない。間接的な北宗批判は見られるが、神秀の名を挙げることはない。北宗批判が本格化するのには、開元二十年以後、洛陽に入ってからのもので、神秀につぐ普寂を相手どっている。例の滑台宗論は、その記録である。この場合も、当面の敵は普寂であって神秀ではなかった。南陽時代の初期の問答記録に、嵩山安禪師の名が見えるのは注目すべきである。そこに見られ

るように、神会はこの人にそれなりの敬意を払う。嵩山惠安は、神秀に先立つ長安・洛陽の禅教の宗主として、鬱然たる存在であった。

さらに、『伝灯録』十三の風穴の章に、左記がある。問、どういふところが凡聖を離れた答えです。

師、嵩山安和尚。

僧、先生の極則のところですね。

師、南嶽讓禪師。

この対話は、有名な南岳懷讓と嵩山惠安の問答をふまえる。二人の問答が、凡聖を離れたところとされるのは、先に引く神会の問答のコメントとなる。惠安のイメージは、唐代禅宗史を貫くのである。神秀の存在が神会の北宗排撃運動の消長とともにあるのに比して、惠安は神会の存在とかわりなしに生きつづける。懷讓の出發は、そんな惠安との対話よりはじまるのだ。

『伝灯録』四は、第三十二祖忍大師第一世秀出法嗣として、北宗神秀と嵩岳惠安、袁州蒙山道明の三人を立伝する。袁州蒙山道明の伝が、『六祖壇経』による創作であることはいうまでもない。『壇経』の道明は、石井本『神会録』によっている。それらの吟味は、すでに私の前書に詳しい。『伝灯録』の道明伝は、胡適のいう偽史の典型である。又、『伝灯録』四の目録にのみ挙げる

弘忍大師下の他の十人について、いずれも問題を含むことは当然だが、今はその深入りを避けよう。

問題は、『伝灯録』四の嵩岳惠安国師伝に、次のような耶舎三蔵誌を引くことである。

九女、人倫ヲ出ヅ、三女、婚姻ヲ絶ツ。

朽牀、六脚ヲ添エ、心祖、衆中ニ尊シ。

『祖堂集』によると、耶舎三蔵というのは、那連耶舎のことで、達摩と同学の仏大先が、曾て仏駄跋陀羅三蔵に学んだときの同学であり、東魏の高勸（歎）の世に鄴に来たり、五戒の優婆塞万天懿と共に尊勝経一部を訳出するが、万天懿の質問に答えて、達摩の仏教の将来について予言する讖偈十三首の一つに、惠安の出現を含蓄するのである。伝灯以下の宋代の資料では、讖偈そのものに、多少の異同がみられるが、今は『祖堂集』のテキストにより注釈をあわせて引くと、次のようである。

八女出人倫（八女トハ安字ナリ、人倫ヲ出ヅトハ、国師ト為ルナリ）。

八箇絶婚姻（八箇トハ安字、婚姻ヲ絶ツトハ、安ノ徒之ヲ紹繼シ難シトナリ）。

朽床添六脚（朽床ハ老字也、六脚トハ、則天、中宗、

騰騰、坦然、円寂、百五十五年住世、破竈墮和尚、六

タビ嵩山ニ住ス、是ヲ六脚ト為ス）。

心祖衆中尊（心祖トハ姓ナリ、安和尚、仏理ヲ頓悟シテ国師ト為ル、故ニ衆中尊ナリ）。

嵩岳惠安の法系が絶えることは、曹溪惠能の法系の新しい展開を記す、『祖堂集』の大前提である。曹溪下の馬祖、石頭以外は、すべて正系と言ひ難いからである。そのことは、いづれ後に考へる。問題は八箇絶婚姻という、敢えて齒に衣をさせた言ひ方をしてまで、その法系が絶えることを特筆する、他の理由があつたことだろう。

耶舎三藏の讖偈十三首は、惠可、僧璨、道信、弘忍、惠能、懷讓、馬祖、神秀、神会、印宗、惠安、惠忠、希遷の出現を予言するもので、いづれも「宝林伝」の主張と深いかわりをもつていたとおもわれる。とりわけ、そこに惠安を加へるのは、今、吟味をつづける南岳懷讓―馬祖道一の系統に關係するためである。問題は、南岳懷讓が若い時代にこの人を訪うたという、史実如何もさることながら、今は先づ、そのことが特にとりあげられる理由如何にかかわつてくる。

『祖堂集』が、耶舎の讖偈の第三句を解いて、六脚を六人の弟子とするのは、注目に価しよう。則天、中宗のことは、後に更めて考へる。あとの四人（騰騰、坦然、円寂、破籠墮）が惠安の弟子とされるのは、いづれも必ずしも弟子でなかつたためでないか。円寂が百五十五年

住世し、破籠墮が嵩山に六住したというのは、今のところよく判らぬ。（百五十五年住世は破籠墮のことで、円寂と關係しないかもしれない）。『祖堂集』は、惠安の弟子として、騰騰と破籠墮の二人について章を立てる。坦然は、懷讓とともに玉泉より嵩山に赴いたこと以外、ほとんど史実を明らかにし難い。『祖堂集』は別に、惠安と坦然との西来意の問答を伝える。祖師西来意という成句の、おそらくは初出として注目されるが、懷讓との關係以外、この人の伝記は当初より何も知られなかつたのだから。

いったい、惠安の弟子はどれほどあつたのか。『伝灯録』四は、洛京福先寺仁俊（すなわち騰騰和尚）、嵩岳破籠墮、嵩岳元珪の三人について章を立てるが、目錄には更に常山坦然、鄴都円寂、西京道亮の三人の名をあげ、機縁の語句なしとする。

『宋高僧伝』十に、鄴都円寂伝がある。嵩山老安に就いて心疑を決したことは確かで、稠禪師の往跡を尋ねて遍ねからざるなしともいうから、淨覚が僧稠の道行を慕い、太行山の靈泉谷にいたのと似ていて、時代的にはの方が先輩である。咸亨二年己巳（六七一、ただし己巳は六六九、総章二年である）に生れ、享年一百五十五歳といひ、世に無生和尚と号するは是れかといひ、そ

の意味を解し難いが、それが先に『祖堂集』の百五十五年住世に当ることはまちがいない（宋高僧伝十九の惠忠伝に附して、鄴中円寂、高宗咸亨二年生、計終歳已一百有奇年矣云々とあり、同じ話を伝える）。又、『宋高僧伝』八に、唐越州雲門寺道亮伝があつて、神竜元年に孝和皇帝が亮と法席の宗師十人を長楽大内に入れ、坐夏安居せしめて菩薩戒をうけ、睿宗および妃后が種々供養し、朝廷欽貴したというのも、おそらくは『伝灯録』のいう西京道亮のことだ。『宋高僧伝』は、惠安との関係を言わないけれども、大都督李孝逸、工部尚書張錫、国子監周業、崔融、秘書監賀知章、睦州刺史康説が同心慕仰して禅心を請問し、多く師資を結び、或いは香火を伝うというのには、『伝灯録』四の目録に、道亮復出五人、一楊州大総管李孝逸、二工部尚書張錫、三国子祭酒崔融、四秘書監賀知章、五睦州刺史康説というのに一致するから、後者が前者によつてゐることは確かである。ついでにいえば、『宋高僧伝』十九の咸通篇に、嵩岳破籠墮、嵩岳閑居寺元珪の伝を立てる。いずれも、『伝灯録』四のよるところであるが、元珪は必ずしも惠安の弟子ではない。むしろ、後にいうように他の確かな資料によつて、元珪は法如につくことが明らかである。法如は、東山法門をはじめめて長安・洛陽の地に伝えた人で、事実上の少林寺

の開山である。その碑文である「中岳沙門釈法如禪師行状」に、達摩を初祖とする中国禅の伝統がはじめて見える事実は、わたくしが「初期禅宗史書の研究」にとりかかる発端であつた。要するに、元珪を惠安の弟子とするのは、『伝灯録』の作為にすぎない。それは、『宋高僧伝』の元珪伝にいう少林寺禅宗を、惠安のこととする誤解にはじまる。『祖堂集』も、元珪を惠安の弟子とはしない。『宝林伝』より『祖堂集』・『宋高僧伝』の時まで、元珪を惠安の弟子とするものはなかった。先にいうように、『宋高僧伝』十九に、唐長安西明寺惠安伝がある。『太平広記』九十四による、嵩岳惠安の異伝である。嵩岳少林寺惠安伝は、すでに巻十八にある。『宋高僧伝』は、嵩岳少林寺惠安と長安西明寺惠安を別人と考えたのである。

『伝灯録』で惠安下に配されてから、元珪の正体に注意する人はないようだが、この人の史実については、少なくとも三種の確かな石刻を伝える。とりわけ、法如の弟子であることを語る、もっとも古い資料は、「金石補正」五三に収める大唐中岳東閑居寺故大德珪和尚紀徳幢で、弟子大敬愛寺沙門智敵の作である。幢は、高さ二尺九寸六分、すべて八稜で、稜廣三寸七分、每稜四行、每行卅四字、字径七八分という。俗姓は李、諱は元珪、河

南伊闕の人、はじめ靈泉の泰禪師について法華経を持誦し、種々の靈驗があり、そのことは唐臨の「冥報記」に収められる。上元中、孝敬皇帝の陞遐を記念する恩度で、中岳閑居寺に入り、ついで法如に遇うて、敬愛寺と少林寺でその啓発をうけ、豁然として意を会し、その宿心に契うことを得たというのである。

智敵の撰する珪和尚紀徳幢の原文によると、そんな法如の少林寺禪宗の由来は、次のようである。

大師ハ即チ黄梅忍大師ノ上足ナリ、故ニ知ル、迷エバ幻海ト為ル、悟レバ即チ妙門ナルコトヲ。此ノ一行三昧ハ、天竺ニ意ヲ以テ相イ伝エテ、本ヨリ文教無シ（下空）、如来在昔、密ニ阿難ニ授ケテ、達摩、魏ニ入りテヨリ、首メテ恵可ニ伝ウ、可ハ祭ニ伝エ、祭ハ信ニ伝エ、信ハ忍ニ伝エ、忍ハ如ニ伝エ、和尚ニ至テ、凡ソ七代ヲ歴タリ、皆ナ法主ト為リテ、異世一時ナリ。永昌中、大師既ニ歿ス、暫ク荆府ニ之キ、尋デ嵩邱ニ及ブ。自後、縑素請益シテ、山門ニ継踵スルモ、謙讓推徳、必ズ再三ナルニ至ル。常ニ楞伽経ヲ欽味シ、以テ心経ト為ス。

幢文は、ついで閑居寺に靈泉が涌出する神異や、衆に請ぜられて山南三十里の地にある龐塢に移ったために、龐塢和尚とよばれたこと、開元四年の春以来、ここに仏

塔を築き、八月十日の晡時に至って奄然入寂、滅後にもなお奇瑞ありと記す。

元珪は、『伝灯録』で嵩山惠安の嗣とされてから、この幢文に注意する人がなかった。先に「初期禪宗史書の研究」で注意した唐中岳沙門如禪師行状の文と、右の幢文が揆を一にすることは興味ぶかい。少林寺は、法如—元珪の師資によって、ダルマ禪の本拠となるのである。インドと中国を貫く伝灯もまた、これらの人々によって確立される。

龐塢元珪の下には、さらに靈運が出て、少林寺に住する。『菩提達磨嵩山史蹟大観』に、唐少林寺靈運禪師功德塔碑銘并序を収める。天宝九載四月十五日、門人堅順の建立、宣徳郎試大理評事崔琪の撰文である。勒石者の名は磨滅して明らかでない。靈運は、俗姓蕭氏、蘭陵の人で、梁の武帝の後、早にして嵩山に遊び少林に入つて始終の意あり、龐塢珪大師に参じて潜契密得する。種々の奇瑞と靈驗は、いうまでもない。開元十七年五月廿二日、この寺に入滅、この塔を建てたという。これによつて、法如—元珪—靈運の一系が、上元より開元に至る約半世紀にわたつて、少林寺を中心に、東山法門を展開する事実が知られる。今、問題にしている惠安系の師資とあわせて、神秀を大成者とする北宗禪の内実をなすので

ある。元珪の廟を立て碑を撰する弟子智嚴は、東都大敬愛寺に住している。ここはやがて、神秀につぐ法玩の道場となる。

「八瓊室金石補正」五三に収める大唐中岳東閑居寺故大德珪和尚紀德幢の後記によると、元珪には別に嵩山閑居寺珪禪師碑があり、開元二十二年四月、宋儻の撰題とする。宝刻類編、金石録目に見えるという。宋儻は、会善寺惠安の碑の撰者である。字は藏諸、広平の人である。

閑居寺珪禪師碑は、今のところ所在不明であるが、「全唐文」九一四に、仁素の大唐嵩岳閑居寺故大德珪禪師塔記があり、同書七九〇に、許讐の嵩嶽珪禪師影堂記がある。前者は元珪寂後の撰であり、後者は唐末宣宗時代の觀察使の手にかかる。元珪が嶽神に授戒し、一夜、その靈験で北樹を東嶺に移す話が後者にあつて、後に「宋高僧伝」と『伝灯録』の元珪伝のよるところとなる。ただし、『伝灯録』が元珪を惠安につぐ弟子とするのは、仁素の碑に見える少林尊者の大乗を開示するに及んで云々の句を、惠安のことと誤つたためである。少林尊者は、法如であつて、惠安ではない。

先にいうように、『伝灯録』は惠安の弟子として、福先寺仁儉（騰騰和尚）と嵩岳破籠墮と元珪の三人を立伝する。騰騰は、楽道歌（了元歌）によって知られるのみ

の人。その作品の内容は、いかにも惠安の弟子にふさわしいが、道藏珠十に収める修真十書金丹大成集十二によると、歴代道士のうちにも類似の作がかなりある。もと、嵩山は、道教の霊場である。古来、隠士や神仙の集まる場所であつた。張説のそれと別に、神秀のために碑誅を撰する徴士盧鴻は、嵩山の隠士である。則天がこの人を召す勅詔も知られる。仁儉もまた、同じ傾向の人であつたとみられる。

北魏の太武帝に廢仏をすすめる道士寇謙之は嵩山で修行をつみ、太上老君より雲中音誦新科之誡二十卷を授けられ、弟子十余人と共に辟穀の術を得ている。史実は、中岳嵩高靈廟碑（八瓊室金石補正十二）や、魏書釈老志にくわしい。新しいものでは、「説嵩」にこの名山のそんな伝承のすべてを収める。破寶墮といい、騰騰和尚といい、この山に關係のある初期の禪者に、道教との対決、もしくは融合の傾向があるのは当然であらう。寶神が、道教の俗信にかかわることは言うまでもない。

嵩山少林寺は、ダルマ系の禪宗の本山となるまで、そんな地ならしの期間を必要とした。開元十六年に立石をみる皇唐嵩岳少林寺碑は、その勝利の記録である。曾て、『灯史の系譜』を書いたとき、はじめて『菩提達磨嵩山史蹟大観』で、この碑に接した感激を想起する。『菩提

達磨嵩山史蹟大観』に収める、唐初より盛唐にかけての、その他の碑文、たとえば中岳嵩陽寺碑（麟徳元年再建）唐少林寺戒壇銘（開元三年）、大唐中岳永泰寺碑（天宝十一年）、還少林寺神王勅碑（天宝十四年）、嵩山会善寺戒壇記（大曆二年）などは、いずれも同じ性質をもつ。政争にゆれうごく帝都の、道仏對抗の機を伝える生の資料として、あらためて洗い直す必要がある。中岳少林寺法如行状も、会善寺惠安碑文も、そんな背景の歴史性を回復して、はじめて完全な理解に達する。

昨年（一九七九）六月、はじめて斬州黄梅県の東禅寺を訪ねた。四祖道信と五祖弘忍が二代五〇年余りをかけて、禅宗の基礎をおいたところである。中国の禅宗は、事実上はここより発祥する。道信の西山は、時間の都合で調査の余裕がなかったが、東禅寺の背後の東山中腹に弘忍の大満塔を拜して、あらためて禅の源頭に立つ思いを強めた。しかも、ここもまた本来は道教の霊場であることに気付いて、心中愕然たる思いであった。まず山麓に一天門があり、表参道の途中に二天門がある。前峰より後峰に過する飛虹橋をわたり、往時の盛大をしのびせる、天王殿と大仏殿の、みごとな礎石のある平地をすぎ、放生池に沿うて石段をのぼりつめると、正面にそそりたつのが麻城殿であり、聖母殿である。俗に娘娘廟とよば

れる道教の本堂が、中央にどっかとかまえている。左右の方丈や真身殿よりもはるかに大きい。全山到るところに屹立する古塔も、仏教のものではない。この山は、当初より道教の信仰に支えられていたのである。道信や弘忍は、そんな前史をうけてここに道場をかまえる。宋代に、五祖師戒や法演が入山したときも、事情は変わっていなかったにちがいない。

東山法門が、嵩岳に移動する機運は、当初より存在したと言える。『楞伽師資記』は、次のような弘忍の言葉を伝える。

大厦ノ材ハ本ヨリ幽谷ニ出ズ、人間ニ向イテ有ラザルナリ。人ヲ遠離スルヲ以テノ故ニ、刀斧ニ損斫セラレズ、一一ニ大物ニ長成シテ、後ニ乃チ棟梁ノ用ト為ルニ堪エタリ。故ニ知ル、神ヲ幽谷ニ栖マセ、遠ク羣塵ヲ避ケ、性ヲ山中ニ養イ、長ク俗事ヲ辞ス。目前ニ物無ケレバ、自カラ安寧ナリ。此ヨリ道樹ハ花開キ、禅林ハ莫出ズ…。

「性ヲ幽谷ニ養ウ云云」は、道士の口吻である。初期禅宗が則天朝を境にして、黄梅より嵩山にその根拠地を移す事情は、道教の動きとあわせて考え直す必要がある。

今、黄梅の東山は、南に開ける肥沃な田畑と、烟雲にかすむ長江をへだてて、廬山を視願のうちに望む風光明

媚の土地にある。謂わゆる「幽谷」の地ではない。弘忍の言葉は、当初より精神的含意の強いものであった。黄山山にくらべると、余杭の天目山禅源寺は、いかにも深山幽邃の谷間にある。元末より明初にかけて、高峰・中峰の道場となる名刹で、近代の臨濟禅は、すべてここに発源する。ここも昨夏の訪問で、親しくその風光に接することができた。わたくしがみることを得たのは、山麓の遺構の一部に限られたためでもあるが、樹齡六百年という、鬱蒼たる「柳杉」の巨木に覆われた清流にそって、往昔の大寺のおもかげがしのばれた。帰国ののち、あらためて気付いた事実は、ここもまた道教の霊場であることだ。天目山は、後漢の張道陵の宣教の地である。もともと、余杭一帯は天台につながる江南道教の一大中心地である。高峰や中峰の入山は、黄梅山や嵩山の場合と同じように、道場の名山を利用してのことであった。

初期禅宗に関係のふかい「金剛三昧経」は、七世紀後半にあらわれる中国撰述の經典である。そこにダルマの二入四行説や、東山法門の如来禅を根拠づけるために、存三守一という道教教義を利用しているのが注目される。当時、もっとも新しい仏教運動の一つであった禅は、そんな中国民俗の底流をなす、道教と共にあったと考えられる。禅宗に、精神性が強まるのは、宋代の修正にほか

ならぬ。

ついでにいえば、かねてから「宝林伝」の西天の部分に、仙道の話頭の多いことが気になっている。仙道は、インドでは外道のことである。最終的には、祖師たちに化せられて弟子となる。「宝林伝」の編者は、そこに中国道教の神異を重ねあわせて、批判と融合をはかっているか。降魔蔵や破竈墮の史伝と、決して無縁のことではない。

破竈墮は、嵩岳の竈神が物命を烹殺するのを救い、竈を破して生天せしめた人、安国師によって破竈墮と命名される。神秀につぐ降魔蔵のごときも、おそらくは同じ傾向の人だ。あだ名のみ知られて、諱を逸するのである。元珪が岳神に授戒したとされるイメージも、あるいは破竈墮の話に附会したのであるまいか。嵩岳関係の人々には、よく似た靈異が多いようである。『伝灯録』四の恵安伝には、その入寂に俄かに万回公がやって来て、互いに手を取りあって言論するが、傍侍のものには何のことか判らなかつたとし、これを佯狂の事例とする。その下に神異の人が出るのは当然といえる。

宗密の「円覚経大疏鈔」三之下に、洪州宗の家風をのべて、触類是道、而任心者とし、任心について次のようにいふところがある。

任心ト言ウハ、彼ハ業ヲ息メ神ヲ養ウ（或ハ神ヲ息メ道ヲ養ウト云ウ）ノ行門ナリ、謂ウハ、心ヲ起シテ悪ヲ造リ、善ヲ修メズ、亦タ道ヲ修セズ、道ハ即チ是レ心ナレバ、心ヲ將テ還タ心ヲ修ス可カラズ、悪モ亦タ是レ心ナレバ、心ヲ以テ心ヲ断ズ可カラズ、断ゼズ造ラズ、任運自在ナルヲ名ヅケテ解脱人ト為ス、亦タ過量ノ人、法ノ拘スル可キ無ク、仏ノ作ル可キ無シト名ヅク。何ヲ以テノ故ゾ、心性ノ外、一法ノ得可キ無シ、故ニ云ウ、但ダ心ニ任スヲ、即チ修ト為スト。

任心は、任運自在の意、任運自在は、騰騰の意である。仁儉が騰騰和尚とよばれるのはその歌によるが、嵩岳の一系がのちに洪州宗の原流の如くみられたことも大いに理由があるようにおもわれる。

惠安の弟子としては、『伝灯録』の伝える人々のほかに、淨藏があり義琬がある。いずれも、石刻文によつて知られる弟子で、「全唐文」九九七に収める唐故張禪師墓誌銘、および嵩山会善寺故大徳淨藏禪師身塔銘がそれである。前者は、香山禪師、諱は義琬、字は思靖、俗姓は董氏、河南陽翟の人、嵩岳会善大安禪師の智印を紹介ぐというから、明らかに惠安の弟子であり、開元十九年七月十九日、五十九歳で入寂しているが、この人にもまた靈異があつて、滅後三十五年の懸記をとどめる。中書令

汾陽郡王郭公、すなわち安史の乱を収拾して、肅代二朝の功臣となる郭子儀の出現を予言するのであり、この碑文はむしろそのことを表明するために書かれる。義琬はこのとき、大歴三年二月に、大演禪師の諡号をうけるのである。乱後における郭子儀の活躍は、神会の有名な香水銭の問題とも関係がある。義琬は開元十九年に入滅するから、直接に香水銭に関係しない。おそらくはその弟子たちのうちに、同じ傾向の人がいたのであろう。碑文の冒頭に、香山禪師というのは、竜門の香山寺にいたため、香山寺は後には馬祖につく如満や、白楽天の故事によつて知られる。曾ては、名公や高僧の塔所の地であった。義琬の塔に勝して、乾元寺という額を与えられるのは、郭公の奏によるのであり、のちにいう法孫明演の活動は、このことと関係している。乾元寺の名は、賊手より郭子儀が兩京を奪回する乾元の年号による。乾元元年に郭子儀が奏して、初祖達摩に円覚大師の諡号を贈つた事實は、胡適の神会大師伝、山崎宏の「隨唐仏教史の研究」にくわしい。未曾有の大乱に際して、南北の弟子が乱れ動く様子が察せられる。ただし、義琬の碑文が唐故張禪師墓誌銘とよばれる理由は、すこぶる不明である。文中、どこにも張禪師の名を見ない。義琬は董氏で、張氏ではないし、何張という法号とも関係がない。

ひょっとすると、標題そのものに問題があるかもしれない。注目してよいのは、法孫に明演なる人があるとされることで、郭公の運動によって、明琬に大演禪師の諡号があるのは、むしろこの人の運動による。郭公と関係するのは、法孫明演の方であろう。

しかも、当の明演については、「唐文統拾」四に、唐故禪大德演公塔銘があつて、その為人の一斑を知ることができる。姓は柳、法号は明演で、相州湿陰の人、宝応中、京師にゆき、神策都知兵馬使檢校御史大夫王駕鶴の奏によって、法門寺に入り、章敬皇后の忌辰に因む恩度で、敬愛寺に隸せられ、嵩岳の壇場で具戒する。明琬との直接関係を言わないのは、先にその法孫とよばれる所以であろうが、興味ぶかいのは、「五方便ニ洞達シ、修多羅ヲ探蹟ス、思代、梁ニ居リ、仏凶、趙ニ在リト雖モ、茲ニ方ブルニ蔑如タリ」と記すことである。五方便は、明らかに北宗の大乗五方便、すなわち大乘無生方便門を指す。明演は、北宗の方便通經の法の実践者であつた。思代（大ではない）以下の句意は不明だが、先にいう法孫の句と関係があるろう。明演は、方便通經の実践によつて、北宗の法系をつぐのである。

こうして、法如、惠安にはじまる二京の禪が、神秀による北宗禪に集大成されてゆく経過が明らかとなる。神

会の批判と排撃をうけて、北宗禪はその地歩を固めるのである。のちに見るように、むしろ、後期の北宗は、神会の南宗を包含することで、次期の洪州宗にその法脈を伝えてゆく。神会の南宗が、比較的早期に姿を消すのに比して、北宗の大勢は長くその命脈を保つ。神会を生む神秀一派に限らぬ、その背景の大きさによる。惠安は、その一源である。

先にもうように、「全唐文」九九七に、嵩山会善寺故大德淨藏禪師身塔銘がある。諱は淨藏、俗は傲氏、濟陰の人、十九歳で出家、金剛般若、楞伽、思益などの經を持誦すること六載、嵩岳にのぼつて安大師に參ずること十余年、大師の化後、韶州にゆき能和上に詣して諮元問道する。印可をうけて北歸し、大雄山の玉像蘭若に栖寓すること三十余年、さらに嵩山会善に至つて、安禪師院に住したという。すなわち、淨藏ははじめ惠安に參じ、のちに惠能の印可を得て、再び北歸して惠安の塔下に住している。天寶五載十月廿六日に七十二歳で入寂、門人に慧雲、智禪あり、法俗の弟子が師恩を敬重して塔を建てる。この塔は今も存し、常盤大定の「中国文化史蹟」にその写真と碑文を取める。神会が北宗を攻撃している最中、惠安と惠能の二人に參じて、晩年に会善の塔に住し、洛下の帰依を集めた人がいたのである。碑文には、

安禅師の院で、藏經五千余卷を造写したこと、可璨信忍という宗旨の密伝、七祖の流通が中岳より起つたことを特記する。七祖は次の七代を指す。

初祖達摩—惠可—僧璨—道信—弘忍—惠安—淨藏

惠能

ただし、碑文に次のようにいう一段は、やや理解しにくい。

大師化後、遂往韶郡、詣能和上、諮元問道、言下流涕、遂至荆南、尋覲大師、親承五載、能遂印可、付法伝灯、指而北帰。

荆南は、荊州玉泉寺である。玉泉寺は、神秀の古道場であるが、神秀はすでにここにいない。淨藏は、度門寺の塔を礼するために玉泉に赴いたのであろうか。具戒は、すでに会善寺ですんでいる。「尋イデ大師ニ覲ユ」という大師を惠能とすると、この間の事情がもうひとつ判然せぬのである。親承五載、能遂印可という能も、果して惠能のことかどうか。疑問はあるとしても、淨藏が惠安の滅後、韶州に赴いて惠能に参じたことは確かであり、神会の南宗宣揚運動と別に、かくのごとき南北二宗の法をうける人がいた事實は、特に注目に価しよう。『伝灯録』五で、惠能に嗣ぐ弟子とする區擔山曉了が、はじめ北宗神秀の門人であったことは、忽雷澄の碑文に明らか

であり、この碑文は現に「全唐文」九一三に収める。のちにいうように、それらがやがて「六祖壇經」に収める弟子たちの参問機縁、とりわけ北宗の弟子の転宗説話の伏線となり、南岳懷讓の曹溪参問の話を導くのである。

さらに興味ぶかいのは、「頓悟真宗論」の編者とされる、沙門大照居士惠光という人物である。この本の序によると、俗姓は李氏、名は惠光、雍州長安の人で、法名を大照という。はじめ安闍梨に事え、後に会和尚に事えて、皆な己に親しく口決を承け、密に教旨を授かる。精義妙理に至るまで、本に達し源を窮めて有を出で無に入り、用融自在である。そこで、居士は禅思の余暇、この群迷を敷じ、事理の幽門を顕にせんとする。以下、そんな惠光居士と大照の問答で、標題に大乘開心顯性頓悟真宗論、沙門大照居士惠光集釈とするのは、要するに同じ人物の自問自答の形を仮りるのだが、第一問答のところ、大照が吾れ長身して四十有五、入道己来二十有余というのは、何らかもとずくところがありはしないか。

「頓悟真宗論」という本は、弘忍の「修心要論」と淨覺の「楞伽師資記」をふまえつつ、頓悟を強調するのが特色である。のちにいうように、この本の説には、智詵の「般若心經疏」や、馬祖につぐという大珠惠海の「頓悟要門」にも共通するところがある。そうした傾向は、

「頓悟真宗論」の事実上の改編とみられる。「頓悟真宗金剛般若達彼岸法門要訣」に至って徹底する。この本は、候莫陳琰問、智達禪師決、栄主薄本上という撰号をもつ。候莫陳は、珍しい三字姓である。雍州長安の人、俗名は琰、法号を智達という。栄利を顧みず、菩提を志求し、嵩山に在ること廿余年、はじめ安闍梨に事え、後に秀和尚に事えて、皆な親しく口決を承け、密に教旨を受けた。以下、序文の内容は、沙門大照居士惠光の場合に同じい。注目されるのは、神会の代りに神秀が登場することだが、史実的には神秀の登場は説得力を欠く。神秀の入寂は惠安の前にあり、はじめ安闍梨に事え、後に秀和尚に事えたという文章が宙に浮く。してみると、候莫陳琰智達禪師もまた沙門大照居士惠光の変身であり、惠光その人の実在すら問題となる。「頓悟真宗論」は、「達彼岸法門要訣」の出現によって、本意な冤罪をうけたわけだが、この二つの資料は、そうした架空の居士を作者とする問答体禅録の創作によって、北宗禅の思想を豊かにし、神会の攻撃にそなえようとする、動きの事実を確認させることとなる。しかも、それらの源流に安闍梨すなわち会善寺惠安を置こうとすしているのは、すこぶる説得的である。神会に攻撃された神秀よりも、惠安は北宗の源流たるにふさわしい。

「頓悟真宗論」の作者惠光について考えるとき、さらに見逃すことのできぬのは、「禅門経」の序を書いている同名の人物である。かつて、「禅門経」について考えたとき、「頓悟真宗論」の作者との関係に疑問を存したが、今はむしろ別人とみたい。「禅門経」は、ダルマにはじまる中国禅の主張を、仏説の權威を仮りにすることによって強めようとする、北宗系禅門の試みの一つである。「歴代法宝記」には、ダルマがなおインドにあり、中国に來る用意の一つとして、まず仏陀と耶舎という二人の弟子を長安に派し、このくにの事情をさぐらせるが、二弟子は教学の体系化に終始する長安を追われて、廬山の慧遠をたよる。慧遠の助けによって、二人が廬山で訳出するのが「禅門経」であるというのである。「禅門経」そのものについている序文は、この事実を知らないから、序文は「歴代法宝記」以前の作品であり、あたかも、「頓悟真宗論」の出現と同時になる。惠光は、嵩岳普寂の弟子で、はじめその指示によって菩薩戒を誦するが、さらに縁を求めて百山に安居すること三年、遂に竜福寺で法華経を転じ、大通智勝仏の故事に感動して坐禅にはげみ、一切経蔵を開いて「禅門経」を得、忽然得悟する。そこで三万巻を写して一切に普及し、供養せんとするのがこの一本であるという。惠光について知られるのは、

以上にすぎぬ。この人を「頓悟真宗論」に結びつけることはできないであろう。とりわけ、「頓悟真宗論」と「達彼岸法門要決」の関係が明らかになってみると、二人の惠光の名は偶然の一致とみるほかないであろう。ただ、「禪門経」もまた頓悟を説く文献の一つである。同時の人として、特に北宗禅の展開に裨さず人物として、今は共に注意されるといふにとどめる。

嵩山惠安について、見逃せないのは、則天武后が入浴を命じ、美女に給侍させたという伝説である。謂わゆる「水に入って長人を見る」の一句は、この話を総括する今のところ、この話は瀧仰問答を初出とする。『祖堂集』卷十八、仰山の章に次のようにいふのがそれだ。

仰山はさらに瀧山にきく、「和尚の浮漚識は、近ごろはもうおさまりましたか」

瀧山「わしは、そいつがなくなつて、もう五六年にならる」

仰山「そういうことですと、今は和尚の身前、必ずや普超三昧の頂上ですな」

瀧山「まだだよ」

仰山「性地の浮漚さえおさまっているのに、燃灯の身前はどうしてまだなんです」

瀧山「理窟はそうだが、わしはまだ保任する気になれ

ん」

仰山「どこがまだ保任する気になれんですか」

瀧山「おまえ、口解脱してはいかん、おまえも知ってるだろう、安秀二禅師は、則天武后にちょっと試しに水浴させられたとたん、長人有りと判つた。こうなつては、鉄仏も汗をださねばならん。おまえ、しっかり修行することだ、一日中、口密密ではいかん」

瀧山と仰山の話は、浮漚識つまり性の妄念をめぐつて展開される。男性の出家の妄念として、いちばん厄介な東西である。『伝灯録』四の惠安の伝に、則天の勅によつて惠安が入内したときのこととして、次のような問答を伝える。

后はかつて、師の甲子を問うた。

対えて曰く「憶えぬ」

帝「どうして憶えぬ」

師「生死の身は恰も循環のごとくで、循つて起尽がない、憶えて、何にならう。まして心は流注して、中間にとぎれることがない、漚の起滅を見るのは、忘想にすぎぬ。初識より動相の滅する時に至るまで、すべてそれだけのことだ、年月を憶えて何にならう」

この話は、すでに『宋高僧伝』十八にもみえる。

瀧山がこの話をたとえに出すところを見ると、当時、

惠安の入浴事件は、すでに一般に知られていたらしい。惠安にくらべると、神秀はまだまだである。当時、神秀は百歳、惠安は百二十歳を超えている。ついで、雲門文偃もまた垂示代語の一つに、この話をとりあげる。

一日云く、遠ざかれば即ち照す、近ずけば即ち明かず。作摩生か道わん。代つて云う、水に入つて始めて長人を見る。又た云う、更に不要なり。

『祖庭事苑』の注は、次のようである。

水に入りて長人を見る。耀禪師録を按ずるに、唐の武后、嵩山の老安、北宗の神秀を召し、禁中に入れて供養す。澡浴に因み、宮姫を以て給侍せしむ。独り安のみ怡然として它無し。后歎じて曰く、水に入りて始めて長人有ることを知ると。

耀禪師録なるものの伝存は、今のところ明らかでない。雲門がこの句を挙しているところを見ると、すでに惠安入浴の伝説は一般に周知のことであった。武后が惠安と神秀を召したことは、浄覚の「師資記」にみえる。「歴代法宝記」もまたこれを継承する。「曹溪大師伝」以来、これが惠能の入内固辭に関係してくるのは、やはり攀竜附鳳の一つだが、入浴の話も同じような経過をたどつて成立したとみてよい。因みに、『仏祖統紀』三十九に次

の一条がある。

京師ニ女人有リ、自カラ聖菩薩ト称ス、太后(則天武后)召シテ之ヲ見ル、言ウ所、皆ナ驗アリ。時ニ大安禪師至ル、太后延イテ入内セシメ、女ヲシテ之ニ見エシム。大安曰ク、聞クナラク汝善ク心ヲ觀ズト、我が心ハ安クニカ在ル。答エテ曰ク、塔頭ノ相輪鈴中ニ在リ。尋デ復タ之ヲ問ウ。曰ク。兜率天弥勒宮中ニ在リテ法ヲ聽ク。第三ニ之ヲ問ウ、曰ク、非非想天ニ在リト。皆ナ其ノ言ノ如シ。太后忻悦ス。大安乃チ復タ之ヲ問ウ、女答ウルコトヲ知ラズ。安之ヲ斥ケテ曰ク、我心ヲ阿羅漢地ニ置クスラ、汝己ニ知ラズ、若シ菩薩諸仏地ニ至ラバ、何ニ由テカ知ル可キ。女ハ辭屈シテ慚懼シ、變ジテ牝狐ト作り、階ヲ下リテ走ル。

広異記による逸話という。これと同じ話が、「歴代法宝記」の智誥の章にあり、後に別に南陽忠国師と大耳三藏の縁とされるものもある。惠安につぐ破竈墮や、嵩岳の神に授戒する元珪の話など、惠安とその周辺に、神異の話が多いのとあわせて、すこぶる注目に価しよう。

降つて、惠洪の『林間録』上に、次のような惠安の言葉を伝える。

老安国師、言有リ、曰ク、金剛經ニ云ウ、応無所住而生其心ト。無所住トハ、色ニ住セズ、声ニ住セズ、迷

ニ住セズ、悟ニ住セズ、体ニ住セズ、用ニ住セズ。而  
生其心トハ、一切法ニ即シテ一心ヲ顯ワス、若シ善ニ  
住シテ心ヲ生ズレバ、即チ善現シ、若シ惡ニ住シテ心  
ヲ生ズレバ、即チ惡現シテ、本心ハ即チ隱没ス。若シ  
住スル所無ケレバ、十方世界唯ダ是レ一心ナルノミ、  
ト。信ニ知ンヌ、曹溪大師云ク、風幡動セズ、是レ心  
動クナリト。修山主、偈有リ曰ク、風動イテ心樹ヲ揺  
ガス、雲生ジテ性塵ヲ起ス、若シ今日ノ事明カナレバ、  
本来人ヲ暗却ス。

『宗鏡録』九十八に、右の風幡不動是心動までを、安  
国和尚の言葉とする。惠洪は『宗鏡録』のことを知らず  
に引いたのか、あるいは誤って惠安の言葉としたのか、  
いずれとも決することはできないが、資料としては『宗  
鏡録』を先としなければならぬ。のちにいうように『宗  
鏡録』の引用には、かなり故意の転訛があつて、必ずし  
も信頼できないが、安国和尚は、牛頭宗の五祖智威につ  
ぐ玄挺で、『伝灯録』四に、宣州安国寺玄挺とされる人  
だ。牛頭の六祖とよばれる惠忠や玄素と同門である。あ  
る檀越が「和尚は南宗か北宗か」と問うと、「我は南宗  
北宗に非ず、心を宗と為す」と答えたという。『宗鏡録』  
は、この問答を右の文章につづいて掲げ、更に看経と識

心見性の問答に及ぶ。

惠安が曹溪大師の風幡問答のことを知っていて不都合  
はないが、その引用は多少早すぎるようである。又、修  
山主の偈は、もちろん惠洪が加えたものである。してみ  
ると、惠安の言葉も、今のところは信用し難い。ただし、  
ここに引かれる、「金剛經」の句は、もともと神会によ  
るところで、「南陽和上壇語」、「南宗定是非論」など  
に引用され、独自のコメントをもつ。謂わゆる「無住体  
上に自から真知あり、無念体上に自から本知有り」とす  
る経証である。石井本「神会録」の末尾に添える六代の  
伝記では、初祖達磨以来、代々この経を伝授して、直に  
成仏を了せしめたともいう。「一切法ニ即シテ一心ヲ顯  
ワス」と説いて、本知を言わず、真智とせぬのは、なお  
いまだしの感があるけれども、この句は弘忍の「修心要  
論」に説く一心を継承している。惠安のものとしても、  
通用するのであり、惠安は安国師とよばれるから、安国  
和尚とみられたとも考えられる。当時、南北、牛頭とも  
に、同じ「金剛經」の句をとりあげたことが考えられる。  
たとえば、「頓悟真宗金剛般若達彼岸法門要決」に、こ  
の句について、次のようにいうところがある。

応無所住而生其心とは、応トハ当ナリ、生トハ看ナリ、  
当ニ無所ノ処ヲ看ル、即チ是レ而生其心中ナリ。

問ウテ曰ク、当ニ無所ノ処ヲ看ル、何ノ意義カ有ル。  
 師曰ク、一切諸仏ハ皆ナ無所ノ処従リ道ヲ得、亦タ是  
 レ諸菩薩ガ法身ヲ修スル処、亦タ是レ汝ガ真如法性ノ  
 住処ナリ、汝ヲシテ看セシムル時、如ヲ見ルヲ得シム。  
 問ウテ曰ク、看ル時、若為ガ看ル。師曰ク、直ニ当ニ  
 無所ノ処ヲ看ル。

問ウテ曰ク、無処ハ何処ニカ在ル、師曰ク、一切、心ハ  
 無ナリ、即チ是レ無所ノ処ナリ。問ウテ曰ク、一切、  
 心無所ノ時、可ニ是レ空ニ著セザルカ。師曰ク、看レ  
 バ即チ空ニ著セズ、看ズンバ即チ空ニ著ス。

問ウテ曰ク、看ル時ハ是レ著ナラズヤ。師曰ク、有所  
 ヲ看レバ即チ有ニ著ス、無所ヲ看レバ即チ有ニ著セズ。  
 問ウテ曰ク、無所ヲ看ル、可ニ無所ニ著セザルヤ。師  
 曰ク、無無所心ヲシテ、無無所ノ処ヲ看セシムルヲ、  
 無為法ト名ヅク、無所ニ著セズ。有無所ノ心ヲシテ有  
 無所ノ処ヲ看セシムルヲ、有為法ト名ヅク、即チ無所  
 ニ著ス。

この問答は、直ちに惠安のものではないが、ここには  
 南北二宗の外にある惠安を継承することで、金剛般若に  
 よる神会に攀竜附鳳する一派の動きが、明らかに看取さ  
 れる。

そんな惠安の遺響は、さらに馬祖以後にうけつがれる。

たとえば、『伝灯録』六、および『四家語録』の馬祖  
 録に、次のような問答がある。

問ウ、如何ナルカ是レ西来意。祖曰ク、即今、是レ甚  
 麼ノ意ゾ。

問ウ、如何ナルカ是レ西来意。祖便チ打テ曰ク、我レ  
 若シ汝ヲ打タズンバ、諸方ハ我ヲ笑ワシ。

記録者は、坦然と惠安の問答を意識していよう。馬祖  
 が惠安のそれによるとは言えぬまでも、西来意の問答が  
 馬祖の時代に一般化することは確かである。馬祖録には、  
 右の問答のみならず、西堂智蔵と百丈懷海の二人の答え  
 を、馬祖が蔵頭白・海頭黒と評する、有名な四句を離れ  
 百非を絶して、西来意に答えよという話があり、はじめ  
 講僧であった汾州無業の来参も、西来密伝の心印につい  
 ての質問にかかわる。その他、泐潭法会、洪州水老のご  
 ときも、馬祖に西来意を問うて開悟する。

『伝灯録』十四の石頭の章に、ある人が西来意を問う  
 と、石頭が露柱に問取せよと答える一段については、す  
 でに前に考えた。これも、馬祖にはじまる新しい問答の  
 型とみてよい。惠安は、そんな馬祖以後の禅の源流とさ  
 れるのである。

ましてや、馬祖の師とされる懷讓は、元来は惠安の下  
 で大悟している。そのことを、次に考えてみよう。

## 問題の所在 その四

古本「六祖壇經」に、南岳懷讓と青原行思の伝がないことは、周知の事実である。神会の時代が比較的短期に終わったように、「六祖壇經」の時代も早く終る。先にいうように、敦煌本「六祖壇經」の出現は、「歴代法宝記」や「曹溪大師伝」よりおくれる。「曹溪大師伝」は、建中二年以後のものである。「宝林伝」の成立は、貞元十六年のこととされる。敦煌本「六祖壇經」は、建中より貞元中期にかけての出現とみられる。「宝林伝」の出現は、「六祖壇經」に南岳懷讓の伝がないことをその動機とする。青原—石頭の系列についても、事情は同じである。南岳と青原を六祖恵能の正嫡とするために、「宝林伝」は書かれた。これを更に推進するのが『祖堂集』であり、『伝灯録』である。

『祖堂集』二十巻は、はじめの二巻を過去七仏より西天第一祖摩訶迦葉以下二十八代、および東土六祖の三十三祖の章に当てる。ついで、第三巻の前半を牛頭宗の六祖とその弟子たち、後半を北宗と恵能の諸弟子、第四巻より十三巻までを青原下、第十四巻より二十巻までを南岳下に分つ。注目すべきは、第三巻のうち、牛頭宗の章

の終りに已上空宗と注することである。次にいう懶瓚、老安、騰騰、破籠墮の四人を已上北宗とするのにあわせて、それらはいずれも、宗密が『禪源諸詮集都序』で、三教三宗の配当を説くのによっている。空宗は、宗密のいう泯絶無寄宗である。牛頭法融の章に、「絶観論」の長い引用があることと、その意味については、すでに別稿の「絶観論とその周辺」(東方学報第五二号)で考えた。

『祖堂集』三と『伝灯録』四は、互いに対比される。いずれも、宗密によっているためだ。すべてが、四祖と五祖下の傍系の伝である。牛頭宗をはじめにおくのは、曾ては「宝林伝」の出現に前後して、これがもっとも新しい動きであったためだろう。牛頭宗は、洪州宗とともに、つねに神会の南宗を脅かす力をもっていた。事情は、北宗についても同じである。北宗は、単に昔日の北宗にとどまらぬ。つねに南宗や牛頭宗を批判し、その説を加味することで自から強化される。謂わゆるラサの宗論で、北宗の弟子マカエンが堂々の論陣をはるのは、そんな中国禪の頓門を代表してのことだ。さらに、『伝灯録』四の末尾に、無住の章がある。いうまでもなく、「歴代法宝記」に伝える資州智説下の一派を総括する意味をもつ。重要なことは、馬祖がかつて南岳に参ずるに先だつて、智説下の処寂に学んでいることである。広い意味で、宗

密はこれを北宗の一派とみてゐる。宗密一代の仕事が、この一派との対決であったことは、これもすでに前稿に考えた。今は、あらためて馬祖との関係に注意したいのである。『祖堂集』、『宗鏡録』、『伝灯録』の組織に、宗密の影響の大きいことは、眼をみはらしめるものがある。『祖堂集』三は、老安とその弟子たちを北宗とよぶ。宗密の場合には、弘忍の十大弟子のうち、惠能以外をすべてこの名で一括する意であった。今は、老安を北宗の第一におく点に注意したいのだ。南岳懷讓が、かつてその下に参じたという、この巻さいごの懷讓伝の記事に対応する配慮である。南岳下の展開は、この話を発端とする」とみられる。『祖堂集』三は、六祖惠能の諸弟子の筆頭を靖居、その最後を懷讓とする。この配列は、吟味に価する。靖居の章の中心をなすのは、神会との問答である。懷讓の場合は坦然との縁であり、この人を介して老安に参じ、さらに曹溪に赴くのである。神会を除いて、『祖堂集』が惠能の弟子とする人々は、敦煌本「壇経」に一人もその名をあらわさぬ。敦煌本「六祖壇経」に、その名の見えぬ弟子たちの伝を立てるために、『祖堂集』は編まれたといつてよい。明らかに、批判的継承である。さらに注目すべきは、巻四より巻十三に至る青原下の伝について、石頭の伝のある巻四を除いて、巻五より以

下すべての巻号の下に、石頭下第何代法孫と注記することだ。巻十三以下巻二十に至る南岳系についても、問題は同じである。『伝灯録』以後の灯史は、これを南岳下、青原下とよぶ。『古尊宿語録』のごときは、大鑑下とよんで、世代をそろえる。今、『祖堂集』に痕跡をのこす石頭下、江西下の称は、惠能以後の禅の歴史的發展を考える、確かな鍵を含むといつてよい。唐と五代を通して、人々は六祖以後の禅宗をこの名でよんだにちがいない。おそらくは、「宝林伝」以後、この称呼が定着する。青原・南岳といつても、実際は、馬祖、石頭である。

『伝灯録』六の馬祖の章にある、次の注記は注目に価しよう。

讓ト一トハ、猶オ思ト遷トノゴトシ。同源ニシテ派ヲ異ニスルノミ。故ニ禅法ノ盛ナル、二師ヨリ始マル。劉軻云ク、江西ハ大寂ヲ主トス、湖南ハ石頭ヲ主トス。往来懂懂トシテ、二大士ニ見エザルヲ無知ト為ス。西天般若多羅、達磨ヲ記シテ云ク、震旦ハ闊シト雖モ別路無シ、要ラズ姪孫ノ脚下ヲ仮リテ行クベシ。金雞解ク一類ノ米ヲ銜ンデ、十方ノ羅漢僧ニ供養スト。又タ六祖能和尚、讓ニ謂イテ曰ク、向後ノ仏法ハ、汝ガ辺ヨリ去ツテ馬駒ヲ出ダシ、天下人ヲ踢殺セント。厥ノ後、江西ノ法嗣、天下ニ布ク、時ニ馬祖ト号ス。

般若多羅のいう姪孫の論理は、すでに前稿に書いた。劉軻の碑というのは、『宋高僧伝』九の石頭希遷の伝によると、希遷が貞元六年庚午歳十二月二十五日に、九十一歳で順化してより三十載の後、希遷の弟子道詮が国子博士劉軻にたのんで書かせた石頭の塔銘を指す。おおよそ、長慶初年のことである。馬祖の門人惟暉が師翁のために、張正甫に囑して碑文を選せしめるは、元和年代である。劉軻の碑文は、不幸にして会昌の破仏で毀されたらしい。常侍帰登が懷讓のために撰文するのも元和中のことというが、これも今は伝えぬ。懷讓に大慧禪師と諡されるのは、第十三代敬宗の宝曆中であり、行思に無際大師の諡号があるのは、第十八代僖宗のときである。柳宗元らが、大鑑禪師の碑を書くのは、元和十一年（八一六）のことである。当時、曹溪をつぐ弟子のあいだに、しきりに新しい法系の意識が勃興してくる。行思が希遷の来参を許して、衆角は多しと雖も、一隣にて足れりと評した話や、更に進んで希遷がすでに直接に曹溪に参じた弟子で、曹溪の遺言によって尋思し去ったとされること、さらに馬祖が衡岳伝法院で毎日坐禅しているのを、懷讓がみとめて付法するとき、入室の弟子六人のうち、その心を得たのが馬祖一人であったというのは、いづれも馬祖や希遷の側から考えられた話である。とりわけ、

『伝灯録』六の目録に、南岳懷讓の第一世九人のうち、一人見録とするのは、はじめから嗣法の弟子は馬祖一人とする発想である。そこに名をあげる南岳常浩、智達、坦然、潮州神照、揚州大明寺巖峻、新羅国本如、玄晟、東霧山法空の八人は、はじめの五人がいずれも懷讓の眉、耳、鼻、舌を得たとされながら、馬祖が心を得ているのに及ばぬという含みをもつ。達摩が四人の弟子を印可して、それぞれ皮肉骨髄を分つのに似ている。しかも五人は必ずしも懷讓の弟子ではない。すくなくとも、坦然は懷讓の友人であって弟子ではない。智達は、「頓悟真宗達彼岸法門要決」の候莫陳琰のことである。同名異人など、考えられない。南岳常浩、潮州神照、揚州大明寺巖峻、新羅国本如は、いづれも実在の人物の転化である。神照は律師で、やがてその下に百丈と薬山が出家受具する。『宋高僧伝』は、道一以外に道峻の名をあげるにとどまる。『伝灯録』に記す入室の弟子の名は、当初より、一つの意図をもっていたのである。衆角は多しと雖も、一隣にて足りる。もともと、馬祖という珍しい呼び名は、その二世、三世の弟子たちにはじまる。祖は尊称であり、初祖達摩、六祖惠能という祖字をうける。七祖の名を争うのも、このためである。宗密は洪州とよび、江西の馬とよんで、馬祖とはよばぬ。曹溪の一隣は、石

頭を生んではじめてその使命を全うする。この場合も、隣は祖字を含むとみてよい。

馬祖と懷讓の出会い、馬祖が坐禅していたことが縁となる。懷讓は、馬祖の坐禅を批判する。磚を磨くのは、譬えにすぎない。道元が正法眼藏仏性や坐禅箴で展開する撃節は、本来の問答の意味と次元を異にする。懷讓の坐禅批判は、神会の北宗批判をふまえるとみられる。石頭と薬山とのあいだにも、坐禅の問答があつて、これも道元の撃節をうける。当時、坐禅の問題は何よりも北宗を前提する、歴史のそれであつたことを見落してはなるまい。牛車をやるのに、車を打つか牛を打つかという譬えは、巧妙にこのことを示唆する。

宗密の「円覚経大疏鈔」三之下に、洪州宗の由来をのべて、次のようにいうところがある。

其ノ先ハ六祖下ヨリ分出ス、南岳観音台讓和上ト謂ウハ、是レ六祖ノ弟子ニシテ、本ヨリ開法セズ、但ダ居山修道ス。

ここで、懷讓が開法しなかつたと言うのは、大いに注目してよい。開法とは、出世のことであり、弟子をとり、大衆に説法することである。それがのちに儀式化されて、上堂とか示衆となる。嵩山禅教の祖とされる少林寺の法如も、当初は開法しなかつた。「行状」や「伝法宝記」

に明記されるように、四海標領の僧衆が少林精舎に集まつて、法如に禅法を開くことを請う。惠端禅師その他の都城の名徳も、累りに開法をうている。法如は、謙退三讓すること久しくして、遂に之を許す。当時、すでに開法が禅の相承の条件となつていたことが判る。懷讓が開法しなかつたというのは、次にその法をつぐ馬祖が、広く一般道俗に開法することの伏線で、洪州宗が馬祖によつて起る理由ともなる。想起されるのは、曾て『統高僧伝』の法冲伝で、楞伽師の伝統をのべるところに、楞伽経の注疏を書いた人々と別に、不出文記の系列をあげることである。「口に玄理を説いて文記を出さず」とは、惠可の同学育師の系列である。かれらは達摩の道を受けても、心に行ずるのみで、口に未だ曾て説くことがなかつた。可禅師の後、祭、惠、盛、那、端、長藏、真、玉などの人々がこの系統にいる。初期の楞伽宗は、やはり開法せぬ人々を特色とした。当時、開法は注疏をつくること、文記を出すことである。

一方、「楞伽師資記」によると、その第一宋朝求那跋陀羅三蔵は、元嘉中に船で広州につくが、太祖に迎えられて丹陽郡で楞伽経を訳出し、王公道俗が禅訓を開くことを請う。跋陀は宋言をよくせぬのを愧じるが、その夜神人が劍で首をとりかえるのを夢みる。そこで、すぐに

禪訓を開いたというのである。求那跋陀羅が夢の中で首をとりかえる話は、すでに「華嚴経伝記」にあつて、これが華嚴経訳出の前提とされるが、王公道俗のために禪訓を開く話は、「楞伽師資記」の創作である。それは、当時の長安・洛陽の空気を反影しているといえる。

開法と教化は、中国仏教の柱である。教化は、王法を助けるのであり、開法もまたブッダの出世になぞらえられる。文記と注疏は、その方法である。山居修道して開法せぬ人々も、養道息心によって教化の一翼を担う。中国禪宗の発生と展開は、今いちどこの視点より洗い直されてよいであろう。教禪一致というのも、そんな開法と不開法の葛藤を含むこと、いうまでもあるまい。後に契嵩が『輔教編』を編して、仏教の開法について弁明するのは、唐代の禅者の大勢が、不開法にあつたことを反映するとみられる。

『伝灯録』十五の徳山宣鑑の章に、左記がある。

雪峰問ウ、従上ノ宗風、何ノ法ヲ以テ人ニ示ス。師曰ク、我ガ宗ニ語句無シ、実ニ一法ノ人ニ与ウル無シ。巖頭之ヲ聞イテ曰ク、徳山老人ハ、一条ノ脊梁骨、鉄ヨリモ硬ウシテ拗ルモ折レズ。然モ此ノ如クナリト雖モ、唱教門中ニハ猶オ此子ニ較レリ。

巖頭は、徳山が雪峰に冷いのを批判する。唱教門中と

は、為人の立場をいう。禅僧としては、まことに申し分がない、はつきりすじが通っている、人に妥協せぬところはよいが、教育者として、人の師としては、もう一步というところ、何かが足りないというのである。唱教門は、出世示衆を前提し、出世は言教を前提する。百丈が禅門を独行し、法堂を中心としたのは、このためである。『伝灯録』は右の一段のあとに、双行の注の形で、雪峰下の保福と招慶の評唱を附する。

保福拈ジテ招慶ニ問ウ、只ダ巖頭ノ出世ノ如キ、何ノ言教有リテカ徳山ニ過ギテ、便チ恁麼ニ道ウヤ。慶云ク、汝見ズヤ、巖頭ノ道ウコトヲ、人ノ射ヲ学ブガ如ク、久久ニシテ方メテ中ルト。福云ク、中ル時ハ如何。慶云ク、展闍梨ヨ、痛痒ヲ識ラザルコト莫カレ。福云ク、和尚ハ今日、唯ダ拳話スルノミニ非ズ。慶云ク、展闍梨ヨ、是レ什麼ノ心行ゾ。明招云ク、大小ノ招慶、錯ッテ名言ヲ丁ス。

さいごに登場する明招は、巖頭の三世に当る明招徳謙で、独眼竜とよばれる人。ここには、雪峰門下の弟子たちの、賑かな学習ぶりが、想像される。やがて、保福の三世が、『祖堂集』を編する事情も納得できる。雪峰は、徹底して為人の人、唱教門の建立に生涯をささげる。唱教の人としては、巖頭は猶お一步といわねばなるまい。

巖頭は出世せず、晩年は渡船の人となる。そんな巖頭が、師の徳山を批判するのである。この話から、わたくしたちは馬祖にはじまる禅宗の含みもつ、さまざまの課題を引き出すことができる。有名な南泉の一線道の説の如き、糸一すじのちがいは、やはりそんな為人の言葉の姿勢に存したといえよう。一線道の道は、もとより「すじ」の意であるが、道得とか、言道、説道の道に通じて、問答の語気にかかわっていよう。

わが道元は、みずから入宋伝法沙門と名のる。「普勸坐禅儀」にも、「弁道話」にもそれがみえる。はじめて中国より正法を伝えたものの使命感が、この句には溢れでているようにおもわれる。伝法を使命とする思想は、おそらくは、達摩の伝法偈による。「我れ此の国に來りてより、法を伝えて迷情を救う」というのは、そんな中国仏教の特色を示す。教禪一致は、中国的教化の使命感を軸として成り立つ。もともと、伝法偈は伝衣の發展である。『伝灯録』五の青原行思の章に、惠能が行思を印可するところがある。

一日、祖ハ師ニ謂イテ曰ク、従上ハ衣法双ビ行ジテ、師資遞イニ授ク、衣ハ以テ信ヲ表ワシ、法ハ乃チ心ヲ印ス。吾レ今、人ヲ得タリ、何ゾ不信ヲ患エン、吾ハ

衣ヲ受ケテ以来、此ノ多難ニ遭ウ。況ンヤ後代ハ争競必ズ多カラン、衣ハ即チ山門ニ留メ鎮メヨ。汝ハ当ニ化ヲ一方ニ分チ、断絶セシムルコト無カルベシ。

衣法の説は、神会にはじまり、「歴代法宝記」と「曹溪大師伝」に至って極まる。山門に留め鎮めるのは、その結論である。今、問題は惠能が青原に、化を一方に分つことを命ずる意味についてである。一方の句は、遠く「楞伽師資記」に引く弘忍の遺囑にもとづく。化を分つという化は、先にいう教化である。しかし、化を分つ相手はいったい誰か。『伝灯録』のよるところが、古い資料であることを信ずるならば、ここにもまた姪孫の論理がうかがわれる。おそらくは、相手は懷讓にあらずして神会である。さらに、『伝灯録』五の南岳懷讓伝の末尾に、懷讓が一僧を江西にやって、馬祖の開法の示衆を探らせると、「胡乱ニシテヨリ三十年、曾テ塩醬ヲ欠カズ」というところがある。これも、新しい姪孫のコメントとみられる。伝法偈を与える、昔日のものものしい印可の場面と異る、新しい発想といつてよい。いずれも、教化が条件となっているのを、見落してはならぬであろう。西堂、百丈等の入門は、あたかもこの塩醬を欠かぬ時のことだ。新しい灯史の系譜の秘密が、ここにある。周知のように、石頭の「参同契」に、南北の祖を批判

する句がある。竺土大憍心、東西密に相付するのであり、人根に利鈍あるのみ、道に南北の祖は無い。というのに注意してよい。この人に、別に「草庵歌」があつて、山居修道の心境を歌うのも注目されよう。「参同契」もまた山居修道の賛歌である。後に『祖堂集』に伝える、臨済の開悟を導く大愚は、群居ヲ好マズ独リ山中ニ庵居する人であつた。いずれも、開法とは別の思考である。

先にいうように、和尚は「南宗か北宗か」と問われて、牛頭下の安国玄挺は「吾は心を宗とす」と答えている。

『伝灯録』九に収める、章敬懷暉につぐ京兆大薦福寺の弘弁のごとき、南北の問題を論じてさらに余蘊なしである。頓漸は聞道発悟の差で、禪の真理とは別である。さらに「南泉語要」によると、六祖はつねに、「我れ仏法を会せず、只だ道を修す」と語つたとし、黄梅五百の高僧のうち、独りその法を得たのはこの句によるとする。開法も伝法も、仏法を前提する。仏法を会せずとは、開法のみならず、伝法すら拒否するものだ。ここでは、法系意識そのものが洗い直される。

宗密には、なお正傍の意識が強烈である。馬祖以後の人々は、曹溪下何世というのみで、およそ正傍を論ずることは少ない。馬祖下と石頭下は平行するのである。やがて、武宗の破仏を期として、広く五家の成立を導く所

以である。五家は、一例にすぎぬ。正に百家争鳴であり、ひとしく曹溪をうけ、如来の正法眼蔵を伝えて、しかも教禪一致とも言わぬわけだ。

以上によつて、馬祖にはじまる新しい動運の、歴史的画期性について考えたつもりである。曹溪の三世というのは、いずれも後代の整理である。馬祖は、謂わゆる南宗に属しない。『祖堂集』が、江西下・石頭下という古い称呼をのこすのは、何よりもそのことを明証する。

曹溪を祖とする、唐中期のそんな新しい動きについて、さらに別の視点より考えよう。

石頭に比べると、馬祖の方が先である。石頭伝のさわりは、神会との対決にとどまる。馬祖は、当初より神会を超えている。画期的な新しさは、馬祖にはじまるといってよい。もっとも興味ぶかいは、大珠の『頓悟要門』である。かつて書いたように、馬祖禪の画期的証拠の一つに、おびただし語録生産の事実がある（馬祖禪の諸問題、印度学仏教学研究十七の一）。大珠慧海は、新しい旗手となる。しかし、その本をよく調べてみると、北宗や南宗に共通する資料や発想の多いのが眼に付く。第一、開巻劈頭に帰敬偈がある。それは、「伝法宝紀」や「楞伽師資記」の形式に似ている。もとより、弟子が編する語録にあらず、自から執筆した著述ゆえのことで

あるが、末尾の文も、すこぶる「修心要論」に似る。さらに、本書の頓悟の主張は、「頓悟真宗論」や、「頓悟真宗達彼岸法門要決」、「頓悟大乘正理決」以来のものである。南頓北漸のことは、いうまでもあるまい。もともと、「頓悟要門」は、明代に再編されるまで、テキストの確かな伝承を欠く。わが金沢文庫に伝える写本は、宋刊本の遺響をのこす孤本で、巻首に序があり、明本の素性を知るのに役立つ。古いダルマ三論や「伝心法要」など、唐の禅籍を多く伝える金沢文庫に、この本があることは注意してよい。

じじつ、この本の巻首に近い問答で、「禅門経」が三度も引かれるのをはじめ、「大通方広経」の五種法身説は、敦煌資料によってはじめてその正体を知られるほか、同じく敦煌資料によって知られる北宗の文献に共通するものが多く、いづれも前代になじみふかいものである。たとえば、近時、新羅均如の著作より抽出された神秀の「妙理円成観」に共通するとみられる二性空の説など、すこぶる注目に価する。法句経や肇論、維摩、楞伽、遺教、仏名、涅槃、金剛、思益などの諸経の引用も、すでに慣用のものが多い。「迷ウ時ハ人法ヲ逐ウ、悟ル時ハ法人ヲ逐ウ」という「二入四行論」の句はその一つであり、「八識ヲ転ジテ四智ヲ成ジ、四智ヲ束シテ三身ヲ成

ズ」という、「大乘莊嚴論」の句のごときも、すでに「頓悟真宗論」や、資州智詵の「般若心経疏」にその先例がある。又、無住を体とし無念を宗とする発想は、神会や『壇経』の継承であること、いうまでもない。一切善悪、都莫思量の句の由来は、もっとも明白である。伝統的なテーマが多いためとはいえ、「頓悟要門」の主張は、馬祖以後の新しい運動よりも、馬祖以前の課題に終始している。どちらかといえば、後期北宗禅を集大成するところに、「頓悟要門」の特色がある。

いったい、「頓悟要門」の編者慧海は、馬祖道一の筆頭弟子とされながら、その詳伝は全く不明である。権徳輿が馬祖のために編する「石門道一禪師碑銘」に、馬祖の臨終に侍する十大弟子のうちに、慧海を第一にあげるのが唯一の資料である。『祖堂集』も『伝灯録』も、この本の著者としての伝記以外のことを伝えぬ。かつて論じたように、今日「頓悟要門」の下巻とされる慧海の対話のうちに、西天列祖の伝法偈の一つが見えるのは、もっとも注目に価する（初期禅宗史書の研究三六五ページ）。西天列祖の伝法偈は、「宝林伝」の創作である。宝林伝は、貞元十七年（八〇一）に成立したとされる。慧海の歿年は不明であるが、「宝林伝」の引用はあまりにも早きにすぎず。両者の順序を逆転して考える必要が

あるかも知れない。逆転が可能となると、「頓悟要門」が馬祖以前の古い主題を含むことの意味は、比較的理解しやすい。

たとえば、『伝灯録』二十八に収める、次の一段がそれである。

僧問ウ、言語ハ是レ心ナルカ。師曰ク、言語ハ是レ縁ニシテ、是レ心ニアラズ。曰ク、縁ヲ離レテ何者カ是レ心ナル。師曰ク、言語ヲ離レテ心無シ。曰ク、言語ヲ離レテ既ニ心無シ、若為ガ是レ心ナル。師曰ク、心ハ形相無シ、言語ヲ離ルルニ非ズ、言語ヲ離レザルニ非ズ、心ハ常ニ湛然トシテ、応用自在ナリ。祖師云ク、若シ心ノ心ニ非ザルヲ了スレバ、始メテ心ノ法ヲ解クスト。

祖師は、西天第六祖弥遮迦尊者を指す。一段の問答のねらいは、言語と心のかかりにある。心は言葉と縁として働くので、その逆でないことを明らかにするのであり、祖師の言葉もまたその証拠とされる。しかし、慧海の説明はすこぶる分析的であって、馬祖が端的に言語動用を心とするのと異なる。馬祖における言語肯定の意味については、すでに前稿に考えたごとくである。言下に相手を大悟させる言葉は、確かにすでに道である。ところが、大珠はそんな馬祖の言語肯定のもつ危険性をみてい

る。馬祖は、門下にこの人を得ることで、その教学的基盤を強めたといえるが、その新しさはむしろ後退する。古きを総括して、馬祖の新しさを証したとみるべきか。

権徳興は、この人の名を十大弟子の第一に掲げることによって、馬祖の偉大さを証しようとしたのだが、じつさいは逆の効果を来すことになっていないか。すくなくとも、馬祖にはじまる新しい運動の特色は、もはや頓悟というところにはなかった。

降って、延寿の『宗鏡録』に、『頓悟要門』の異文を幾つか収める。延寿は、宗密の教禪一致説を集大成する。『宗鏡録』百巻は、早く失われた『禪源諸詮集』の再現である。恵洪の『林間録』にいうように、大いに経論六十部を集め、西天此土賢聖の言三百家を集めて、唯心の旨を証成し、書一百巻としたものである。本書に、慧海の『頓悟要門』を引くのは当然であろうが、馬祖の弟子としては、やはり異例の一人となる。

たとえば、大恵の「普説」に左記がある。

忠国師、大珠和尚ノ説法ノ如キ、諸方ニ大イニ疑イ有リ、其レ挖泥帶水シテ、徑截ニ義理禪ヲ説カズト。願ワクハ和尚、真偽ヲ疏決シ、大衆ノ疑惑ヲ解ケ……而今諸方ニ数種ノ邪禪有り、大法若シ明ラカナラバ、只ダ這ノ邪禪、便チ是レ自己受用ノ家具ナリ。撃石火

閃電光、一棒一喝底ヲ好ンデ、定ンデ説心説性ヲ愛セザル者ハ、只ダ機鋒ノ俊快ヲ愛シテ、之ヲ大機大用ト謂ウ。説心説性底ヲ好ンデ、定ンデ撃石火閃電光、一棒一喝ヲ愛セザル者ハ、只ダ絲來線去ヲ愛シテ、之ヲ綿密密ト謂イ、亦タ之ヲ脚跟下ノ事ト謂ウ。殊ニ知ラズ、正ニ是レ箇ノ没用処ニシテ、泥団ヲ弄スル底ノ漢ナルコトヲ。他ノ前輩ノ大法明カナル底ノ尊宿ノ用処ヲ看ルニ、転轉地ナリ。南陽忠国師、大珠和尚ノ如キ是レナリ、唯ダ楊文公ノ具眼ナル、伝灯録ヲ修スル時、忠国師、大珠和尚ヲ馬祖下尊宿ノ右ニ列在シ、広語ノ所有ノ言句ヲ尽ク其中ニ入ル云々。

楊文公が、忠国師を馬祖下に入れたというのは、もとより大慧の思いちがいであるが、『宗鏡録』の編者が、大珠の家風に異質なものをみていたことは確かだろう。

いったい、馬祖を以て、禅の歴史を上下に二分する発想は、円悟にはじまる。大恵その人に与える有名な「臨済正宗記」に、次のようにいうのがそれである。

臨済正宗、馬師、黄檗より大機を聞き大用を発し、籠羅を脱し、窠臼を出づ。虎驟せ龍馳り、星飛び電激して、卷舒擒縱、皆な本分に拠る。

円悟は、臨済正宗の根拠を馬祖に求める。謂わゆる、四世の伝統が前提されるのは当然である。『臨済録』に、

臨済みずから自己の仏法の上るところを示して、麻谷、丹霞、馬祖、廬山、石鞏の名をあげる理由も明らかだ。円悟は、別に虎丘隆首座に与える法語で、「迦葉より二十八世、機関を示すこと少く、多く理致を顯すと雖も、付授の際に至っては、直面提持せずと云うこと靡し」といい、「曹谿の大鑑に逮んで、詳かに説通宗通を示す、歴涉既に久しうして、正眼を具する大解脱の宗匠、格を変じ塗を通じ、久しく名相に滞するものをして、理性言説に墮せざらしめ、活卓卓地に、脱灑自由の妙機を放出して、遂に棒を行じ喝を行じ、言を以て言を遣り、機を以て機を攻め、用を以て用を破することを見る、所以に流传すること七百余年にして、枝分れ派列って、各家風を擅しいままにし、浩浩轟轟として紀極を知ること莫し」といつている。又、「馬祖、百丈以前は多く理教を示し、機関を示すこと少し、馬祖、百丈以来、機関多く理致少し」とは、わが夢窓疎石の『西山夜話』に引く古人の言葉である。今のところ、その出所を知らないが、石にいう円悟の法話と関係があることは確かである。馬祖を境に、禅宗史が一変するという発想は、宋代以後、長く人々の承認するところとなる。わが忽滑谷快天の「禅学思想史」が、歴史を大別して、準備時代、純禅の代、禅機の代、禅道熟爛の代、禅道衰の代とするのは、そ

の後半の見方を除いて、決して理由なしとせぬ。純禪と禪機の世は、馬祖を以て前後を分つのである。

『祖堂集』一の大迦葉の章に、次のような一段がある。仏の一代時致を伝える阿難と、正法眼蔵を伝える迦葉を區別する、当時の特別の関心をものがたつて興味ぶかい。阿闍世王懺悔經に、三種の阿難がある。一つは阿難陀で、此には慶喜と云う。声聞の法蔵を持して、上の二乗に於ては随力随分である。二つは阿難陀跋羅で、此には慶喜賢と云う。中乗の法蔵を持して、上の大乘に於ては、随力随分であるが、下の小乗に於ては与に兼ね持することを容す。三つは阿難陀婆伽羅と名づける。此には慶喜海と云う。菩薩の大乘法蔵を持して、下の二乗に於ては与に兼ね持することを容す。

三種阿難の説は、すでに先例がある。吉蔵の『勝鬘宝窟』上本に、闍王懺悔經を引くのがそれである。宗密の『円覚經大疏鈔』四之上にも、天台淨名經疏を引いて、三種阿難の根拠とする。中国で大乘仏教の哲学化がすすむに随つて、阿難が結集した經典に、大乘が含まれるかどうかが問題となつて、阿難を三人とするのである。

じつは、天台の「法華文句」に四種阿難の説があつて、『祖堂集』はこの方に根拠を移す。すなわち、次のように言うのがそれである。

又た台教の中に四つの阿難がある。何等を四と為すか。一者は慶喜阿難で、蔵教を結集する。二者は賢阿難で、通教を結集する。三者は典蔵阿難で、別教を結集する。四者は海阿難で、円教を結集する。

天台は正法念經によつて三種阿難ありとし、別に阿含經に典蔵阿難ありというのによつて、四人を列べたまでで、明らかに四阿難を説くわけではないが、八教の蔵通別円に配して、四人の阿難を考えたことは明らかである。いづれも、教法の伝持者としての阿難である。『祖堂集』の特色は、そうした伝教の阿難に対し、伝禪の阿難の存在を主張するところにある。

其の本を論ずると、唯一の金竜尊仏であるが、其の迹を語ると、四阿難に分れる。弟子という言葉は、梵語を阿難、此に無染と翻ずる。阿とは無であり、難とは染である。そんな無染について、二つに分けて論ずることもある。一つは、煩惱を断除するのを名づけて無染とし、二つは、修証を出離するのを名づけて無染とする。煩惱を断除する無染は、これを伝教阿難と名づける、修証を出離する無染は、これを伝禪阿難と名づける。

かなり、強引である。『祖堂集』の主張は、修証を出離する無染の根拠を、強いて阿難の結集に求めるにあつた。それが、馬祖には、じまる新しい禪宗を經典によつて

根拠づけようという、無理より来ていることはいうまでもない。有名な次の問答は、そんな無理を剋伏する努力の一つである。

『祖堂集』に先だつて、すでに黄檗の『伝心法要』にみえるから、それが馬祖以後の動きと関係していることは明らかである。のちに『無門関』第二二則として知られるが、『伝灯録』はこれを収めない。

阿難が師（大迦葉）に問うた、「仏の金襴を伝えた外別に今の什摩を伝えたのか」

師は、「阿難」と喚ぶ。

阿難は、応諾する。

師は曰う、「門前の利竿を倒却著せよ」

門前の利竿は、經典の論ずる典蔵の学者のシンボル。

それは、修証の問題と密接している。迦葉が仏より伝えた正法眼蔵は、阿難の結集の外にあった。

馬祖が日常の言語を肯定し、心地は随時に説くとしたことは、すでに前稿に考えた。その説法が、溯って青原行思のものとされることも、曾て別に考えたことがある（前掲「馬祖禪の諸問題」）。今は、「道は修を用いず、但だ汚染する莫かれ」という、馬祖の新しい主張について考えてみよう。言語肯定の方は、神会を継承するが、その修証拒否は今や神会の知を超える。馬祖の新しさは、

むしろここにあるといえる。

くりかえしいうように、『祖堂集』三、『伝灯録』五の懷讓の伝は、その全体が作意にみちている。誕生の奇瑞とその年時の意味について、作意はもつとも甚しい。坦然とともに嵩山に慧安をたずね、やがて讓ひとり、曹溪に詣つて六祖に参ずる。周知のように、そのときの問答は、次のごとくである。

祖、どこから来た。

曰、嵩山より参りました。

祖、何がそのように来た。

曰、何かだと言えば、もうはずれます。

祖、修証せねばなるまい。

曰、修証は否みませんが、汚染はいけません。

祖、ほかでもない、その汚染はいかんところこそ、諸仏の正念場だ。汝はすでにそこに在る、私もそこに在る。

以下、西天般若多羅の讖偈があつて、この問答はおわる。懷讓が六祖の法をつぐ所以は、一にかかつてこの問答による。

いささか、趣旨混乱の怖れなきにあらずであるが、あえてこの問答の資料的由来について、今少し考証を加えておく。

じつは、本稿の前半を脱すると前後して、駒沢大学の椎名宏雄氏が、わが室町期の「景德伝灯抄録」と題する全三〇巻の古写本によって、現存する宝林伝に欠く、六、九、十の三巻よりの引用文を集めた、資料集の送付を同氏より受けとった。昭和五四年十一月二〇日に駒沢大学で開かれた宗学研究発表大会で発表されたものである。宝林伝巻九巻十に存在したはずの逸文が長短あわせて、四十三条も集められている。それらは道信、弘忍慧能その人の古伝資料はもとより、南岳懷讓、永嘉玄覺司空山本淨、曹溪令輅、南陽慧忠、荷沢神会、石頭希遷、馬祖道一に及ぶ古逸資料を含む。写本であるから、烏菴馬の混同があるのは当然だが、これまで祖堂集や伝灯録によって知られた、曹溪惠能とその弟子および馬祖、石頭の機縁の大半が、かなりの変化を伴って、すでに宝林伝に存したことが判る。

今、当面の問題について、もっとも興味ぶかいのは、次のような引用である。

宝林伝第十。懷讓へ金州ノ人ナリ。俗姓ハ杜氏。初メテ生マルルノ日、六道ノ白氣有リテ、上象ニ応ズ。時ニ儀鳳二年癸酉ノ歳四月八日、生レナガラ此ノ瑞氣ヲ感ズ。太史瞻見シテ高宗ニ奏ス。帝曰ク、天下ニ於テ何如。太史曰ク、国ノ法宝ナリ、染俗ノ貴ニ非ズ、安

康金州ノ分野ニ在リ。時ニ金州太守韓偓、具録シテ聞奏ス。帝曰ク、僧ノ瑞ナリ、冥ニ善慶ヲ加エヨ、ト。韓偓ニ勅シ、親シク往イテ存毓セシメ、厚ク安慰ヲ賜ワル。時ニ杜氏ノ名ヲ光奇ト曰イ、家ニ三子有リ。其ノ瑞ニ応ジテ生ヌル者、年五歳ニ至リテ、炳然トシテ殊異、心ニ恩讓ヲ懷キ、物ト競ワズ。父母、之ヲ号シテ讓ト名ヅク。子ハ年十歳ニ至リ、唯ダ仏経ヲ愛ス。時ニ三藏玄静ナルモノ有リ、舍ヲ過ギテ光奇ニ告ゲテ曰ク、此ノ子出家ノ後、当ニ上乘ニ契イ、仏理ニ会スベシト。三藏ノ記シテ自リ後、垂拱四年丁亥ノ歳ニ至リ、十五ヲ以テ父母ヲ拝辞シ、荊州玉泉寺ニ往イテ、弘景律師ニ事ウ。八載ヲ経テ、名ヅケテ懷讓ト曰ウ。通天元年丙申ノ歳四月十二日ニ至リ、当寺ニ於テ受戒ス。久視元年庚子ノ歳七月十八日ニ至リ、復タ自カラ歎ジテ言ウ、夫レ出家ナル者ハ、無為ノ法ト為ス云云。以上は、先にいうように、祖堂集や伝灯録に一致するところだが、それが宝林伝に発することが更めて確認される。宝林伝は、すでに一つの意図をもって、この伝をまとめているのだ。問題は、さらに次の引用である。

宝林伝、時ニ坦然禪師有リ、讓ノ嗟歎スルヲ觀テ、及チ讓ニ命ジテ嵩山ニ遊ビ、安禪師ヲ觀セシム。問ウテ曰ク、汝何ゾ此ニ至レル。讓曰ク、和尙ヲ礼拝ス。師

曰ク、汝須ラク蜜作用スベシ。讓曰ク、何者カ是レ密作用ナル。安更ニ言ワズ、眼ヲ開キ眼ヲ合ス。讓ハ言下ニ於テ、豁然トシテ契悟ス。

宝林伝。乃チ曹溪ニ往キ、依リテ能大師ニ近ヅクコト凡ソ一十三歳ヲ経タリ。景雲二年辛亥ノ歲ニ至リ、大師ヲ拜辞シテ、南ノカタ羅浮ニ遊ビ、并ビニ教化鐘銅シテ三年二月十六日ニ至リ、再ビ大師ニ謁ス云云。讓ハ師ノ左右ニ在ルコト、復タ二載ヲ経テ、能事畢ル云云。(椎名宏雄、「『宝林伝』巻九卷十の逸文」

「宗学研究」第二十二号)

これによると、懷讓は嵩山惠安の下で、既に豁然契悟している。後には、坦然が悟つたとされる、惠安の密作用である。懷讓の曹溪参問は、曹溪を祖とする新しい禅宗の弟子として、その地歩を確立させるための増加である。曹溪参問の史実は、これを疑うに及ばない。ただその問答は祖堂集によって、新しく加えられたことが推定される。

事情は、こうして明らかとなる。再び先の『祖堂集』の問答にもどる。「何かだといえは、もうはずれます」、説似一物即不中と答えるまで、讓は八年の工夫を要したと、『祖堂集』はいふ。その方が、真実に迫るものがある。しかし、「修証は否みませんが、汚染はいけません」、

修正即不無、汚染即不復の一句、実は馬祖が平生に説くところを、懷讓まで溯らせたにすぎぬ。最後の一句が作為である以上、二人の問答が、一つの意図をもつ創作であることは明らかである。六祖と懷讓の問答をうけて、馬祖の新しい説法がはじまるのではない。馬祖の説によって六祖と懷讓の問答が創られる。馬祖の馬祖たる所以が、そこにある。とくに、説似一物の句は、先にいうように道を人に説似する教化の問題を含むようにおもわれる。道を説似できるかどうかというのではない、説似できないというのではない。いづれかに決すること、つまり対機の一回性を一般化することへの、それは徹底した根本批判といえよう。くりかえしいうように、教化の伝統とその根本批判こそ、中国仏教を一貫する独自の課題である。

『伝灯録』二十八に、馬祖の長い法話がある。

江西大寂道一禅師、衆ニ示シテ云ク、道ハ修ヲ用イズ、但ダ汚染スル莫カレ。何為ガ汚染スル。但有、生死ノ心ノ、造作シ趣向スル、皆ナ是レ汚染ナリ。若シ直ニ其ノ道ヲ会セント欲セバ、平常心是レ道ナリ、平常心ト謂ウハ、造作無ク、是非無ク、取捨無ク、断常無ク、凡無ク聖無シ。経ニ云ク、凡夫ノ行ニ非ズ、賢聖ノ行ニ非ズ、是レ菩薩ノ行ナリ、ト。只ダ如今、行住坐臥

シ、応機接物スル、尽ク是レ道ナリ。

説法は、なおつづく。「道ハ修ヲ用イズ、但ダ汚染スル莫カレ」という主題が、「平常心是レ道」という馬祖平生の主張と表裏していることは明らかであろう。「平常心是レ道」という言葉は、やがて南泉と趙州によって、さらに見事なコメントを得る（『無門関』第十九則）。

それは、馬祖にはじまる新しい運動の成果である。同じ『伝灯録』二十八の池州南泉普願和尚上堂や、『趙州録』その他に、すでに収める問答である。そんな馬祖以後の禅の新しい柱となる発想が、六祖と懷讓の問答にもとめられるのである。「修証ハ無キニ非ズ、汚染スルコトヲ得ズ」とは、馬祖が道は修を用いずという、そんな示衆の最大の根拠なのだ。

いったい、修とは修理、修復、修繕の意で、欠けたところを補う作業である。欠けているから修理するので、欠かなければ修理はいらない、欠いて修理するより、欠かぬ方が先である。騰騰和尚の楽道歌も、「道ヲ修ムルモ、道ハ修ム可キ無シ、法ヲ問ウモ、法ハ問ウ可キ無シ」の句ではじまる。要は、修の条件を生ぜぬことだ。証とは、完全であることの明かしである。欠けていなければ、証しは無明である。本来完全円満であるのに、敢えて毀欠を生じて修証する必要はない。あたかも、病いと

薬の関係がそれだ。病いに応じて薬が必要となるが、病まぬ人に薬はいらない。しかも、病いは非本来的なもので、人は本来健康である。健康ということすら、すでに病いに対していうのであって、本来健康である人は、自ら敢えて健康というにも及ばぬ。本来無一物とはそのことで、塵があれば払拭せねばならぬが、塵がなければ払うこともいらぬ。払うことはいらないと、自から無一物を言うこともないのが、本来の無一物である。言ってみれば、修証を用いずという発想は、六祖の本来無一物の偈の新しい総括であった。さらに重要なことは、病めば薬を用い、塵あれば払う要があるにしても、病いが治れば薬は無用、塵が消えたら、払うことも同時に消え去ることだ。病いが治っても、薬を用いつづけるのは、新たに病を生ずるので、そんな消息を汚染と名ずける。本来無一物は、とかく本来無一物にとどまる危険なしとしない。

馬祖が、「何為が汚染スル、但シ生死ノ心有レバ、造作シ趣向スル、皆ナ是レ汚染ナリ」という趣旨は、こうして自ら分明となる。生死は、因果のことである。生ずるが故に死する。不生ならば、不死である。造作、趣向は、作為であり、業である。しかも又、不生不死にとどまるのも一つの業で、不生不死はつねに生死と一如であ

る。馬祖の長い示衆は、そんな両面の危険を去ろうとする、限らない配慮より来ているようにおもわれる。修証は否みません、修証は無きにあらず、あるにはあるけれどもという、味わい深い前提が、汚染しない条件となるのはそのせいだろう。馬祖の別の示衆に、「若シ修得ト言ワバ、修成ルモ還ッテ壊ス、即チ声聞ニ同ジ、若シ不修ト言ワバ、即チ凡夫ニ同ジ」とある所以である。先に引く長い示衆に見える、『維摩經』の句も同じ趣旨の言葉である。『宝林伝』の巻首に収める「四十二章經」は、この時代の加筆を経たものだが、そこに無修無証の句があるのは、大いに注目してよいであろう。この句は唐末の禪者の幾人かの挙するところであり、臨済の示衆にも引かれる。

さらに、「若シ直ニ其ノ道ヲ会セント欲セバ、平常心是レ道ナリ」とあるように、直に其の道を会する人は、平常心の人にして始めて可能である。直下の道理が、とかく否定的表現に終るのに対して、馬道は敢えて肯定的表現をとる。『伝灯録』六の馬祖の本伝にある止啼の譬えは、この間の消息を伝えて余すところがない。

僧、和尚ハ什麼ト為テ即心即仏ト説ク。

師、小兒ノ啼クヲ止メンガ為メナリ。

僧、啼キ止ム時ハ如何。

師、非心非仏。

僧、此ノ二種ノ人ヲ除キ来ッテ、如何ガ指示スル。

師、伊ニ向テ、不是物ト道ワン。

僧、忽シ其中ノ人ノ来ルニ遇ウ時、如何。

師、且ラク伊ヲシテ大道ヲ体会セシム。

体会は、まると把むことである。全体を得たるがゆえに、もはや得たとも言えぬような、本来人の爽やかさがそこにある。先にいう「直ニ会スル」消息である。平常心とは、そんな日常性のことだろう。いつでも、そこから出ることはないのである。出ては入り、入っては出て、しかも出入自在であり、出入のところにも、不出入のところにも住することはない。そんな無住の心体を、平常心という。神会が曾て「知」とよんだ一物を、惠能は懷讓に、説似一物即不中と答えさせている。説似一物即不中の一句は、平常心のコメントであった。先にいう『趙州録』のはじめに、南泉は平常心について、趙州にこう答える。

道ハ知ト不知ニ属セズ、知ハ是レ妄覚、不知ハ是レ無記ナリ。若シ直ニ不疑ノ道ニ達セバ、猶才太虚ノ廓然トシテ蕩豁タルガ如シ、豈ニ強イテ是非不可ケンヤ。

知と不知が問題になるのは、神会の影響といえないか。牛頭法融の心銘に、「心性不生、何ゾ知見ヲ須イン、本

ヨリ一法無シ、誰カ熏鍊ヲ論ゼン」というのも、同じ事情があるようにおもわれる。神会の顕宗記は、「世尊滅シテヨリ後、西天ノ二十八祖、共ニ無住ノ心ヲ伝エ、同ジク如来の知見ヲ説ク」と歌い、「般若ハ是レ涅槃ノ因、涅槃ハ是レ般若ノ果、般若ハ無見ニシテ、能ク涅槃ヲ見ル、涅槃ハ無生ニシテ、能ク般若ヲ生ズ……故ニ如来ノ知見ト号ス、知ハ即チ心ノ空寂ナルヲ知ル、見ハ即チ性ノ無生ナルヲ見ル、知見分明ニシテ、一ナラズ異ナラズ、故ニ能ク動寂シテ常ニ妙、理事皆ナ如ナリ」と説く。その説に誤りはないが、馬祖以後はもはや神会の知見の域になかった。神会は、北宗を攻撃するに急で、知の説もまた北宗の病に対する薬にすぎぬ。馬祖以後は、薬病の汚染を嫌うのである。如来蔵といい、衆生心といい、畢竟は同じ一心を指すのだが、平常心の一語は、曾ての伝統仏教学が、あえて言いあてなかつた音響を含む。

再び、馬祖の説法にもどる。

『宗鏡録』九十七に、次のような懐讓と馬祖の対話を伝える。これも、馬祖の言葉の溯上にはかならぬ。

讓和尚云ク、一切万法ハ皆ナ心ヨリ生ズ。若シ心地ニ達セバ、所作無碍ナリ。汝今、此ノ心即チ是レ仏ナルガ故ナリ。達磨西来シテ、唯ダ一心ノ法ヲ伝ウ。三界ハ唯心ナリ、森羅及ビ万像ハ、一法ノ印スル所、凡ソ

見ル所ノ色ハ、皆ナ是レ自心ナリ。心ハ自カラ心ナラズ、色ニ由ル故ニ心ナリ。汝ハ隨時ニ、即事即理、都ベテ所礙無カル可シ、菩提ノ道果モ亦復タ是ノ如シ、心ノ所生ニ從ッテ、即チ名ヅケテ色ト為スモ、色ノ空ナルヲ知ル故ニ、生即チ不生ナリ。

以下、さらに馬祖と懐讓の問答となる。注意すべきは、ここにあげられる懐讓の言葉が、『伝灯録』六で、馬祖のものとされることである。すなわち、はじめの一行を、『伝灯録』五は懐讓の章に掲げるが、第二十八巻の馬祖の語にも、同じ句が見えるのだ。『宗鏡録』以前に、すでに馬祖の語録によって、讓と馬祖の問答を創作した人がいたと言わねばならぬ。二人の問答は、伝法偈に関係している。仏祖伝法偈の作者によって、「馬祖語録」の改編が行われたかもしれない。『祖堂集』二の六祖のこゝとに、「地ニ種有ッテ、能ク含蔵スルガ如クナル故ニ、心相三昧モ亦復タ是ノ如シ、我レ法ヲ説ク時、猶オ普雨ノ如シ、汝仏性有ルハ、地中ノ種ノ如シ、若シ法雨ニ遇エバ、各々滋長スルヲ得云云」とあり、ついで、心地含諸種にはじまる伝法偈の付嘱となる。

伝法偈は、達磨より六祖までの六首が、先ず敦煌本「六祖壇経」に登場すること、周知のごとくである。馬祖の心地法門は、これを承けて展開される。讓和尚が心

地を説くのは、その溯上とみてよいであろう。くりかえしいうように、懷讓は六祖と馬祖をつなぐ使命をもつ。

そのことは、伝法偈の存在とその思考の一環性によって、もつとも明白といえる。それだけではない、『宗鏡録』は、先に引く讓和尚のことは、別のところで自から馬祖のものとする。不注意の譏りは、自から免れぬであろうが、馬祖の画期性は、これによって、明らかに立証される。

一日、衆ニ謂イテ曰ク、汝等諸人、各オノ自心ノ是レ仏ナルコトヲ信ゼヨ、此ノ心即チ是レ仏心ナリ。達磨大師ハ南天竺国ヨリ来リテ、躬カラ中華ニ至リ、上乘一心ノ法ヲ伝エテ、汝等ヲシテ開悟セシム。又、楞伽經ノ文ヲ引イテ、以テ衆生ノ心地ヲ印ス。汝ガ顛倒シテ自カラ此ノ心法ノ各各之レ有ルコトヲ信ゼザルヲ恐ルレバナリ。故ニ楞伽經ニ云ウ、仏語心ヲ宗ト為シ、無門ヲ法門ト為スト。又タ云ウ、夫レ法ヲ求ムル者ハ、応ニ求ムル所無カルベシ。心外ニ別仏無ク、仏外ニ別心無シ。善ヲ取ラズ、惡ヲ捨テズ、淨穢両辺、俱ニ依怙セズ、罪性ノ空ナルニ達シテ、念念不可得ナリ。自性無キガ故ニ。故ニ三界唯心、森羅万象、一法ノ印スル所、凡ソ見ル所ノ色ハ、皆ナ是レ心ヲ見ル。心ハ自カラ心ナラズ、色ニ因ルガ故ニ心有リ、汝但ダ隨時ニ

言説シテ、即事即理、都ベテ所礙無シ、菩提ノ道果モ亦復タ是ノ如シ。心ノ所生ヲ、即チ名ヅケテ色ト為ス、色ノ空ヲ知ルガ故ニ、生即チ不生ナリ。若シ此ノ心ヲ了スレバ、乃チ隨時ニ著衣喫飯シ、聖胎ヲ長養シテ、任運ニ時ヲ過ス、更ニ何事カ有ラン。汝、吾ガ教ヲ受ケ、吾ガ偈ヲ聽ケ、曰ク、心地ハ隨時ニ説ク、菩提モ亦タ只寧(タダカクノゴトシ)、事理俱ニ無礙ニシテ、当生即不生ナリ。

この示衆は、『祖堂集』十四の江西馬祖の章にも見える。二者ほとんど同じであるが、『宗鏡録』一は、さらに詳細である。とくに、九十七巻で吉州思和尚のものとする一部が、この中間部分に含まれることは注目してよい。それらは、当時なお存したとおもわれる、「馬祖語録」の原本によつていられるようである。先に注意したように、卷十四に引く「汝若シ心ヲ識ラント欲セバ、祇今語言スル、即チ是レ汝ノ心ナリ、此ノ心ヲ喚ンデ仏ト作ス、亦タ是レ実相法身仏ナリ、亦タ名ヅケテ道ト為ス」の句ではじまる長い一段や、卷四十九に引く「若シ此ノ生ニ經行スル所ノ処、及ビ自家田宅の処所、父母兄弟等ノ心ヲ挙ゲテ見ル者」の句ではじまる一段の如き、現存の「馬祖語録」に欠くものを含む。とりわけ、卷十四の長い一段は、後に吉州思和尚の言葉とするものと共通する

部分があり、この場合もまた馬祖の方をベースに考えるべきである。吉州思和尚の言葉は、天にも地にも此れ以外に存せず、全くそれと同じように、『宗鏡録』九十七に懷讓の言葉とするものは、馬祖のそれをベースとしていることが知られる。後半は、謂わゆる伝法偈である。これあるがゆえに、馬祖は曹溪の三世となる。二人の言葉の一致は、懷讓經由の歴史の意味を示すといえる。

さらに又、「達磨西来、唯ダ一心ノ法ヲ伝エテ云云」は、やがて黄檗の示衆となる。この場合は、すでに「馬祖語録」が存在するから、黄檗はそれに拠ったとみてよいが、馬祖がベースになっていることは依然として変らぬ。黄檗の語も、『宗鏡録』九十八に引かれる。『宛陵録』のものとは、ほぼ一致するが、今、前者によると次のようである。

黄檗和尚云ク、達磨西来、唯ダ一心ノ法ヲ伝エテ、直下ニ一切衆生ノ心ヲ指ス、本来是レ仏ニシテ、修行ヲ仮ラズ、ト。但ダ今、自心ヲ識取シ、自ノ本性ヲ見テ、別ニ法ヲ求ムル莫カレ。云何ガ自心ヲ識ル、即チ如今言語スル者、是レ汝ガ心ナリ。若シ言語セズ、又タ作用セズンバ、心体ハ猶才虚空ノ如クニ相イ似テ、実ニ相貌無ク、亦タ方所無シ。亦タ一向ニ是レ無ナラズ、只ダ是レ有ニシテ見エズ。

達磨が一心の法を伝えて、修行を仮らずとしたこと、如今言語するものが一心であり、仏であることは、馬祖によつてはじめて明らかにされたと言つてよい。吉州思和尚の説法も、またこれを出でぬ。凡そ見る所の色は皆な是れ心を見るところ、心と色の問題は、達磨の「二入四行論」（長卷子）による。百丈もまたこの資料を引く。「四行論」は、馬祖・百丈によつて再確認されたといえる。「仏語心を宗と為し云云」の句も、『楞伽經』の言葉そのものではないが、馬祖以後、長く伝承されるようになる。周知のように、宗密の「円覚経大疏鈔」三之下は、洪州の意を楞伽經による全体作用とする。当然、經典の原意とはちがったものになる。心地法門についても同様である。『梵網經』や『心地觀經』その他、先行する経論によつて確かなことは確かであるが、馬祖はそれらに新しい生命を与えている。馬祖を画期とする、理由の一つである。

曾て指摘したように、馬祖門下には、座主とよばれる教学専門家の参問が多い。同じ傾向は、『頓悟要門』にも見られる。馬祖の場合は、自から好んで経論を引き、座主を挑発したのでないかとおもわれる。西山亮座主のはなしのごとき、その一例である。詳しくは、わたくしの「夢窓」（日本の禅語録7）をみられたい。

再び、『宗鏡録』九十七にもどる。

馬大師ハ問ウテ曰ク、如何ガ用意シテ、禪定無相三昧ニ合セン。

師曰ク、汝若シ心地法門ヲ学ババ、猶オ種ヲ下スガ如シ、我ガ法要ヲ説クハ、譬エバ天澤ノ如シ。汝ハ縁合スル故ニ、当ニ道ヲ見ルベシ。

以下、對話はほとんど『伝灯録』五にあるものと同じ。ただ、馬祖がさいごに成壞ありやとただすのに対する、懷讓の答えはやや詳しい。『伝灯録』が成壞聚散の相を以て道を見ることを拒否するのに対し、『宗鏡録』は始終、長短、静乱、急緩という四双の相の拒否を加えてその意を強めるちがいがあるにとどまる。『伝灯録』二十八の南陽忠国師広語に、華嚴六相義をあげて、同異総別、成壞とするところがある。成壞は、成住壞空のことであり、存在の変相である。道は、そうした変化を絶する存在そのものだ。先にいうように、道は修を用いなが、修を無用とするのではない、汚染せぬだけである。後に臨済はその示衆のうち、「山僧が今日の用処の如きは、真正に成壞して神変を玩弄し、一切境に入って随処に無事、境も換うる能わず」という。明らかに、臨済は馬祖の意を承けている。あるいは、馬祖の成壞を出しているといえよう。成壞がないのではない。真正に成壞して、

無事なのである。

臨済は、右に先立って、「道一和尚の用処の如きは、純一無雜にして、学人三百五百、尽く皆な他の意を見ず」といつている。純一無雜は、馬祖の句で、本来は「法華経」序品による。すなわち、仏が無量義処三昧に入って身心不動のとき、天より華が雨ふり、世界は六種に震動する。仏は、眉間より白毫相光を放って、東方万八千世界を照し、周徧せざるはない。下は阿鼻地獄より上は阿迦尼吒天に至るまで、この世界において彼土の六趣の衆生の様子が見える。文殊は弥勒につけて、これは過去無量無辺不可思議阿僧祇劫のむかし、日月灯明如来が正法を演説して、初善中善後善にして、其の義深遠、其の語巧妙で、純一無雜にして、清白梵行の法を具足し、声聞の法を求めるものには四諦の法を説き、生老病死を度して、涅槃を究意せしめ、辟支仏を求めるものには十二因縁の法を説き、菩薩のためには六波羅密を説いて、阿耨多羅三藐三菩提を得て一切種智を成ぜしめ、かくのごとくに二万の同じ日月灯明仏が出て、初中後善の法を説かれたのに似ている。今もまた必ずや未曾有の正法を説かれるにちがいないというところがあって、純一無雜の句が用いられる。この四字は、そんな廣大無辺の応待の仕方を意味するのである。

『伝灯録』二十八、馬祖の語にいう、

一切ノ法ハ皆ナ是レ心法、一切ノ名ハ皆ナ是レ心ノ名ナリ。万法ハ皆ナ心従リ生ズ、心ヲ万法ノ根本ト為ス。經ニ云ク、心ヲ識リ本ニ達ス、故ニ号シテ沙門ト為スト。名モ等シク義モ等シク、一切諸法ハ皆ナ等シク、純一無純ナリ。若シ教門中ニ得レバ、隨時自在ニ法界ヲ建立シテ、尽ク是レ法界、若シ真如ヲ立ツレバ、尽ク是レ真如、若シ理ヲ立ツレバ、一切法尽ク是レ理、若シ事ヲ立ツレバ、一切法尽ク是レ事ニシテ、挙一干從、理事無別ニシテ、尽ク是レ妙用ナリ、更ニ別理無ク、皆ナ心ノ回轉ニ由ル。

先にその前半を引く、「道ハ修ヲ用イズ、但ダ汚染スル莫カレ」以下、平常心の示衆につづく部分である。臨濟が馬祖を純一無雜とするのは、明らかにこれによる。右に引く示衆のはじめに、「万法ハ皆ナ心従リ生ジテ云々」とあるのも、先いいうように、『宗鏡録』九十七では懷讓の言葉とされる。「心ヲ識リ本ニ達ス云々」は、中本起經の偈による。天台にも吉藏にも引用があつて、隋唐の学者の多く拠るところとなる。「南泉語要」にもコメントがあり、潜行密用の意とするのが注目される。

いったい、馬祖の家風を大機大用とするのは、後代の總括である。馬祖がそうした傾向をもっていたことは確

かであるが、その示衆による限り、馬祖は伝統の教学を用いて、先行の思考に新しい生命を吹きこんだにすぎない。馬祖の語本は、早くより尊重された。おそらく、それは「六祖壇經」以来のものであるが、伝統の教学を繼承する点では、「壇經」以上に特色をもっていた。教禪一致を説くことなしに、もっともその実を得ている。六祖惠能につぐ、新しい祖師とされる所以は、むしろここにあつたといえる。

臨濟の言葉としてもっとも特色ある、「随所作主立処皆真」の句の如きも、その原型は馬祖にある。先に引く示衆の句につづく部分に、次のようにいうのがそれである。

譬エバ月影ハ若干有ルモ、真月ハ若干無キガ如シ。諸ノ源水ハ若干有ルモ、水性ハ若干無シ。森羅万象ハ若干有ルモ、虚空ハ若干無シ。說道ノ理ハ若干有ルモ、無礙ノ恵ハ若干無シ。種々ノ成立、皆ナ一心ニ由レリ、建立モ亦タ得タリ、掃蕩モ亦タ得タリ、尽ク是レ妙用ニシテ、妙用ハ尽ク是レ自家ナリ、真ヲ離レテ立処有ルニ非ズ、立処即チ真ナリ、尽ク是レ自家ノ体ナリ。若シ然ラズンバ、更ニ是レ何人ゾ。

前半は、森羅万象、一法所印の意である。先に引くように、他の示衆では「法句經」の句による。一法とは、

一心のことである。万象は建立、一心は掃蕩である。建立と掃蕩を、ともに自家の妙用とするところに、馬祖の特色がある。最後に、「更ニ是レ何人ゾ」というのは、自家の体を直指し、相手を徴詰するもので、やがてこれが臨済の即今目前聴法底の人となる。さらに、「真ヲ離レテ立処有ルニ非ズ」の句は、溯って僧肇の不真空論によっている。

經ニ云ク、甚ダ奇ナリ世尊ヨ、實際ヲ動ゼズシテ、諸法の立処ト為ルト。真ヲ離レテ立処ナルニ非ズ、立処即チ真ナリ。然ラバ則チ、道ハ遠カラシヤ、事ニ觸レテ真ナリ、聖ハ遠カラシヤ、之ヲ体スレバ即チ神ナリ。聖ハ遠カラシヤ、之ヲ体スレバ即チ神ナリ。

僧肇は、「放光般若」二十の句による。大品二十五にもみえ、吉藏の『大乘玄論』四、『二智義』などにも引かれる。道を日常に見、聖を我が身に体する思考は、中国民族独自のものである。それは、能動的な受用において極まる。觸事而真的の立場は、天台性具思想に発展し、華嚴の性起に及ぶ。僧肇の再確認は、唐中期の禪の動きとかかわる。石頭も「涅槃無名論」をよんで、境智真一の理を悟ったとされる。先いいう、馬祖が建立と掃蕩を共に自家の妙用とするのも、その自からの帰結である。病に應じて薬を与え、病が去れば薬もまた自から無用と

なるという譬えや、少兒ノ啼クを止める空拳黄葉の話に比して、立処皆真の説は、その積極面を代表する。

以上、江西馬祖の画期性、とくにその思想の新しさについて考えた。六祖惠能と江西馬祖という、二人の祖をつなぐ使命をおびて登場する、南岳懷讓の史伝とその思想の問題も、以上の分析によってその素性は分明となると思われる。『祖堂集』が伝える、ものものしい誕生の祥瑞と、その後の経歴の年時は、すべて計算されたものである。耶舎三蔵のいう、馬駒踏殺の伏線である。

青原と石頭のはなしは、おそらく懷讓のイメージが定着してのちのものだろう。『祖堂集』四の石頭伝に、石頭が南岳の南台上に庵居するのを、懷讓が僧をやって試みるはなしがある。石頭はこれに先立って、すでにいちど懷讓にあり、「諸聖ヲ慕ワズ、己靈ヲ重ンゼズ」という問を発している。『祖堂集』は、それら二つの機縁によって、懷讓が石頭のために院を起して成持したと記す。成持とは、相手を相手なりに完成させる意である。自分の弟子としてではない、距離をおいてその生長を見守るのである。馬祖は、衡山の観音台伝法院で独り坐禅している。石頭が南台上に庵居したとするのは、馬祖の独り坐禅に対するものだ。石頭は、六祖惠能と青原行思と南岳懷讓の三祖によって育つ。さらに、青原と石頭のあい

だに、和癡子の問答がある。それが六祖のところにあつたか、どうかというのである。和癡子は、背中をかく孫の手である。和癡子は、例の姪孫のはなし以上に論理的である。馬祖を超えるイメージが、この人の伝の特色といえぬか。

いったい、馬祖と石頭を比べると、石頭には馬祖系の批判が見られる。馬祖の自由奔放の主張が、ひとたび天下を席卷したのち、その行き過ぎが反省されるのは当然である。さまざまの修正が馬祖以後の禪を色どる。それらが、すべて石頭に帰せられるのである。反省は、まず馬祖門下より起る。東寺がそれであり、南泉がそれである。大梅法常の如き、即心即仏の一句を聞いただけで、そのまま山に隠れ去るのも、馬祖批判の一つとみられる。東寺如会が、馬祖の即心即仏を金科玉条とする門下の一部に、はげしい批判を加えたことはすでにくり返し指摘した（前掲「馬祖禪の諸問題」）。馬祖がみずから非心非仏といひ、不是心、不是仏、不是物というのもそれを考へてのことだ。さらに、「南泉語要」に収める示衆に、左記がある。

従上己来、只大人ニ道ヲ会シテ、更ニ別ニ求メザランム。若シ思量シテ道理ヲ得タリト作セバ、尽ク句義ニ属ス。三乗五性ノ義理ハ、喚ンデ行履ト作サザル無キ

モ、処々ニ受用具足シテ即チ得タリ。若シ道ヲ論ゼバ即チ是レ一向ニ耽著シテ、他ノ識ニ拘セラルルニアラズ。亦タ世間智トモ云ウ。教ニ云ク、一向ニ三蔵ニ耽著スル学者ヲ田獵漁捕ト為ス、利養ノ為メノ故ニ、大乘ヲ殺害スト。亦タ貪欲ハ性ト成ルト云ウ。所以ニ云ウ、仏ハ道ヲ会セズ、我自カラ修行ス、我レ自カラ妙用有リト。亦タ云ウ、正因ハ六波羅蜜ノ空ナルヲ了シテ、即チ物ハ我ヲ拘シ得ズト。所以ニ祖師西来シテ、你諸人ガ因果ノ地位ニ迷著スルヲ恐ルル故ニ、来リテ法ヲ伝エテ迷情ヲ救イ、花情ヲ頓悟セシメ了ル。性ハ是レ花ノ種性ナリ、亦タ菩提ノ花ト云ウ。故ニ江西老宿ハ云ウ、不是心、不是仏、不是物ト。先祖ハ即心即仏ト説クト雖モ、是レ一時ノ間語、空拳黄葉、止啼ノ説ナルノミ。如今、多ク人有リ、心ヲ喚ンデ仏ト作シ、智ヲ喚ンデ道ト為シ、見聞覚知、皆ナレ道トス。若シ是ノ如ク会セバ、演若達多ノ頭ニ迷ウテ影ヲ認ムルニ何如ゾ。設使イ認得スルモ、亦タ是レ汝ガ本来ノ頭ニアラズ。

江西老宿は、馬祖を指す。先祖もまた同じ。南泉は、江西老宿の句を引くことが多い。「如今多ク人有リ、心ヲ喚ンデ仏ト作シ云々」は、いうまでもなく馬祖門下の一般を指す。南泉が別の示衆で、心不是仏、智不是道と

いう句をくりかえすのは、かれらの動きを非難してのことである。達磨祖師が西来したのも、そんな迷情を救うためであった。三蔵に耽著する句義の学者を救うためであった。今は、江西老宿の弟子たちのうちに、祖師の言葉にどっぷりつかって、これを金科玉条とする人々がいる。かれらの誤りは、そこに執して自からの道理を得たりとしているところにある。あたまが、よいのである。

南泉は、一箇の痴鈍底を求めている。そこには、中国仏教独自の教化を第一とする、思考の批判があるように思われる。南泉が教えるのは、仏もなく衆生もない、空劫の時の道である。仏は道を会せず、我れ自から修行するというのは、そんな真理一如、潜行密用、愚の如く魯の如く、何人にも覚知せられぬ道の世界の消息である。南泉が土地神に心をみすかされて、俺はまだ修行が足りんといつて歎いたというのもそれだ（伝灯録八）。黄梅五百の高僧のうち、盧行者一人が道を得たことを称揚し、さらにこれを我れ道を会せず、ただ自から修行すと言わせるのも、おそらくは南泉よりはじまる。

南泉は又、次のようにいう。

仏出世来、只ダ道ヲ会セシメテ、別事ヲ為サズ。祖相イ伝エテ、直ニ江西老宿ニ至ルマデ、亦タ只大人ヲシテ者箇ノ道ヲ会セシムルノミ。

ここには、先にいう「修証」の有無と、仏の出世を「伝法教化」とする発想を、その根底より洗い直そうとする姿勢がある。江西門下の一部形骸化の批判にとどまらず、禅宗史そのものが問題となる。それは、中国仏教全体の変革である。

『伝灯録』六の洪州百丈山惟政の章に、次のような問答がある。

師、南泉ニ問ウ、諸方ノ善知識、還ッテ人ニ説似セザル底ノ法有リヤ。南泉曰ク、有リ。師曰ク、作麼生カ是レ人ニ説似セザル底ノ法。泉云ク、不是心不是仏不是物。師曰ク、恁麼ナラバ、則チ人ニ説似シ了レリ。

曰ク、某甲ハ即チ恁麼。師伯ハ作麼生。曰ク、我ハ又タ是レ善知識ナラズ、争デカ説不説ノ法有ルコトヲ知ラン。師曰ク、某甲不会、請ウ師伯ノ説カンコトヲ。曰ク、我レ太殺ダ汝ガ為メニ説キ了レリ。

この問答は、「雪竇頌古」二十八、「無門関」第二十七則にとりあげられる。後者は、百丈の名を出さないが、内容は同じである。要するに、従上の説法そのものが問われるので、いままで説かれなかった別の説法を求めているわけではない。従上の為人に対し、不為人の法を問うのである。応病与薬の為人ならぬ、無病薬を求めている。これもまた禅宗史そのものの問題といえる。南岳懐

讓が六祖に答えたという、「説似一物」の句は、じつはその伏線であつた。

さらに、馬祖の弟子たちのうちに、日常の言語動用を道とする人々がいた。黄檗の『伝心法要』に至つて、この動きは決定的となる。馬祖が日常の言語を道としたことは、確かである。しかし、弟子たちはそれを固定化する。宗密の洪州宗批判は、おそらくそうした動きを相手どる。先に引く「頓悟要門」の一段も、あるいはこれにかかわるかもしれぬ。神会の「知」の哲学が、日常の見聞覚知に堕ちる危険をはらんでいたように、洪州宗における日常言語の直接肯定は、無媒介の言語主義に傾く。

石頭とその弟子たちのうちに、そんな洪州宗の批判がみられる。たとえば、『宗鏡録』九十八に収める、次のような大顛のことばは、明らかにそのことを示す。

大顛和尚云ク、老僧ハ往年、石頭和尚ニ見エントキ、問ウテ曰ウ、阿那箇カ是レ汝ノ心。對エテ云ク、言語スル者、是レ心ナリ。師ニ喝セラレテ、経日、却ツテ問ウ、前日、既ニ是レ心ナラズ。此ヲ除クノ外、何者カ是レ心ナル。師云ク、揚眉動目、一切ノ事ヲ除却スルノ外、直ニ心ヲ將チ来レ。對エテ云ク、心ノ將チ来ル可キ無シ。師云ク、汝ハ先来、心有リ、何ゾ心無シト言ウヲ得タル、心無クンバ、尽ク我ヲ謗ズルニ同ジ

ト。時ニ言下ニ大悟シテ、即チ對エテ云ウ、既ニ某甲ヲシテ揚眉動目、一切ノ事ヲ除却セシム、和尚モ亦タ須ラク之ヲ除クベシ。師云ク、我ハ除キ竟ル。對エテ云ク、將テ和尚ニ示シレリ。師云ク、汝既ニ將テ我ニ示ス心ハ如何。對エテ云ク、和尚ニ異ナラズ。師云ク、汝ガ事ニ関ワラズ。對エテ云ク、本ヨリ物無シ。師云ク、汝モ亦タ物無シ。對エテ云ク、既ニ物無キ、即チ真物ナリ。師云ク、真物ハ得可カラズ、汝ガ心ノ現量、意旨、此ノ如シ、也タ大イニ須ラク護持スベシ。

大顛は、石頭の弟子である。右の大顛のことばは、『祖堂集』五にも収める。「即今言語スルモノ、即チ是レ汝ガ心」とは、馬祖のことばである。『宗鏡録』が、それを吉州思和尚のものとするについては、すでに注意した。石頭は、これを認めぬのである。徹底した勘弁といえよう。言うならば、石頭は馬祖批判によつて、一派の立場を決する。同じ石頭につぐ薬山に、次のコメントがあるのは興味ぶかい。『祖堂集』四、薬山の章にいうところである。

師、因ミニ石頭ノ垂語ニ曰ク、言語動用モ亦タ勿交涉。師曰ク、言語動用無キモ亦タ勿交涉。石頭曰ク、這裏ニハ針劄モ入ラズ。師曰ク、這裏ハ石上ニ花ヲ栽ウル

ガ如シ。

言語動用を仏心の作用とするのは、江西馬祖の家風である。そのよるところは、神会にある。石頭は、それらを一括して批判する。薬山は、その先に出ている。石頭が言語の無きところへ退却するのを薬山は認めぬ。石頭は、知って故さらに包み込む。「石上ニ花ヲ栽ウルガ如シ」という、薬山の答えは、さらにこれを包み込む。石頭系は、この方向に発展することによって、江西とちがう曹洞宗の家風を生むといえる。

馬祖と石頭のちがいは、種々の場合にあらわれる。先という劉軻の碑に、江西湖南とよぶのもそれだが、もつとも興味ぶかいは、真金と雑貨の対比である。兩派の比較の早いのは、『祖堂集』四の薬山伝に収める、雲巖と道吾の修行ものがたりの一段であらう。

道吾は雲巖の兄であるが、雲巖に遅れて出家し、薬山によって開悟する。雲巖は二十年も百丈の下に在るが、まじめすぎて悟ることができぬ。道吾は、そんな雲巖が齒がゆい。「石頭ハ是レ真金鋪、江西ハ是レ雜貨鋪」、君はいつまで百丈の雑貨につきあっているつもりだ、手脚が腐るぞ、道吾は手紙を書いて弟に警告する。

石頭ハ是レ真金鋪、江西ハ是レ雜貨鋪。師兄ハ彼中ニ

在リテ随根シテ、什麼カ作ン。千万千万、速カニ来レ速カニ来レ。

道吾にはじまるこの対比は、明らかに百丈を評価することばである。一鋪の字は、『祖堂集』五の長髭の章で、長髭が曹溪に祖塔を礼して、再び石頭の処に帰ってくるとき、「大庾嶺頭一鋪の功德は、還って成就せしや」と問うところにみえる。ところが、『祖堂集』十八、『伝灯録』十一の仰山の章に収める次の上堂は、この評価を逆転させている。

師上堂、衆ニ示シテ曰ク、汝等諸人、各自ニ回光返顧シ、吾ガ言ヲ記スル莫カレ。汝ハ無始劫来、明ニ背キ闇ニ投ジテ、妄想ノ根深ク、卒ニ頓抜シ難シ。所以ニ仮ニ方便ヲ設ケテ、汝ガ癡識ヲ奪ウ。黄葉ヲ将テ啼クヲ止ムルガ如シ、什麼ノ是処カ有ラン。亦タ人ノ百種ノ貨物ト金玉トヲ将テ、一鋪ト作シテ貨売シテ、祇ダ来機ヲ軽重セント擬スルガ如シ。所以ニ道ウ、石頭ハ是レ真金鋪、我が者裏ハ是レ雜貨鋪ト。有ル人来ッテ鼠糞ヲ覓メバ、我レ亦タ拈ジテ他ニ与ウ、来ッテ真金ヲ覓メバ、亦タ拈ジテ他ニ与ウ。

仰山は、敢えて雑貨鋪を立てる。明らかに道吾の場合とはちがう。雑貨鋪は、鼠糞より真金に至る一切の貨物を扱う。真金鋪は、鼠糞を覓める来機に應ずることがで

きぬ。言うならば、仰山は進んで真金と雑貨の分別を払おうとする。右の示衆のさいごに「凡聖情尽、体露真常、事理不二、即如如仏」という瀧山のことばを引くのは、馬祖以来のそんな対決的展開の、一往の総括といえそうである。この示衆は、瀧仰宗の成立が五家の最初に位置する理由ともなるうか。そして、曹洞が瀧仰について起る。いずれも、馬祖にはじまる洪州宗の新しい展開とみてよい。

『伝灯録』九の瀧山靈祐の章に、左記がある。

師、雲巖ニ問ウテ云ク、聞クナラク汝ハ久シク薬山ニ在リト、是ナリヤ。巖云ク、是ナリ。師云ク、薬山大人ノ相ハ如何。雲巖云ク、涅槃後有。師云ク、涅槃後有トハ如何。雲巖云ク、水灑ゲドモ不著。雲巖却ッテ師ニ問ウ、百丈大人ノ相ハ如何。師云ク、巍巍堂堂、焯焯煌煌、声前ニハ声ニ非ズ、色後ニハ色ニ非ズ、蚊子ノ鉄牛ニ上ル、汝ガ猪ヲ下ス処無シ。

雲巖や道吾が、江西湖南に宗主を訪ねて、憧憧として往来していた頃、両者の家風が争われるのは当然である。涅槃後有とは、おそらくは仏舍利のイメージで、鉄鎚が限り無く撃てども砕けぬところであろう。『伝灯録』六の澗州茗谿道行の章に、「如何ナルカ是レ正修行路」と問う僧に、この句を答えるところがあって、さらに「如

何ナルカ是レ涅槃後有」と問うのに、「洗面セズ」と答え、「面ノ洗ウコトヲ得ル無シ」とコメントする。巍巍堂堂焯焯煌煌とは、金色璨然たる大仏のイメージである。蚊子をとるか各々の好みである。蚊子云々の句は「寒山詩」にもみえて、格言として一般に知れていたらしい。口をさしはさむ余地がないのである。しかし、人々は互いに、自家の宗風を説く。五家は、その代表にすぎない。実際は、百家争鳴である。すでに、祖師禪の黄金時代となる。くりかえし引くように、柳仲郢が梓州惠義寺に創する四聖堂は、無相、無住、道一、智蔵の四人を祭る。宗派の意識は、すでに薄いようにおもわれる。選択は、柳氏の好みによっていないか。

#### 問題の所在 その五

馬祖以後の禪は、四家と五家の発生、およびその展開に総括できる。四家とは、馬祖——百又——黄檗——臨濟の四代をいい、五家とは、周知のように、瀧仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼の七人、およびその法系をいう。法系意識の発生順序は、四家の方が五家に先立つが、四家は、五家の臨濟に含まれるから、法系としては五家は馬祖以後の問題を覆うこととなる。したがって、逆にいうと、

五家は四家の自からなる展開で、その発想は馬祖にもとづく。四家と五家は、相互に不離の關係にあって、四家は、単なる五家の一部ではない。そんな見通しの下に、まず四家の発生について考えてみたい。四家の発想は、四家語録の形成を導く。「馬祖四家録」が原型である。やがて、「徳山四家録」が編まれる。

馬祖の弟子たちによって、『宝林伝』がつくられる。前稿でわたくしは、『宝林伝』の作者を西堂智藏と、その弟子の動きにつらなる人でないかと考えた。ひょっとすると、朝鮮撰述という見方もできる。今、そのことをくりかえさない。西堂について考えたのは、じつは百丈懐海を考えるためである。百丈と西堂が馬祖に侍して明月をみる話は、西堂がすでに馬祖下を代表する弟子であって、はじめて意味をもつ。蔵頭白、海頭黒の話も、同じである。百丈が三人の弟子に、咽喉脣吻を併却して一句を道い將ち来れというのも、型は全く同じである。のちに、『雪竇頌古』第七十二則以下にみえる。

周知のように、百丈は馬祖の十大弟子の外にいる。権徳輿が撰する「洪州開元寺石門道一禪師碑銘」（全唐文五〇一）は、恵海、智藏、鑄英、志賢、智通、道悟、懐暉、惟寛、智広、崇泰、恵雲の名を挙げて、懐海の名を出さぬ。陳詔の「唐洪州百丈山故懐海禪師塔銘」（全唐

文四四六）は、このことを知っていて、次のように弁明する。

既ニ大寂ヲ師トシテ、尽ク心印ヲ得タルモ、言ハ簡ニシテ理ハ精、貌ハ和ニシテ神ハ峻、睹レバ即チ敬ヲ生ジ、居レバ常ニ自カラ卑シトシテ、善ク名ニ近ヅカズ。故ニ先師ノ碑文ニ、独リ其ノ称号ヲ晦マシテ、行ハ衆ニ同ジクス……。

大寂ノ徳タル、諸ノ竜象多シ、或ルモノハ名ノ万乗ニ聞シテ、京輦ニ入り依ルアリ、或ルモノハ化ノ一方ニ洽ク、各オノ郡国ヲ安ズルアリ。唯ダ大師ハ幽隠ヲ好尚シ、雲松ニ棲止シテ、名ヲ遺シテ徳称益マス高ク、独リ往イテ学徒弥イヨ盛ナリ。

馬祖が入寂する貞元四年（七八八）、百丈は四十歳である。必ずしも、末弟とはいえない。陳詔によると、「大師初メ石門ニ居ルヤ、大寂ノ塔ニ依リ、次デ師位ヲ補シ、重ネテ上法ヲ宣ス、後ニ衆ノ婦シ集マル所ヲ以テ、意ハ遐深ニ在リ」という。衆に推されて、遂に百丈山の開創となるのだ。周知のように、陳詔は百丈の寿齡を六十六歳とし、伝灯と宋伝は九十五歳とする。『祖堂集』は、記載無しである。

いったい、百丈が始めて馬祖に参ずる機縁は、伝えられない。後に「百丈再ビ馬祖ニ参ズル縁」と、黄檗の「三

日耳聾」の話があらわれるのは、この間の空白を補うためである。『天聖広灯録』ではじめて登場する、野鴨子の話に至っては、強いて創作した嫌いがないでない。そんな二人の関係のうちで、もっとも確かなのは、次の一段であるまいか。

百丈問ウ、如何ナルカ是レ仏ノ旨趣。師云ク、正ニ是レ汝ガ放身命ノ処ナリ。

この問答は、祖堂、伝灯、広灯、四家録、古尊宿語録いずれにも伝えるところをみると、百丈が始めて馬祖に参じたときのものとして、もっとも古い伝承をもつ。

道は、修をもちいない。これが、馬祖禅の出発をなす。それでは、仏は何を説いたのか。自分にとって、仏はいったい何者なのか。百丈は、そんな疑問をなげかけたのである。『伝灯録』六の馬祖伝では、この問答のまえに馬祖が一日上堂すると、百丈が面前的の席を収却し、馬祖は下堂したとする。修を用いず、教化を無用とするのである。百丈は、すでに馬祖禅に席巻する。百丈は馬祖に参ずるまで、すでに浮差の経蔵にあって、庭宇を窺わざること積年であった。『伝灯録』六によると、馬祖が路嗣恭の帰依で、大曆中に開元寺に名を諱したとき、最初に参じたのが百丈である。この記事を信ずれば、百丈は、このときまだ三十歳に達しない。「正ニ是レ汝ガ放

身命ノ処」という答えを、百丈は生涯に保持しつづける。その他、馬祖と百丈のさまざまな機縁は、馬祖の弟子を代表するに至って後の発展とみてよい。さらに、曾て論じたように、百丈とよばれる人は、二人乃至三人はある。百丈惟正、百丈涅槃とよばれる人をして『祖堂集』が第二百丈とし、第三百丈とする人など、その同異の決定はかなり困難である。すべてを百丈の弟子とはできぬからである。涅槃は、『祖堂集』によると、のちに百丈について禅に帰する。元来は善勸寺の座主で、宋本『伝灯録』では、馬祖下に配せられて、当初より懐海の先輩とされる。さらに、百丈野狐の話に至っては、明らかに一つの意図をもつ創作となる。百丈には、その語録にみられる論理性と別に、一種の神異の側面がつきまとう。これも、馬祖下を代表する弟子とみられるための増幅といえる。すくなくとも、のちに明らかになるように、雲巖は百丈懐海に侍して二十年といわれ、その兄の道吾は百丈涅槃に投じて出家している。馬祖にはじまる新しい禅の動きが、百丈にうけつがれることは確かであり、この人とその周辺の振幅は、それ自体が一つの問題である。百丈清規と語録については、更に別に考えねばならぬ。

『祖堂集』十八、『伝灯録』十一の仰山恵寂の章に、

次の問答がある。

師(仰山)、第一座ニ謂イテ曰ク、不思善、不思惡、

正恁麼ノ時、作麼生。對エテ曰ク、正恁麼ノ時ハ是レ

某甲ガ放身命ノ処ナリ。師曰ク、何ゾ老僧ニ問ワザル。

對エテ曰ク、正恁麼ノ時、和尚有ルコトヲ見ズ。師曰

ク、吾ヲ扶ケテ起タザラシム。

第一座は、百丈の言葉を知っている。仰山は、百丈の三世である。仰山は、惠能の言葉によって第一座を試みるが、第一座に百丈の言葉をもちだされると、すこぶる弱い。百丈の答えは、長く児孫の公案となる。仰山の答えは、期せずして、百丈と馬祖の問答のコメントとなる。『伝灯録』六の馬祖の章によると、先に引く「正シク是レ汝ガ放身命ノ処」という答のあと、今度は馬祖が百丈に、次のように問うところがある。

「汝ハ何ノ法ヲ以テ人ニ示ス」

百丈は、扨子を堅起する。

馬祖が問う、「只ダ這箇カ、為当、別ニ有ルカ」

百丈は、扨子を抛下する。

この問答には、すでに百丈を以て馬祖の法をつぐ代表的な弟子とする、発想がある。次の百丈の章では、それがより露骨となる。もともと、馬祖以後の禪は、その弟子代表を、ひとりにしほれぬところに、特色がある。道

一が馬祖とよばれるのは、このためだ。のちにいうように、馬祖下八十八人坐道場云云とされるのは、それである。為人を超える、不為人が問われるのも、そのこととかかわる。大唐国裡禪師無しといひ、禪無しとは言わず、只だ是れ師無しというのも、同じ問題意識より来ている。百丈が馬祖の面前に席を巻きあげるのは、何よりも明らかにそのことを示す。百丈はのちに上堂し、咽喉唇吻を併却して、速かに道い將ち来たれと、人々に提がす。先のように、『雪竇頌古』七二則以下で、有名な話頭となる。弟子代表を一人にしほることにはできないが、馬祖が提起した課題が、人々によって新しく受けとめられることは確かである。じつは、同じ質問が石頭によって発せられるのを、『伝灯録』十四の石頭の章に見つけることができる。馬祖と石頭は、切り離して考えることができない。

ここで、先に結論を出しておく。一人にしほれぬ弟子代表を、強いて一人にする何世代かの弟子の努力が、四家の発想を生む。どだい、無理な努力である。四家が五家に解消されるのは、当然といえた。しかし、そんな五家の総括も、もとはといえば四家の発想にはじまる。百丈の塔銘には、南北二宗と牛頭禪以来の古い感覚がある。塔銘作者の意識であって、百丈その人のものではなかつた。

と見たい。禅宗史の記録は、被記録者の意図とちがった発展をとげるのである。わたくしが、灯史の系譜と名づける問題は、じつはここに所在する。われわれは、そんな記録を通して、禅宗史を構想するほかはないのである。「伝灯録」六、百丈の章に収める、馬祖との機縁にもどる。明本には、すでに度々とりあげたように、南泉を含む馬祖一家の玩月のはなしにつづいて、馬祖上堂、百丈卷席の話があり、更に次のように記す。

師再比馬祖ニ参ズ。祖ハ師ノ来ルヲ見テ、禅牀角頭ノ  
 弘子ヲ取リテ堅起ス。師云ク、此ノ用ニ即センカ、此  
 ノ用ヲ離レンカ。祖ハ弘子ヲ旧処ニ掛ク。師ハ良久ス  
 祖云ク、你ハ己後、両片皮ヲ開クトキ、何ヲ将テ為人  
 スル。師、遂ニ弘子ヲ取テ堅起ス。祖云ク、此ノ用ニ  
 即スルカ、此ノ用ヲ離ルルカ。師、弘子ヲ旧処ニ掛ク。  
 祖便チ喝ス。師ハ直ニ三日耳聾スルコトヲ得タリ。

一般に「百丈再参」の名で知られる機縁である。すでに明らかなように、これは先に引く馬祖の章のはなしを発展させたにすぎぬ。どうして再参とよばれるのか、その理由は、以下の考察にゆずる。まず、三本のあいだに異同があつて、宋本に次のようにいうのに注意したい。

師一日、馬祖ノ法堂ニ詣ス。(馬祖) 禅牀角ニ於テ弘子ヲ取テ之ニ示ス。師云ク、只ダ遮個カ、更ニ別ニ有

ルカ。祖乃チ旧処ニ放イテ云ウ、你己後、什麼ヲ将テ為人スル。師却ッテ弘子ヲ取テ之ヲ示ス。祖云ク、只ダ遮個カ、更ニ別ニ有ルカ。師ハ弘子ヲ以テ旧処ニ挂安シテ、方メテ侍立ス、祖、之ヲ叱ス。

元本も、ほぼこれに一致する。明本への変化には、明らかに百丈を馬祖につぐ、弟子代表とする発想がみられる。三本に共通する次の記載は、この話につづいて、百丈の名声が高まり、檀信の帰依で大雄山に出世し、ここではじめて百丈とよばれるに至つたこと、そして未だ期月ならずして、参玄の弟子が四方より集まり、瀉山と黄檗がその首となることを内容とする。瀉山と黄檗の名をあげるのは、四家と五家の伝統がこのときに定まる含みであり、特にこれにつづく次の示衆は、黄檗がその三世を代表することを先取りするもので、先という四家の伝統を明らかに見越している。

一日、師、衆ニ謂イテ曰ク、仏法ハ是レ小事ナラズ、老僧昔、再ビ馬祖ニ参ジテ、大師ニ一喝セラレ、直ニ三日耳聾シ眼暗キコトヲ得タリ。時ニ黄檗、挙ヲ聞イテ覚エズ舌ヲ吐ク。師曰ク、子己後、馬祖ニ承嗣シ去ル莫キカ。檗云ク、然ラズ、今日、師ノ挙ニ因リテ馬祖ノ大機ノ用ヲ見ルコトヲ得タリ。然レドモ且ツ馬祖ヲ識ラズ。若シ馬祖ニ嗣ガバ、己後、我が兒孫ヲ喪ワ

ン。師云ク、如是如是、見、師ト齊シキトキハ師ノ半徳ヲ減ズ、見、師ヨリ過ギテ、方メテ伝授スルニ堪エタリ。子ハ甚ダ超師ノ作有リト。

この一段も、宋本と他の本とのあいだに、かなりの異同がある。もっとも大きいちがいは、馬祖のさいごのことば、「見、師ト齊シキトキハ云云」がないことである。四家の伝統は、じつはこの句によつて決する。とりわけ黄檗が「馬祖ヲ識ラズ」というのは、馬祖の顔を識らぬというのであり、面授ならぬ辦法は、児孫を絶するといふ発想を前提する。四家は、次第に大機を用を發揮し、臨済でその頂に達するのである。右の一段の問答には、すでにそんな見通しがあつて、謂わゆる「超師の作」は、黄檗が百丈を介して、その実は百丈を超えて、直ちに馬祖に嗣ぐといふ発想を含んでいる。百丈が、頻りにそれをいい、黄檗が拒否するのは、当然である。

いうまでもなく、それは先にみる百丈の謙讓の家風とかかわるわけだが、じつは百丈をつぐ筆頭弟子は、当初は瀋山であつて黄檗でなかつたという事実、黄檗が百丈の筆頭弟子となるのは、寧ろその下に臨済を打出したためであるという事実、実はむしろいづれも要請なのだが、そんな四家の伝統の発想が、それらの機縁のすべての文字を変化させる、大前提であつたといえないか。

たとえば、『天聖広灯録』八に収める次の一章は、明らかにこの間の事情をものがたる。かつて、指摘したように、『天聖広灯録』の馬祖より臨済に至る四世の記述は、四家そのものを下敷にしている。

黄檗、師ノ処ニ到ル。一日、辞シテ云ク、馬祖ヲ礼拝シ去ラント欲ス。師云ク、馬祖ハ己ニ遷化セリ。檗云ク、未審、何ノ言句カ有リシ。師遂ニ再ビ馬祖ニ参ジテ、扨テ堅ツル因縁ヲ举ス。檗、挙ヲ聞イテ覚エズ舌ヲ吐ク。師云ク、子ハ己後、馬祖ニ承嗣シ去ル莫キヤ。檗云ク、然ラズ、今日、師ノ挙ニ因リ、馬祖ノ大機之用ヲ見ルコトヲ得タリ。然モ且ツ馬祖ヲ識ラズ、若シ馬祖ニ嗣ガバ、己後、我が児孫ヲ喪ワシ。師云ク、見、師ト齊シクシテ師ノ半徳ヲ減ズ、見、師ヨリ過ギテ、方メテ伝授スルニ堪エタリ、子、甚ダ超師ノ見有リト。後ニ瀋山、仰山ニ問ウ、百丈再ビ馬祖ニ参ジテ、扨テ堅ツル因縁、此ノ二尊者ノ意旨如何。仰山云ク、此ハ是レ大機ノ用ヲ顯ワス。瀋山云ク、馬祖ハ八十四人ノ善知識ヲ出ダス、幾人カ大機ヲ得、幾人カ大用ヲ得タル。仰山云ク、百丈ハ大機ヲ得、黄檗ハ大用ヲ得タリ。余ハ尽ク是レ唱道ノ師ナルノミ。瀋山云ク、如是如是。あえて重複を避けぬ、長い引用とするねらいは、後半にある。どうしてここに、瀋山と仰山の評論がついてい

るのか。仰山をして、馬祖の大機を得たのは百丈、大用を得たのは黄檗と言わせるのが、じつはこの一段の趣旨である。言うならば、四家の伝統を、瀧仰の評論によって立証するのである。周知のように、『臨濟録』の勘弁と行録の大半に、瀧仰の評論がついている。時代的に無理はないが、その趣旨は、右にいう「超師ノ作」を証明するためである。「見、師ニ齊シキトキハ云云」の句が臨濟と黄檗の問答のうち、有名な禅版机案の伝授の段についているのは、もっとも注目しよ。当初は、百丈が黄檗を許す言葉であった。今は瀧山によって、黄檗が臨濟を許す句に変えられる。先にいうように、百丈の法をつぐ弟子たちのうち、筆頭は瀧山であって黄檗ではなかった。じつをいうと、瀧山が百丈につぐ筆頭弟子となるのは、兄弟子の華林をやりこめてのことで、ここにもすでに逆説があり、さらには曾て天台山に登ったとき、寒山がこの人を先導し、一千五百人の善知識云云と予言したという話があつて、謂ゆる瀧仰宗によって、洪州宗が展開する由来を明らかにする資料はかなり多い。臨濟が開法する鎮州は、はるか華北の煙塵の中に隠れて見えぬ。その存在は、瀧仰によって顕わとなるのである。

もともと、大機大用という発想には、問題がある。黄檗が百丈の「再参馬祖」のはなしによって馬祖の大機之

用を見たというのは、あくまで「大機の用」というにとどまる。これを大機大用に分けるのは、大機之用の四字を大いなる機と用、と読んだためらしい。大用は、すでに黄檗に伝授されているという含みである。たとえば、『祖堂集』十六の瀧山の章は、瀧山の示衆として、「是れ汝諸人は、ただ大機を得るのみで、大用を得ず」といったとする。すでに、黄檗を意識する発言である。しかも、それが臨濟にうけつがれて、超師の実を發揮するのだ。わが道元の臨濟批判は、この間の秘密をかたるといえないか。道元は、黄檗に超師の見を許すが、臨濟にこれを認めぬのである。『六祖壇經』を偽とし、円覚、首楞嚴を退ける道元の感覚には、かなり歴史的な発想が、含まれているようにおもわれる。

のちに、更めて考えるように、洞山が雲巖のために齋を設けて、先師の道徳を重んぜず、亦た仏法を重んぜず、ただ我がために説破せざりしことを重んずという話がある。ここには、師弟の伝統について、謂ゆる超師の作とはちがつた発想があつて、それが曹洞の宗風をなす。馬祖より臨濟に至る、四家の系譜に対決するものであることは、言うまでもない。

『祖堂集』十六によると、馬祖下八十八人坐道場云云は、じつは黄檗の説である。のちに、『碧巖録』第十一

則その他で、黄檗の説法を代表する、例の「唯酒糟ノ漢云云」につづいて、つぎのようにいうのがそれである。そこでは、廬山すなわち帰宗智常をはめる意であった。

マタ云ウ、闍梨、可ニ見ズヤ、馬大師下ニ八十八人坐道場スル有リ、馬大師ノ真ノ正法眼ヲ得タル者ハ、只ダ一二有ルノミ、廬山ハ是レ一人ナリ。

以下、黄檗の示衆は、四祖下に牛頭融大師があつて、横説堅説して未だ向上の一閑楸子有るを知らずという批判に進む。馬祖下八十八人を、一二を除いて、四祖下の牛頭融大師に擬するのだ。廬山をはめるのは、その下に大愚を出すこと、これが後に臨済開悟の師となることと関係しよう。『祖堂集』十九の臨済伝では、黄檗は曾て大愚と一緒に馬祖（大寂）に参じたといっている。馬祖四家の伝統は、黄檗の出生によつて決する。すくなくとも、黄檗伝の編者には、瀉山に対して黄檗を、百丈の筆頭弟子にしようとする意識がある。

黄檗は、瀉山と同じ福州の人である。百丈もまた福州の出身である。瀉山は、『祖堂集』十六の瀉山の章にいうように、若くして天台山に登り、一千五百人の善知識だといふので、寒山拾得に丁重に迎えられる。黄檗もまた天台に登り、ある神異の僧を批判する。史実として問題はないのだが、瀉山への對抗が感ぜられないか。従来

は、後者のみが知られるのも、気懸りである。さらに、黄檗は京にのぼつて一老女にあひ、その指示で百丈に参ずる。『祖堂集』十六の記述によると、事情は次のようである。

後ニ上都ニ遊ビ、因ミニ分衛ヲ行ジテ、一門ニ造リテ云ウ、家常ト。屏後ニ老女有リテ云ウ、和尚、太無獸生。師、其ノ言ノ異ナルヲ聞キ、探リテ之ヲ抜イテ云ウ、飯スラ未ダ得ズ、何ゾ無獸ナルヲ嘖ムル。女云ウ、只ダ這个、豈ニ是レ無獸ナラズヤ。師ハ聞イテ微笑ヲ駐ム。阿婆、師ノ容儀ノ堂堂トシテ常僧ニ特異ナルヲ覩、遂ニ命ジテ内ニ入レ、供スルニ齋喰ヲ以テシ、畢リテ参学行止ヲ詢問ス。師、隠ス能ワズ、見知ヲ竭露ス。阿婆ハ提似シテ、再ビ微闕ヲ拳ス、師、則チ玄門頓ニ蕩豁ス。師、致言ヲ重ネテ謝シ、師承セント擬欲ス。阿婆曰ク、吾ハ是レ五障ノ身ナリ、故ヨリ法器ニ非ズ、吾レ聞ク江西ニ百丈大師有リ、禅林ノ郢匠、特ニ群峯ニ秀ヅト。師ハ彼ニ詣イテ参承スベシ。冀ウ所ハ、他日人天ノ師ト為リ、法トシテ末ヲ輕ンゼザランコトヲト。後人伝エ説クラク、此ノ婆ハ少年ノトキ、曾テ忠国師ニ参見セリト。

この話は、『伝灯録』九にその意を伝え、惠洪の『林間録』の上に考証がある。『祖堂集』が、老婆を忠国師

に参じた人とするのは、仰山が若いときに耽源に参じたこと、耽源が惠忠につぐ弟子であることを考えあわせ、他に見えぬ説といひながら、かなり注目に価しよう。

『四家語録』の馬祖録では、耽源は馬祖の小師とされる。南陽と耽源の存在も、馬祖の側より考えてみる必要がある。

以下、さらに、黄檗の百丈参問の様子を、『祖堂集』によって考えてみよう。

師、遂ニ言ニ依リテ百丈ニ造リ、礼シテ問ウ、従上相承ノ事、和尚ハ如何ガ人ニ指示スル。百丈良久ス。師曰ク、後人ヲシテ断絶シ去ラシムル可カラズ。百丈云ク、我レ本ヨリ将ニ謂エリ、汝ハ是レ一个ノ人ト。遂ニ起チテ丈室ニ入り、其ノ戸ヲ掩ワント欲ス。師云ク、某甲特ニ来ル、只ダ這個ノ印信ヲ要セバ足レリ。又、廻リテ言ウ、若シ然ラバ他後、吾ニ辜負スルヲ得ズ。

『伝灯録』九も、ほぼ同じである。高麗本のみ、最初の間答がやや異り、巍巍堂堂、當為何事、巍巍堂堂、從嶺南来云云とするのは、黄檗が嶺南すなわち福州の人であることを強調するものだが、黄檗の巍巍堂堂たる人品は、すでに先に引く『祖堂集』に明記される。斐休もまた額の円珠と、七尺の体格をうたう。百丈もまた巍巍堂堂、焯焯煌煌たる生身の仏であった。前仏百丈は、この

仏の参問を待っていた。その下に、臨済を打出する含みは、「後人ヲシテ断絶シ去ラシムル可カラズ」という言葉にも伺われる。黄檗と百丈のかかわりは、当初より四家の伝統を前提するのであり、百丈の筆頭弟子としての滄山に対する、黄檗の姿勢はいよいよ顕わとなる。

いったい、黄檗の歿年は、年寿とともに不明である。

大中年間の入寂は、斐休の『伝心法要』序による。この人の存在は、むしろ『伝心法要』と、その下に臨済を出すことによつて知られたとみられる。黄檗には、碑銘も伝わらぬ。会昌の破仏事件もさることながら、当初より黄檗の碑はつくられなかつたのでないか。本山とよばれる黄檗山そのものも、洪州のそれは所在すら不明である。やがてこの地に教線をはるのは、洞山とその弟子たちだが、この人々についても歴史地理の資料を欠く。洞山とその弟子に、碑銘あるは少い。この時代、この土地の特殊事情が介在しているようにおもわれる。黄檗がはじめ斐休に遇う、洪州開元寺での問答なども、史実としてはすこぶる不審が多い。大中帝すなわち宣宗が武宗に追われて潜竜していたころ、黄檗と親交があつたというけれども、すべて、伝説的色彩がつよい。洪州黄檗山の所在は、斐休の偈に、蜀水といい、漳濱というのが手掛りであるが、それらはいずれも、すでに元版『伝灯録』の

注が、「前漢書地理志」による考証を引くほどに、当初より周知ではなかったようだ。潼濱のことは、『祖庭事苑』三の裴相国の条にも考証がある。黄檗は、すでに考証の対象である。

一方、瀉山靈祐の方はどうか。この人には、鄭愚の「潭州瀉山同慶寺大円禅師碑銘」（全唐文八二〇）がある。あたかも破仏の直後に建てられて、今もその原石を伝える点で、この碑文は注目に値しよう。馬祖に発源する江西の禅宗は、瀉山によって湖南に展開するのだ。

「湖之南、湘之西、山ハ大瀉、深クシテ蹊無シ」と言われる瀉山は、その人を得たといえる。有名な司馬頭陀のすすめによって、靈祐は瀉山の主人となる。司馬頭陀は、地理家である。敦煌文書のうちに、「司馬頭陀地脉決」というのがある。靈祐の瀉山住持は、それほどに画期的大事件であった。破仏ののち、復興は瀉山より起る。裴休も、帰依者の一人である。もっとも重要なのは、瀉山に寄せる百丈の期待の大きいことだ。『伝灯録』九によると、百丈は祐が瀉山の主人と決した夜、とくに召して入室させる、「吾が化縁は此処に在り、瀉山の勝境は汝当に之に居り、吾が宗を嗣統して、広く後学を度すべし」というのである。潭州は湖南にある。曾ては、石頭系の根拠地である。靈祐をこの地にやる、百丈の心境がしの

ばれる。石頭、馬祖両派の事実上の交流は、靈祐の瀉山初住にはじまる。

しばらく、瀉山の主張について考えよう。瀉山の開悟は、撥火の問答によって知られる。『祖堂集』十四、『宗鏡録』九十八、『伝灯録』九などに、全く同じ話を伝えるところをみても、祐が百丈の筆頭弟子であったことは確かである。この問答が、碑銘と『宋高僧伝』に見えぬのは、さほど異とするに当るまい。

今、『伝灯録』の文によると、その事情は大よそ次のようである。

二十三ニテ江西ニ遊ビ、百丈大智禅師ニ参ズ。百丈一見シテ、之ヲ許シテ入室セシメ、遂ニ参学ノ首ニ居ス。一日侍立スルニ、百丈問ウ、誰ゾ。師曰ク、靈祐。百丈云ク、汝、鑪中ヲ撥セヨ、火有リヤ。師撥シテ云ク、火無シ。百丈躬カラ起チ、深ク撥シテ少火ヲ得、拳シテ以テ之ヲ示シテ云ク、此ハ是レ火ナラズヤ。師発悟シ、礼謝シテ其ノ所解ヲ陳ブ。百丈曰ク、此レ乃チ暫時ノ岐路ノミ。経ニ云ク、仏性ヲ見ント欲セバ、当ニ時節因縁ヲ観ズベシ、時節既ニ至ル、迷ノ忽チ悟ルガ如ク、忘ノ忽チ憶スルガ如シ、方ニ己ガ物ヲ省ス、他ヨリ得ルニアラズ。故ニ祖師云ク、悟了ハ未悟ニ同ジ、心モ無ク亦タ法モ無シト。只ダ是レ虚妄凡聖等ノ心無

キノミ、本来ノ心法、元自リ備サニ足ル。汝今既ニ尔リ、善ク自カラ護持セヨ。

經は、『涅槃經』二十八の師子吼品、祖師の言葉は、西天第五祖提多迦の伝法偈である。わが道元の正法眼蔵仏性の巻で知られる一段である。靈祐の評価は、この話とともにあるといえる。伝法偈の引用も、馬祖下三世としての、この人の正統性を保証する。かつて劉軻が予言する湖南の主人は、今やこの人を措いて無いであらう。宗密が批判する洪州は、実は百丈と靈祐が相手であった。百丈が爐中の種火を撥するのは、じつは中国民俗の一般的日常的な発想に根ざす。時代は降るが、『朱子語類』四に次の一段がある。

人ノ性ハ、一団ノ火ノ煨シテ灰裡ニ在ルガ如シ、撥開スレバ便チ明カナリ。

死灰を退けて、宿火をよしとする思考は、古くより存したが、宋儒は仏教を死灰とし、人の性を宿火とすることで、その伝統を主張する。朱子は、『伝灯録』を知っている。司馬温公にも同じ説のあることを、李屏山の『鳴道集説』に伝える。

迂叟曰ク、或ヒト謂ウ、聖人ノ心ハ死灰ノ如シト。是レ然ラズ。聖人ノ心ハ宿火ノ如シ。夫レ火ハ之ヲ宿セバ則チ晦ク、之ヲ発スレバ則チ光ル。之ヲ引ケバ則チ

然エ、之ヲ鼓セバ則チ熾ナリ。深ウシテ銷エズ、久シウシテ滅セザル者ハ、其レ宿火カ。豈ニ死灰ノ若クナランヤ。

仏教の灰身滅智、枯木死灰の悟りが批判される。大乘仏教も禅宗も、そこには言いうまでもない。李屏山の批判は、次のごとくである。

野ナル哉、斯ノ言。聖人ノ心ハ未ダ嘗ツテ生死セズ。豈ニ宿火ノ乍チ明カニ、乍チ暗キガ如クナランヤ。深ウシテ消エザル者モ終ニ消ユ、久シウシテ滅セザル者モ終ニ滅スルナリ。聖人ノ心ハ日月ノ如シ、但ダ塵念ヲ以テ之ヲ蔽ウコト、浮雲ノ翳、陰氣ノ蝕ノ如クナルノミ。塵念消燦スレバ、既ニ死灰ノ如シ、天光始メテ発スレバ、初メヨリ増損無シ、其レ滅有ランヤ。

のちに、瀉山と仰山のあいだに、『涅槃經』について問答が交えられる。『伝灯録』九によると、それは次のようである。

師、仰山ニ問ウ、涅槃經四十卷、多少カ仏説、多少カ魔説ナル。仰山云ク、総ニ是レ魔説ナリ。師云ク、己後、人ノ子ヲ奈何トモスル無カラン。仰山云ク、惠寂ハ一期ノ事ニ即ス。行履ハ什麼処ニカ在ル。師云ク、只ダ子ノ眼ノ正シキヲ貴ブ、子ノ行履ヲ説カズ。

百丈が瀉山を許したのも、恐らくはこのちに李屏山がい

うのと同じ発想である。『涅槃經』にいう、悉有仏性を試みるのである。發火は、一期の事である。『涅槃經』のことばに、抛りかかつての事ではなかった。「方ニ己物ヲ省ス、他ヨリ得ズ」とは、ややもすると誤解をまねく。本来の自己を實體化し、相対化しかねぬゆえである。どこまでも、眼の正しさが求められる。

『百丈広録』に、文殊を七仏の師とする発想がある。周知のように、これが『伝灯録』の巻首にある七仏章の端となる。傳大士が松山の頂で行道していると、文殊が七仏を先導し、維摩が背後に随うのを感じたというのである。『宝林伝』に七仏章があったかどうかは問題だが、インドの祖統のはじめに七仏をおく発想は、すでに敦煌本『六祖壇經』にある。百丈が文殊を七仏の祖とするのは、それらをうけるものとみられる。傳大士は、当時の話頭の一つである。湛然は天台の祖統を定めて、傳大士を智頭の先輩とし、伝教の『内証仏法相承血脉譜』もこれをうける。

維摩と傳大士を一括する例が、『百丈広録』にあり、『臨濟録』にもみえる。いずれも、菩薩戒に関係することとは注意してよい。文殊を七仏の師とするのは、馬祖以後の特色の一つである。

馬祖の示衆に、「本有今有」の句があることについて

は、前に注意した。これは、禪門独自の己事究明という発想の根拠である。神会が『涅槃經』二十六の獅子吼品にある、「本無今有、本有今無、三世有法、無有是処」の四句について、その意味を変化させたのはじまる。神会は、第一句を仏性、第二句を煩惱とするのだが、馬祖は、いずれをも自己として、分別を払うのである。

『涅槃經』の句については、別に世親の「本有今無偈論」があるように、六朝より隋唐の各派に、この句の影響がみられる。神会の場合も、その一つにすぎない。僧肇に帰せられる『宝蔵論』の離微体淨品にも同じ言及がある。『宝蔵論』のはじまりは、おそらくは郭注『莊子』の知北遊に、先無今有を論ずるのによる。

今、しばらく神会によると、その「壇語」に、つぎの一段がある。

知識ノ為メニ、煩惱即菩提ノ義ヲ聊簡シテ、虚空ヲ拳  
ゲテ喻ト為サン。如エバ、虚空ハ本ヨリ動靜無シ、明  
来レバ、是レ明家ノ空、暗来レバ、是レ暗家ノ空ナリ。  
暗空ハ明ニ異ナラズ、明空ハ暗ニ異ナラズ。虚空ノ明  
暗ハ自カラ来去スルモ、虚空ハ本来、動靜無シ。煩惱  
ト菩提モ、其ノ義ハ亦タ然リ。迷悟ハ別ニ殊有リト雖  
モ、菩提ノ性ハ元ヨリ異ナラズ。

馬祖の己事究明は、明らかに神会をうける。

如エバ日ノ出ヅル時、冥ニ合セズ。智慧ノ日出デテ、煩惱ノ暗ト俱ナラズ。心及ビ境界ヲ了スレバ、妄想ハ即チ住ゼズ。妄想既ニ住ゼズ、即チ是レ無生法忍ナリ。本有今有、修道坐禪ヲ仮ラズ、修セズ坐セズ、即チ是レ如来清淨禪ナリ。

馬祖が、南岳の伝法院で坐禪している、懷讓が、磚を磨いてみせる。この話は、右に引く馬祖その人の示衆による、伝記作者の演出であろう。神会の「壇語」と、惠能の「壇経」で、坐禪の新しい定義が提起されたとき、「不修不坐」を如来清淨禪とする馬祖の出現は、すでに見通されていたといえる。

神会の本無今有偈解釈が、馬祖の本有今有となるのは自然の発展である。『南泉語要』に、「今有本有ヲ会取シテ、仏ニ從ツテ聞カズ、他ノ与メニ縁ト為ラズ」というのも、馬祖の新しい解釈をうける。

さらに、『百丈広録』に、左記がある。

不動不禪、是レ如来禪ナリ、禪想ヲ生ズルコトヲ離レ  
 三。

この句は、『金剛三昧経』無生行品第三による。百丈が、そこに新しい意味を加えていることはいうまでもない。瀋山の開悟について、百丈がそれを印可し、『涅槃経』と祖師の句を引いて証明するのは、同じそんな歴史

的発想をうけている。

先に、仰山のことばの中に引かれる、瀋山の示衆に注意した。瀋山のいう「如如仏」は、百丈より来ている。

「凡聖情尽」も、すでに馬祖の示衆にみえる。

たとえば、『天聖広灯録』の百丈の章に、次のような一段がある。

上堂シテ云ウ、靈光独耀、迥カニ根塵ヲ脱ス。体露真常、文字ニ拘ラズ、心性無染、本自円成ス、但ダ妄縁ヲ離ルレバ、即チ如如仏。

『祖堂集』十六、『伝灯録』九は、この句を百丈につぐ古靈の章に、百丈が指授する禪門の必要とする。わが大灯国師は、鎌倉の万寿寺で仏国に参じたとき、壁をへだてて隣房の僧がこの句を挙するのをきき、あらためて大応に参じようと決意する。大灯は、若いときに『伝灯録』を写している。大灯の胸裏に、この句があつたことは確かだろう。瀋山も、同じ百丈の心をうける。如如仏の靈光は、撥火のとき以来、この人の胸裏に輝きつづけていたといえる。

『祖堂集』十八、『伝灯録』十一、『宗鏡録』十四にひとしく伝えるところによると、仰山が瀋山に参じて、その印可を得たのも、やはり真仏如如の句に関係している。

師（仰山）問ウ、如何ナルカ是レ真仏ノ住処。滄山云ク、思ト無思ノ妙ヲ以テ、靈焰ノ無窮ニ返シ、思尽キテ源ニ還リ、性相常住、理事不二、真仏如如ナリ。

『宗鏡録』にのみ、以下さらに真仏についてのコメントがつづく。滄山が生涯を通じて、百丈の心要を挙揚しつづけたことは明らかである。たとえば、『伝灯録』九に収める、次のような滄山の長い示衆は、そのことをものがたる。

夫レ道人ノ心ハ、質直ニシテ無為、無背無面、詐妄ノ心行無ク、一切時中、視聽尋常ニシテ、更ニ委細無シ。亦タ眼ヲ閉ヂ耳ヲ塞ガズ、但ダ情、物ニ附セズンバ、即チ得タリ。従上ノ諸聖モ、只ダ是レ濁辺ノ過患ヲ説クノミ。若シ如許多ノ惡覚情見、想習ノ事無クンバ、譬エバ秋水ノ澄潭タルガ如ク、清淨無為、澹泞無礙ナラン。他ヲ喚ンデ道人ト作シ、亦タ無事ノ人ト名ヅク。ここには、明らかに馬祖にはじまる直截にして無難なる、平常心の提唱がみえる。次の問答は、そのことを示す。

時ニ有ル僧問ウ、頓悟ノ人、更ニ修有リヤ。師云ク、若シ真ニ本ヲ悟リ得ベ、他自カラ知ル時、修ト不修ト、是レ兩頭ノ語ナリ……。要ヲ以テ之ヲ言エバ、則チ實際地、一塵ヲ受ケズ、万行門中、一法ヲ捨テズ。若

也、単刀趣入スルトキハ、則チ凡聖ノ情尽キ、体露真常、理事不二、即チ如如仏ナリ。

滄山のことばとして、もっとも確かなものは、以上に尽きる。これが、謂ゆる滄仰宗の大本である。『仰山録』によると、仰山につぐ南塔光涌は、曾って北遊して臨済に参じ、再び仰山のもとに帰る。そのとき、数番の問題があつて、仰山は次のように南塔を許す。

凡聖兩つながら忘じ、情尽きて体露す。吾れ此を以て驗すること二十年、決了する者無し、子、之を保任せよ。

南塔が北遊して臨済に参じたことは、注目しなければならぬ。同じ百丈の法をつぐ滄山と黄檗より、滄仰宗と臨済宗が発源する。洪州の正統は、滄山にある。裴休が黄檗を西堂の姪とするのは、百丈の子であるにとどまらぬ、洪州の正統を意識してのことだ。南塔の北遊は、そんな臨済の正統が確立して後のものとおもわれる。滄仰宗は、周知のように、比較的短期のうちに、その使命を終る。臨済下の伝統の形成と、たえず交渉があることは当然である。のちに臨済の二世となる興化のごときも、若くして仰山に参ずる。

いったい、如如仏は『楞伽經』、『金剛般若經』、『勝天王般若經』、『金剛三昧經』などの説にもとづく。

興味ぶかいは、馬祖下の人々が、これを種々にうけとめていたことだろう。もっとも特色があるのは、南泉である。『祖堂集』十六の南泉の章に、有名な次の上堂がある。

師毎ニ上堂シテ云ク、近日、禪師太多生、一个ノ癡鈍底ヲ覓ムルニ、不可得ナリ、阿你諸人、錯ツテ用心スル莫カレ。此ノ事ヲ体セント欲セバ、直ニ須ラク仏未ダ出世セザル己前、都ベテ一切ノ名字無キニ向テ、密用潜通シテ人ノ覚知スル無カルベシ。与摩ノ時ニ体得シテ、方メテ小分ノ相応有ラン。所以ニ道ウ、祖仏ハ有ルコトヲ知ラズ、狸奴白牯ハ却テ有ルコトヲ知ルト。何ヲ以テカ此ノ如クナル、他ハ却テ如許多般ノ情量無ケレバナリ。所以ニ喚ンデ如ト作ス、早ニ是レ変ナリ、直ニ須カラク異類中ニ向テ行クベシ。

上堂の前半については、すでにとりあげた。そこに洪州の深化がみられることはいうまでもない。後半は、そんな新しい試みの一つである。南泉は、順世に際して上堂し、百年後に山下の檀越家に一頭の水牯牛と作るという。そんな異類中行の説は、この上堂にもっとも端的に要約される。瀧山に同じ言葉があるのも注目される。「洞上五位説」の成立にも、異類中行は大きく影響する。よって来るところ、じつは経論に如如というのに対する

批判にはじまっていた。

同じ『祖堂集』十六の南泉章に、次のようにいうのがそれである。

有ル講経論ノ大徳来リテ師ニ参ズ、師問ウ、教中ニハ何ヲ以テ体ト為ス。対エテ云ク、如如。師云ク、何ヲ以テ極則ト為ス。対エテ云ク、法身ヲ極則ト為ス。師云ク、実ナリヤ。対エテ云ク、実ナリ。師云ク、喚ンデ如ト作ス、早ニ是レ変ナリ、作麼生カ是レ体。大徳無対。

講経論の大徳は、後に南泉につぐ茱萸である。南泉がつねに如如の問題をとりあげるのは、おそらくはこのときにはじまる。趙州が、そのことを証拠するのも注目される。これは南泉下における、一大事件であつたらう。百丈と瀧山の説法も、おそらくはこれをうけるものとみたい。凡聖の情尽き、体露真常云云は、そんな馬祖下の伝統を要約するのである。

黄檗の『伝心法要』には、「十方ノ諸仏ヲ供養センヨリハ、一箇ノ無心ノ道人ヲ供養スルニ如カズ、何ガ故ゾ、無心トイウハ一切ノ心無ケレバナリ、如如ノ体ハ、内、木石ノ如ク、塞セズ礙セズ」とある。如如のうけとめ方が、かなり変化しているのを注意してよい。はじめの句は、いうまでもなく、『四十二章経』による。南泉に云

わせると、これもまた牛頭と同じように、「俺ナラモウ一步」と批判されねばならぬところであろうが、黄檗の方はすこぶる包容的、体系的である。

じつは、同じ『伝心法要』に、「妄ヲ起シテ妄ヲ遣ルハ、亦タ妄ト成ル、妄ハ本ヨリ根無シ、祇ダ分別ニ因リテ有ルノミ、你但ダ凡聖ノ両処ニ於テ情尽キンニハ、自然ニ妄無シ、更ニ若為ガ他ヲ遣ラント擬スル」とあり、この人の説には、百丈や滄山の説をうけつつ、やはりちがったところがみられる。仰山が、すぐれた弟子であったことは確かである。滄山がこの人に如如仏の靈光を許すのは、滄仰の伝統と関係する。如如の説は、滄山と臨済を分つ鍵である。

さらに又、『祖堂集』五の竜潭和尚の章に、天皇道悟の言葉として、次のように教えるところがある。

性ニ任セテ逍遙シ、縁ニ随ッテ放曠セヨ。安禪習定ヲ要セズ、性ハ本ヨリ拘無シ、耳ヲ塞ギ睛ヲ藏クスヲ要セズ、靈光迥カニ耀ク。愚ノ如ク訥ノ若ク、行キテ時ヲ驚カサズ。但ダ凡心ヲ尽セ、別ニ聖解無シ。汝能ク尔リ、当タ何ヲカ患ヘン。

ここにも、馬祖の遺響が確認される。道悟は、馬祖の十大弟子の一人である。当然といえば当然である。それが滄仰に総括されてゆく過程を考えると、道悟の言葉

はもつとも注目に値しよう。

仰山惠寂の史伝は、陸希聲の「仰山通智大師塔銘」（全唐文八一三）を根本資料とする。『祖堂集』十八、『宋高僧伝』十二、『伝灯録』十一は、いずれも年寿を記すことがない。わずかに陸庵の『祖庭事苑』に収める略伝が、陸希声の塔銘に一致する。仰山は滄山の盛名にかくれて、個人存在を長く見落されたらしい。

滄山につぐ弟子は、仰山に限らない。徑山鴻諲があり、香嚴智閑がいる。靈雲志勤もいる。滄山の開創を助ける同朋の、西院大安の存在も大きい。陸希声の塔銘は、すでにそのことを知っている。仰山が滄山とあわせて、滄仰の名を得るのは、地の利を得たことによる。滄山は湖南の潭州に化を張るが、仰山は王莽山と袁州、および江西の観音院の三所に化を布く。滄仰宗は、馬祖の洪州宗を集大成するのである。滄仰の盛期は、あたかも会昌の破仏直後に当る。破仏が滄仰の展開を助けたことは、すでにのべた如くである。

仰山の語は、『祖堂集』十九に収めるものももつともすぐれる。それは期せずして、現存最古の語録形成の実態を示す。

『祖堂集』の仰山章は、史伝のほかに五編の法集を附録する。『祖堂集』二十巻のうち、これは特異のことで

ある。とりわけ、第五編は、海東僧亭育の手になる。瀧仰宗は、中国では早く姿を消すが、長く海東に生きのびた形迹がある。五冠山順之もその一人で、『祖堂集』二十に収めるその教学は、他に例をみぬ特色をもつ。

仰山の五編の法集には、達摩、六祖、馬祖などの言葉を整理し、体系化しようとする試みがみられる。達摩と「楞伽經」の關係についても、伝統の再編がある。先にいう惠安と則天武后の問答のごときもその一つである。

『六祖壇経』や『宝林伝』とはちがった角度で、禅の歴史を集大成するところに、瀧仰宗の新しきがある。先に語録の形成とよぶ事実が、これである。仰山は、それを宗門中の事と名づける。『祖堂集』は、江西下では瀧仰の成立を語り、臨済宗の形成を予想するところで、事実上の編集を終っているようにおもわれる。

周知のように、『祖堂集』十九に、臨済の章がある。そこに伝える臨済の史実は、これまで知られたものとはかなりちがう。これまで知られるものは、『伝灯録』に本づく。『伝灯録』も、宋版と元版以後とはかなりの開きがある。たとえば、入寂時の正法眼蔵の示衆のごとき、宋版には見えぬ。赤肉団上の説も、古くは肉団心上となっていて、意味はかなりことなる。元明版のもとづくところは、すべて『天聖広灯録』にある。『天聖広灯録』

は、馬祖より臨済に至る四家の語録のすべてを収め、臨済以後、谷隱蘊瞻にいたる伝統を主張するところに、編集の動機がある。言うならば、四家の伝統とその語録のテキストの決定は、『天聖広灯録』によって行われた。

『伝灯録』は、法眼の四世道原の編集である。五家の発想は、法眼の『十規論』を初出とする。『伝灯録』は、五家の分派とその機語を録するのがねらいであった。五家の称呼は『伝灯録』にみえないが、その発想は、すでにこの本にあるとみてよい。

『天聖広灯録』のもとづいた「四家録」の原本は、今のところ不明である。『祖堂集』より『伝灯録』の成立に至るあいだに、四家の伝統が確立する。『伝灯録』より『天聖広灯録』のあいだに、「四家語録」の出現が想定される。『祖堂集』にみえる臨済の章は、馬祖にはじまる江西下の伝統をうけて構想される。それを先招慶の挙するところとするのは、すこぶる注目に価する。先招慶は、長慶惠稜のことであり、惠稜は『祖堂集』に序を書いている福先招慶の師伯に当る。この記事は、『祖堂集』の成立を考える点でも興味ぶかい。すでにくりかえしいうように、黄檗は、みずからかつて大寂に参じた同友を大愚とする。黄檗にとって、大寂の存在はそれほどに大きかったのだ。大愚は、黄檗が馬祖下八十四人のう

ち、その真精神をうける数人とする廬山の子である。臨濟にとつても、事情は同じである。臨濟は、馬祖、麻谷、丹霞、石鞏、廬山を先輩とする。そんな発想が四家の伝統を要求し、語録を生む。裴休は、黄檗を百丈の子、西堂の姪とし、黄檗その人はみずから大寂の弟子と名のる。先にいうように、そこに超師の発想がある。

宋代以後、黄檗の評価が変る。黄檗は百丈に対して、直ちに馬祖につげば児孫を喪失すると答えたとき、そのことが強調される。すでに、四世の伝統を前提してのことである。本来は、そうでなかった。『祖堂集』の臨濟伝に、臨濟は黄檗につぐといえども、終始大愚を賞讃したとある。黄檗の門下に、臨濟が出たための変化である。

『臨濟録』に伝える、黄檗と臨濟のほとんど大半の機縁に、滙仰の問答がついている。わたくしは、そのことにかねてから注目している。滙仰父子が、黄檗と臨濟の問答を評論したことは、確かであろう。とりわけ、会昌の破仏ののち、仰山は再び滙山をたずねる。滙仰のあいだに、北に去った臨濟の消息が案ぜられるのは自然である。しかし、滙仰があればどまてに、黄檗と臨濟のことを論じあうのは、やはり限度を超える。行録によると、臨濟は黄檗山を辞するに際し、とくに滙山を訪ねている。

臨濟は仰山の子告と慇懃に従って、北帰する。臨濟の北帰は事実だが、それを滙仰と関係させる必要があったとみたい。先にいう臨濟を超師の人とするのも、滙仰の問答による。『伝灯録』は、そんな滙仰問答の幾つかを収める。『祖堂集』の臨濟伝には、滙仰との交渉が見えない。わたくしは、むしろこれが原型だと考える。

洪州の伝統は、滙仰にうけつがれて盛大となり、この時代にはじめて一家の風を成す。臨濟が北帰して、独自の家風を発するのは、会昌の破仏ののちである。唐末五代のとき、北方は兵馬控禦の地となる。臨濟とその弟子たちの動きは、洪州の地からみると、煙塵の間にあった。正しく、独処一方である。その消息の伝わることも少ない。後に南塔光涌の北遊が、強いてもちたされるのも、注目してよい。臨濟の仏法をうける弟子たちは、なおしばらくは洪州の權威を借りる必要があった。興化存奨も、その塔銘によると、南遊して仰山を訪ねている。滙仰の權威は、なお健在した。滙仰より臨濟への展開こそ、洪州宗の集大成なのである。思想史の魅力は、そんなところにあるといえる。切れて、続くのである。切れねば、続かぬ。

『臨濟録』の示衆に、左記がある。  
 你、諸方ニ言道ウ、修有リ証有リト。錯マルコト莫カ

レ。設イ修シ得ル者有ルモ、皆ナ是レ生死ノ業ナリ。你言ウ、六度万行ハ齊シク修スト。我レ見ルニ、皆ナ是レ造業ナリ。仏ヲ求メ法ヲ求ムルハ、即チ是レ造地獄ノ業ナリ。菩薩ヲ求ムルモ、亦タ是レ造業、看經看經モ亦タ造業ナリ。仏ト祖師トハ、是レ無事ノ人ナリ。所以ニ、有漏有為、無漏無為、清淨ノ業ト為ル。一般ノ瞎禿子有リ、飽クマデ飯ヲ喫シリテ、便チ坐禪觀行シ、念漏ヲ把捉シテ、放起セシメズ、喧ヲ厭イ静ヲ求ム、是レ外道ノ法ナリ。祖師云ク、你若シ住心看靜、舉心外照、攝心内澄、凝心入定セバ、是ノ如キノ流ハ皆ナ是レ造作ナリ。是レ你、如今与麼ニ聽法スル底ノ人、作麼生カ他ヲ修シ他ヲ証シ、他ヲ莊嚴セント擬スル、渠ハ且ツ是レ修スル底ノ物ニアラズ、莊嚴シ得ル底ノ物ニアラズ、若シ他ヲシテ莊嚴セシメバ、一切ノ物ハ即チ莊嚴シ得ン。你且ク錯ルコト莫レ。

臨濟はここで、修証と六度万行、坐禪觀行を徹底批判している。「修証ハ無キニアラズ、但ダ是レ染汚スルヲ得ズ」、「道ハ修ヲ須イズ」という洪州の発想が、今はずでに造業とされる。臨濟は、別のところで「無修無証無得無証」ともいう。それが唐代に改変された『四十二章經』の句と関係することは、すでに考へた通りである。坐禪觀行は、外道の法にすぎぬ、仏法ではない。莊嚴門

仏事門であつても、祖宗門下の法ではない。今は、莊嚴門すら拒否される。建立は依變の境、空拳黄葉、小兒を誑かすにすぎぬ。求仏求仏は、地獄の造業である。祖師は、荷沢神会である。神会の語録と「壇語」、「菩提達摩南宗定是非論」に、北宗批判のことばとして、ひとしく主張するところである。神会と洪州宗が、今はすんなりと結びあわされて、すでに一つの伝統をなし、より徹底した批判精神を発揮するのに注意せよ。神会の北宗批判は、看心看淨のそれにとどまる。今は、一切の修証が批判され、さらに清淨業にとどまる錯りが指摘される。清淨業とは、阿闍世が父殺しの罪におののくのを、詭弁によつて清淨だと言つて慰める、六師外道の説に似る。

有名な「沙門果經」は、これにつづいて禪定を説く。今は、それをすら清淨業とするのである。明らかに、滯仰より臨濟への深化が見られる。滯仰には、實際理地一塵を受けず、仏事門中一法を捨てぬところがある。如如仏の靈光に照される、本地風光の自在さがある。先に引く天皇の言葉も、同じように安禪習定を批判するが、趣旨とするところは、滯仰のそれと同じ。臨濟は、如如仏を你聽法無依の道人とし、更に大機大用に出るのである。示衆は、理論的である。大機は、上堂や勘弁に發揮される。臨濟に、かなりまとまった示衆の語録があつたこと

は、『祖堂集』、『宗鏡録』、『伝灯録』に共通して、同じ引用があることによって確認できる。「四家録」はそんな編集の形でも、すでに一家の新しさを示す。同じ形式が、四家のすべてに一貫される。瀟仰の語録の、比ではない。「四家録」の編集は、何らかの瀟仰の語録を前提し、これを超えようとしているようにおもわれる。

いずれにしても、「四家録」は『臨濟録』の成立を待って一括される。「臨濟録」は、「四家録」の本を以て最古とする。馬祖に語本があったことは、種々の証拠がある。百丈の広語は、わが円仁の将来録にその名がみえる。ただし、黄檗の『伝心法要』については、多少の問題が残る。たとえば、『祖堂集』でも、宋本でも、そのことを言わずに、『伝心法要』にみられぬ、別の逸話と詩一首を掲げるのは、どうしたことか。やがて天慶二年に、裴休の序を含む『伝心法要』の全文が、『伝灯録』九に附録される。福州開版の大藏経では、『天聖広灯録』の前にそれがおかれて同秩となる。いずれも、宋本『伝灯録』が編せられた当初、『伝心法要』の存在が問題になっただけであったことを示す。この本も『臨濟録』と同じように、『伝灯録』より『天聖広灯録』の間に出現したとみるほかはない。たとえその序をみとめて、『臨濟録』に先立って存していたことを許しても、『臨濟録』

はそれらを総括し、それらを乗り越えて成立する。してみると、『天聖広灯録』以前の原型が知られぬ現状では、「四家録」は、『天聖広灯録』のテキストを、これに当てて外はない。先にいうように、元豊八年に楊傑が加える「四家録」の序は、『臨濟録』の馬防の序文の粉本をなす。ひよっとすると、積翠老南は『天聖広灯録』より、そのテキストをとったのでないか。すくなくとも、積翠老南にはじまる黄竜宗は、『天聖広灯録』の後をうけ、これと対決する位置にあったとみてよい。谷隱蘊総による臨濟宗の伝統の確立が、『天聖広灯録』を生み出すのであり、宋代禅宗の展開はここより始まる。先に「雪竇頌古の世界」で考えたように、雪竇重顕もまた谷隱よりしている。

以上で、『祖堂集』という江西下の展開について考えた。次に石頭下についてみる順序であるが、あまりに長くなったので、しばらくペンをおいて、次号にゆずる。

石頭下の展開は、まず曹洞の成立を核とする。曹洞という名は、曹山と洞山父子の活動による。とりわけ、洞山は筠州にあって、馬祖以来の江西宗の中心地である。曹山は、洞山の法を得たのち、自ら曹溪に赴いて、恵能の祖塔を礼する。却回して撫州まで来たとき、山容すこぶる曹溪に似たるを愛して、そこにとどまり曹山と名づ

ける。後に、曹洞の名が曹溪と洞山によるといふ説が起るの、このためである。

曹洞宗の成立は、滙仰宗の消長とともにあった。滙仰宗も、曹洞の形成を意識している。『祖堂集』十八の仰山の章に、惠能が弘忍の衣鉢をつたえて南帰するに際して、弘忍は向後二十年、我が教を広めてはならぬ、必ずや難が起るであろうと予言し、「懐に逢えば即ち隠れ、会に遇えば即ち逃れよ」と教えるところがある。仰山はこの予言を解いて、懐は即ち懷州、会は即ち四会県とする。ところが『祖堂集』卷二の惠能の章では、右の話につづいて、大庾嶺まで惠能の衣鉢を追ってくる惠明を教化したのち、惠能はあらためて惠明に対し、「蒙に廻れば則ち住せよ、袁に逢えば即ち止まれ」と予言する。この予言は、惠明がのちに、袁州の蒙山に住するのを指す。先にいうように、惠明は烏有先生である。惠明が袁州蒙山に開法したとするのは、仰山の解釈のようにおもわれる。仰山は、韶州懷化の人であり、のちに袁州に開法する。それらの土地が、惠能にゆかりのあることを、仰山は惠明の話に託して語ろうとしている。先にいうように、『祖堂集』第十六の滙山伝でも、滙山は若くして天台ののぼり、寒山より千五百人の善知識であるとよばれるが、そのとき更に「潭に逢えば則ち生まれ、滙に遇えば則ち

住せよ」と予言されたとする。靈祐が滙山に住した理由は、法兄華林との宗論、および司馬頭陀の推薦によって、すでに充分に説明される。寒山の滙山予言は、その弟子の仰山が曹溪とつながる必要が生れたのちに、更めて加上されたものとみたい。言うならば、曹洞が曹溪の正系を名乗るようになって、滙仰はあらためて、曹溪関係の説話を必要とするに至る。それまでは、馬祖にはじまる新しい江西の正統として、その特色ある宗風を発揮するだけでよかった。先にいう真金舖と雜貨舖の対決も、その一つである。石頭下に対する馬祖下という発想は、じつは馬祖下に対する石頭下の新しい抬頭があつて後のことである。そんな新しい抬頭の核となるのが、曹洞宗の展開にはかならぬ。のちに五家にまとまる唐末の動きは、滙仰に対する曹洞の出現を以てはじまるとみてよい。洞山が抛る筠州も、じつは馬祖以来の江西の中心である。大観すれば、曹洞もまた江西の發展である。