

# 石頭の宗枝

須山長治

## 1 問題の所在

61 石頭の宗枝

古来、石頭の禪は真金鋪、馬祖の禪は雜貨鋪と喩えられた。真金鋪とは純金を売る店、雜貨鋪は様々な品を売る店のことで、元は『祖堂集』五と十八に載ることばである。葉山禪師のもとにいる道吾円智が百丈禪師の侍者を務める雲巖曇晟を呼び寄せた時のことばと、仰山慧寂が上堂の中で語ることばにある。この二つはそれぞれ相異なった内容で使われるが、評価としては、石頭の禪に純禪の意味が込められていることは確かなようだ。また「江西は大寂を主とし湖南は石頭を主として自り、往來懂懂として二大士に見えざれば無知と為す。」と『宋高僧傳』九に記されるように、石頭は常に馬祖と並び称される禪の源流である。最近の中國禪の研究では禪僧を二つの型に分けて、開法派・山居派とするが、この分類によると、馬祖は開法派、石頭は山居派となり、両者には質的相違のあることがわかる。周知のように開法派の馬祖は幾度となく教化の場を移し、やがて地方都市の開元寺(官寺)に至る。『景德伝灯録』七の東寺如会の章によると、彼の道場は「折牀会」と呼ばれるほど多くの修行者が参集した。『祖堂集』十四に「親承の弟子八十八人、玄徒千有余衆」と記され、『景德伝灯録』六に「入室の弟子一百三十九人。各おの一方の宗主と為る。」

とされるのは、馬祖の道場の盛況ぶりを具体的に示すものである。開法とは文字通り大衆を前にして仏法を開示する教化の立場を意味し、灯史類には「示衆曰……」「上堂曰……」と語られる内容がその教説である。馬祖には示衆や上堂語が多く残り、それらの記録から彼の禅思想の中核を具体的に窺い知ることができる。これに対して石頭の上堂語はただ一編のみで、『景德伝灯録』十四及び『宗鏡録』九八に記録されるが、後者はその後半のみを載せる。しかも『宗鏡録』では石頭の語を他の箇処にみない。この二録の外の『祖堂集』や『宋高僧伝』が石頭の上堂語を記録しないのはどうしたことか。次に引文するように石頭の上堂語は馬祖のものに比べ短編である。

師一日上堂して曰く、吾の法門は先仏より伝受す。禅定・精進を論ぜずして、唯だ仏の知見に達せば、即心は即ち仏なり。心仏と衆生、菩提と煩惱とは、名は異なれども体は一なり。汝等、当に自己の心霊を知るべし。体は断常を離れ、性は垢浄に非ずして、湛然として円満、凡聖斉同し、応用無方にして、心意識を離る。三界六道は唯だ心自り現わるるのみ。水月鏡像、豈に生滅有らんや。汝能く之を知れば、備わざる所無けん。

後年、圭峯宗密は『禪源諸詮集都序』の中で禅の諸宗として十室をあげてその中に石頭の名を入れるが、石頭の上堂語が当時宗密に知られた形跡はない。それどころか宗密は禅の三宗の一つ、泯絶無寄宗として石頭を牛頭系の禅と同類にする。石頭は少数の弟子たちと南嶽中に居り一般に知られることはなかったようだ。右の上堂語も南嶽で行われたものであれば極く限られた人々に伝わったものであろう。また後述する梁端下向時のものであれば他にも上堂語のあったことが予想される。いずれにせよ、現在に伝わるのは、これのみである。

ところで石頭の住した南嶽の南台はもと梁の海禪師の得道の場所であったとされ、石頭は入山し自らそこに庵を結ぶ。まもなく懷讓和尚(馬祖の師)の計いで起院され成持したと『祖堂集』四にはあるけれど、石頭の著『草庵歌』が「吾れ草庵を結ぶに宝具無し」「成る時初めて茅草の新しきを見、破れし後は還た茅草を將って蓋う」「草を結びて庵と為し退くことを生ずること莫し」等とあるように、彼の住居は大寺院でもなければ大道場になったわけでもな

ったようだ。また石頭は馬祖のように教化の場を他に移したり、積極的に都会に進出して修行者を集めたりするようなこともしなかった。一時期、門人の請によって梁端に下向したことはあったものの、それはほんのしばらくのことであり、石頭はほぼ半世紀を南嶽に籠り山居修道に徹した。このため彼は他との煩瑣な関わりを断ち、祖師の訓誨を切磋琢磨し、己れの禅を研ぎ澄ませることができた。彼の入山当時、南嶽には既に堅固・蘭・譲の三禪師がいたと言われる。彼らが挙って「彼の石頭上に真の師子吼有り」と言ったとするのは、あながち『祖堂集』の編者の創作ではなく、当時の石頭に対する正当な評価から出たことばであつたにちがいない。

後に石頭の三世に当る花亭徳誠は、師薬山惟儼の没後まもなく、師弟の雲巖曇晟・道吾円智と三人して薬山の秘旨を保任するため、「少多種の糧と家具を持ち、豊源の深邃にして人烟の絶つる処に隠れ、世を避け道を養い生を過ごさんと擬せん。」と同議する話が『祖堂集』五にある。円智が枯禅を貫くことに不安を感じ「然れども石頭の宗枝を埋没すること莫きや。」と言ってこれはもの別れとなり、各自別れてそれぞれの道をとることになる。もとより深く人里を離れ処に隠れ棲み道を養い一生を送ることが、真の山居修道と言うべきものであろう。しかし山居は動もすると真理を埋没させる恐れがある。円智が心配したのは「石頭の宗枝」の埋没であつた。薬山に伝わつた石頭の禅が真金鋪と評価を受けても、真金そのものが埋没してしまえば店鋪の倒産は必定である。その後花亭徳誠は己のことば通り世を避け志を貫くが、円智に一人の僧を送られ、かろうじて「石頭の宗枝」を伸ばすことになる。

石頭系の人々、特に石頭の二世に当る人々が「石頭の宗枝」をどのように継ぎ守り育てていったか、また石頭の禅が如何なる理由で「真金鋪」と呼ばれたか、を次に考えていきたい。

2 石頭の弟子たち

石頭希遷の嗣法者は馬祖に比べて少ない。それでも『景德伝灯録』十四には次の表のように二十一人が記録されている。他の『祖堂集』四と五に七人の名があげられ、『宋高僧伝』では立伝されたものが三人、石頭伝に名の載るもの六人である。また時代は下るが、『五灯会元』五では十二人の名が列せられる。これらを名の重複をさけて数え上げると二十三人、『景德伝灯録』中の潮州大顛和尚と無機縁語の宝通禪師を『五灯会元』に潮州靈山大顛宝通禪師とあるのを理由に同一視すれば、二十二人が今日伝えられる石頭の弟子の総数である。また馬祖の弟子の中には、鄧隱峰や龐居士のように石頭・馬祖の両師を幾度か往来した者もある。さらに五洩靈黙・西園蘭若曇藏等は馬祖のもとから石頭に至り、そこで大きな影響を受けるので、彼らも石頭の弟子と言えないことはない。

こうしてみると、石頭の弟子と呼ぶにふさわしい人は更にふえるが、これらの人々は幸いにも記録に名をとどめることができた人たちであって、この他にも石頭のもとで開悟した修行者は数多くいたにちがいない。

| 『景德傳燈錄』 |                     | 『祖堂集』    |   | 『宋高僧傳』  |        | 『五燈會元』 |   |
|---------|---------------------|----------|---|---------|--------|--------|---|
| 1       | 荊州天皇寺道悟禪師 (七四八—八〇七) | 天皇和尚 卷第四 | 1 | 荊州天皇寺道悟 | 道悟 石頭伝 |        |   |
| 2       | 京兆戸利禪師              | 戸梨和尚 卷第四 | 2 | 波利 石頭伝  |        | 京兆戸利禪師 | 6 |
| 3       | 鄧州丹霞山天然禪師 (七三九—八二四) | 丹霞和尚 卷第四 | 3 | 南陽丹霞山天然 |        | 丹霞天然禪師 | 2 |
| 4       | 潭州招提寺慧朗禪師 (七三八—八二〇) | 招提和尚 卷第四 | 4 | 慧朗 石頭伝  |        | 招提慧朗禪師 | 7 |
| 5       | 長沙興國寺振朗禪師           |          |   | 振朗 石頭伝  |        | 興國振朗禪師 | 8 |



## 3 梁端 下向

石頭は師の青原行思没後まもなくして南嶽に入り南台に庵を結ぶ。それから実に半世紀に及ぶ山居修道の日々を送るが、この間『宋高僧伝』九は「広徳二年（七六四）門人請じて梁端に下る。」とし『景德伝灯録』十四はこれに続けて「広く玄化を闡かしむ」ことがあったとする。広徳二年は石頭の六十五、六歳の時である。鈴木哲雄博士は『唐五代禅宗史』の中で、梁端に石頭を請じた門人を招提慧朗とされる。慧朗は『祖堂集』四に「招提を出でざること三十餘年、因りて招提朗と号す。元和十五年（八二〇）庚子歳正月二十二日遷化す。春秋八十三。僧夏六十四。」と記される。彼は晩年韶州に帰りそこで入寂したこと、貞元十一年（七九五）に招提から月華山に移ったことを『唐五代禅宗史』は述べる。これらのことを総合すると、慧朗は、——広徳四年（七六六）頃二十八歳で招提寺に住し三十余年演法し、貞元十一年（七九五）五十八歳の時に韶州月華山に移り、元和十五年（八二〇）八十三歳で入滅する——という後半生を送る。この慧朗の年譜から梁端に石頭を招いたのは、二十六歳の慧朗であることが推察される。しかし梁端のどこに師を招いたか、その場所は明らかではない。慧朗はまもなく梁端の招提寺に任持する、このことから石頭の梁端での在住期間は余り長くはなからず二年くらいで、再びもとの南嶽に戻ることになる。

なぜ石頭が梁端に赴いたかは現在のところよくわからない。理由については次の項で考えるが、石頭の南嶽での半世紀に及ぶ山居修道は、この梁端下向を境として前後二つに分けることができる。すなわち南台に庵を結んでから梁端に下向するまで。年齢的には四十二歳から六十五歳。これを仮りに「南嶽前期」とする。次は梁端から南嶽に戻り入滅するまで。年齢的には六十代後半から没年九十一歳まで。これを「南嶽後期」としてみると、前期は二十三年間、後期もこれとほぼ同期間となる。この便宜的区分けによって、彼のところに訪れた修行者たちを分類してみると、様

々なことがわかつて来る。

#### 4 南嶽前期の弟子

今日知られる、石頭が梁端に下向する以前に接触した人々は、招提慧朗・丹霞天然・潮州大願の三人である。

招提慧朗は始興曲江の人、姓は鷗陽氏、十三歳で鄧林寺の摸禪師に依って披剃する。十七歳の時南嶽に遊学して二十歳で嶽寺において受具し一人前の僧となる。この時慧朗は同じく南嶽にいる石頭の存在を知らない。南嶽に遊学している間にその石頭の名を耳にしたはずだが、その偉大さは知らなかったと思われる。これは裏返せば、石頭が一般には気づかれぬほど深く潜行して山居修道に徹していたことを物語る。受具後慧朗は、当時西裏山から虔州龔公山に移り教線を拡げ、世に知られつつあった馬祖のもとに向う。

大寂(馬祖)問うて曰く、汝来りて何をか求む。師曰く、仏知見を求む。曰く、仏に知見無し。知見は乃ち魔界なり。汝、南嶽従り来るに、未だ石頭の曹谿の心要を見ざるのみ。汝心に却って歸るべし。(景德伝灯録十四)

仏知見をめぐるこの問答の行くえは後に考えていくが、この慧朗と馬祖の問答は慧朗の受具後まもなくのことと考えられ、馬祖が龔公山に移った直後馬祖五十歳前後の頃である。馬祖は南嶽の石頭のことは知っていた。そのことについて簡単に述べると、石頭が入山する以前に馬祖は南嶽に入る。そこで懷讓禪師と出会い師事する。馬祖がいつ南嶽に懷讓を訪ねたか、どのくらいの間問いたか明らかではないが、この間南嶽の情勢については知り得たはずである。南嶽を離れるのは開元の末から天宝の初めのころ。そして福州の建陽仏跡巖に向う。この時馬祖は三十代前半、懷讓は六十五、六歳。一方石頭はその師青原行思の入滅後二年して、即ち天宝初年に南嶽に入る。四十二歳の頃である。このことにより石頭と馬祖とは同時に南嶽に居合わせた可能性が強い。さらに出会いの可能性も考えられる。しかし

それは極く短期間の居合わせであり出会いであったと思われる。この同所共在での関係は、既に四川において一廉の僧となつて、先に南嶽にいた三十代前半の馬祖の方が、青原行思のもとで約十年を過ごし山居修道のために南嶽に入った四十二歳の石頭を注目したと考えるべきであろう。そして、石頭の南嶽入り・馬祖の下山——から十五年後、これが若き慧朗の馬祖謁見である。馬祖は慧朗との問答で、石頭を曹谿の心要有る人物だと評価する。これにより慧朗は南嶽に再び帰り石頭を訪ねる。時に慧朗は二十歳前半である。

丹霞天然の寂年には長慶三年(八二三)『祖堂集』説と長慶四年『宋高僧伝』『景德伝灯録』説の二つがあるが、春秋八十六という生涯は変わらない。寂年の一年の差は今のここでの問題には直接関わりがない。『祖堂集』四によると、天然は開元二十七年(七三九)ごろ生まれ、若い頃から儒墨に親しみ九經に通じたという。龐居士と共に京師へ登り科挙の試験を受けようとするが、途中夢に部屋じゅう光の満ちるのを見、その夢判断に「解空の祥」が出たり、行脚僧に「江西馬祖は真の選仏の処」と示唆されて選官よりも選仏を択ぶ。「二人の宿根猛利にして」馬祖のもとに行くが、龐居士の方は生涯出家を択ぶことはなかった。果たしてその後彼が選官したかどうかかわからないが、次の天然と馬祖の問答から龐居士の姿は消える。

馬大師曰く、この漢、来りて什摩をか作す。秀才(天然)上幞頭を汰す。馬祖便ち機を察し笑いて曰く、汝の師は石頭なるか。秀才曰、若し与摩なれば則ち某甲に石頭を指示せよ。馬祖曰く、這裏従り去りて南嶽七百里。遷長老石頭に在り。你、那裏に去つて出家せよ。(祖堂集四)

馬祖は天然の機敏なるを察して、これは石頭に因縁有りとする。この指示で彼は石頭に行く。『景德伝灯録』十も「南嶽石頭是れ汝が師なり」として馬祖が天然に彼の師を特定したことが記される。石頭における問答は次のようである。

石頭に到り和尚に参す。和尚問う、什摩の処従り来る。対曰く、某処より来る。石頭曰く、来りて什摩をか作す。



秀才前の如く対う。石頭便ち點頭して曰く、槽廠へ着き去れ。乃ち鑿役を執る。一二載餘りを経、石頭大師明長落髪を与えんと欲す。今夜重行参ずる時、大師曰く、仏殿前の一搭の草、明長の粥後、剝却し来れ。晨、諸の童行競いて歛饗を持つ。唯だ師のみ有りて独り刀水を持ちて、大師の前に於いて跪拜し措洗す。大師笑いて髪を剃る。師に頂峯有り、突然として起る。大師、之を按でて曰く、天然なり。落髪既に畢る。師、度を礼謝し、兼ねて名を謝す。大師曰く、吾れ汝に何の名を賜うや。師曰く、和尚豈に天然と曰わずや。石頭甚だ之を奇とす。：

…(祖堂集四)

後に国子博士劉軻が丹霞天然の碑文を書いたとされるが、残念ながら現存しない。この碑文があれば天然と龐居士との関係も詳しく知り得たかもしれない。ただ天然の選官、馬祖・石頭での天然の様子などを考え合わせると、先の招提慧朗と同じく馬祖の指示により、天然が石頭に参じたのは、石頭の梁端下向前、彼の二十代前半のころと見てほばまちがいない。

潮州大願は周知のように「仏骨表」を奉じた韓愈との関係で知られるが、『五灯会元』になって初めて潮州靈山大願宝通禪師と記録される。先に述べたように『景德伝灯録』では潮州大願和尚とは別に宝通禪師を十四番目にたてるが、同録に機縁語句もなく、他の灯史に名を消されていることから同一人物である可能性が強い。大願が韓愈と接触したのは、韓愈が「仏骨表」を奉上し、これにより彼が潮州に左遷されて以降であるから、だいたい元和の末(八二〇)ごろである。大願の生涯は『釈氏疑年録』によると西暦七三二年生まれ、長慶四年(八二四)卒九十三年の長きに渡る。出家・具戒・石頭参禅がそれぞれいつであったかわからないが、通常の具戒が二十歳ごろであるとすれば、大願が石頭に参じたのはおそくとも三十歳ごろと推定できる。これにより大願は石頭の梁端下向以前に石頭に会っている公算が大きい。また各伝とも馬祖との接触を言わぬが、大願の石頭と交わした問答をみると、石頭参禅以前に馬祖から思想的影響を多分に受けたことが推察できる。このことは後の項で考えていきたい。

## 5 南嶽後期の弟子

ここに登場するのは、天皇道悟・葉山惟儼・五洩靈黙・紫玉道通・西園蘭若曇藏・龐居士の七人である。この弟子たちの傾向は先の南嶽前期の弟子が初心者であったのに対し、既に一見識をもった者の多いことである。またここでも馬祖から来訪する者が多い。

天皇道悟は『宋高僧伝』十では「元和丁亥歳（八〇七）背痛有り……夏四月晦を以て奄然として入滅す。春秋六十。僧臘三十五。」とし、『景德伝灯録』十四もこれに従う。しかし『祖堂集』四は「未だ行状を覩ず。終始の要を決せず。」としている。色々と問題の多い人である。彼は唐の天寶七年（七四八）に生まれ、十四歳で出家を志し明州の大徳に依り剃髪、二十五歳の時杭州竹林寺で具戒する。その後梵行を精修し、のち餘杭に出て径山国一禪師に謁し心法を受けて五年間服勤した。径山法欽が入内して代宗睿武皇帝より国一禪師の号を賜わるのが、大歴三年（七六八）五十五歳の時である。道悟の行くのはこれより四年後のことである。その後大歴十一年（七七六）餘姚の大梅山に入る。次に建中初年（七八〇）鍾陵に馬祖に見え、明るる年石頭に謁したという。馬祖の指示による南嶽行きではなかったが、道悟は法欽のもとで既に心法を受け、馬祖のもとで「重ねて前解を印す」と『景德伝灯録』十四にあるから、彼はすでに禅の修行を完成させた人だと言うことができる。そのため、道悟の南嶽行きは先の慧朗や天然とは質的に異なる。石頭との問答は次の通りである。

師初めて石頭に問う、智慧を離却して何の法をか人に示す。石頭曰く、老僧に奴婢無し。什摩をか離る。進んで曰く、你、風を撮することを解くするや。師曰く、若し与摩なれば、則ち今日従り去らざるなり。石頭曰く、未審、汝早晚那边従りか来る。師曰く、専甲は是れ那边の人にあらす。石頭曰く、我早个に汝が来処を知る。師曰

く、和尚も亦た臧賄を人に得ず。石頭曰く、汝が身現在す。師曰く、此の如くなりと雖然も畢竟如何が後人に示す。石頭云く、你道え阿誰か後人なるを。師礼謝して深く玄要を領ず。(祖堂集四)

問答の内容は石頭がすでに道悟を認めての展開である。徑山法欽—馬祖道一—石頭希遷と、当時の巨匠たちを訪ね歩く道悟は石頭の弟子の中でも異例である。

薬山惟儼の入滅の説には次のようになり相違がある。『祖堂集』四は「大和八年(八三四)甲寅の歳十一月六日。春秋八十四。僧夏六十五。」「宋高僧伝」十七は「大和二年(八二八)春秋七十。」「景德伝灯録」十四は「大和八年。寿八十有四。臘六十。」「入滅の年を別にすれば、惟儼が十七歳の時南康より潮州西山の慧照禪師のもとで出家し、大曆八年(七七二)衡嶽寺の希濂律師によって受戒したことは各伝とも一致する。惟儼が石頭に謁するのはその後だから石頭の七十五歳前後であろう。即ち石頭が梁端に下向した時から十年を経た後のことである。惟儼は薬山に興元・上元(七八四〜五)ごろ入山する。このことから石頭のもとにいたのは約十年間である。この間に行われ今日に伝わる石頭との問答は二編あるが、特にその中で次の坐禅問答は石頭の讚偈が付してあり注目する必要がある。この石頭と惟儼との問答は、南嶽懷讓と馬祖との坐禅問答と比較して考える必要があるが、ここでは論じない。

薬山一処に在りて坐す。師問う、你這裏に在りて什摩をか作す。对えて曰く、一物も也た為さず。師曰く、与摩なれば則ち閑坐なり。对えて曰く、若し閑坐なれば則ち為すなり。師曰く、你道え、為さずとは今の什摩をか作さざるかを。对えて曰く、千聖も亦た識らず。師偈を以て讀じて曰く、従来共に住して名を知らず 任運に相い將いて作摩にか行く 古え自り上賢も猶お識らず 造次の常流豈に明らめるべけんや (祖堂集四)

五洩山靈黙は各伝とも馬祖を嗣ぐとするが、開悟は石頭のもとである。『祖堂集』十五には「和尚の面前に在りて給侍すること数載。」「景德伝灯録」七は「便ち拄杖を踏折して一住二十年侍者と為る。」とあるから、馬祖のもとに居たよりも石頭の方が長い。嗣法は修行期間の長短で決まるものではないが、靈黙の場合石頭により多くの影響を受

けたことは確かだ。『宋高僧伝』十には「(元和)十三年(八一八)三月二十三日、澡沐して香を焚き、繩床に端坐す。時衆を囑累し溘然として絶す。寿齡七十二。法臘四十一。」とあり、『景德伝灯録』七はこれに一致するが『祖堂集』十五は僧臘三十一として異なる。この相違は開元寺に馬祖を訪ねる年次が靈黙三十一歳(馬祖六十九歳・石頭七十八歳)か四十一歳(馬祖七十九歳・石頭八十八歳)か大きく変わる。靈黙が馬祖のもとに行く因縁は天然と同じく選官に行く道すがらである。彼は洪州開元寺に立ち寄り馬祖を礼拝する。

大師問う、秀才什摩の処にか去る。云く、京に入り選官し去る。大師云く、秀才太だ遠し。対えて云く、和尚、此間還た選場有りや。大師云く、目前什摩をか嫌う。秀才云く、還た選官を許すや。大師云く、但だ秀才のみに非ず、仏も亦た著かず。此に因りて大師に投じ出家せんと欲得す。大師云く、你が与に剃頭するは即ち得きも、若し是れ大事因縁ならば即ち得ず。此れ従り撰受し後具戒す。(祖堂集十五)

この後『祖堂集』には馬祖と百丈惟政の野鴨子問答があり、惟政が大悟した因縁をあげる。惟政の大悟に啓発された靈黙は次のように馬祖に切迫する。

此に因りて師好氣無し。便ち大師に向つて説くらく、某甲、這個の業次を抛却し大師に投じて出家すれども、今日並びに今の動情無し。適来政上座は是の如き次第有り。乞う師、慈悲もて指示せんことを。大師云く、若し是れ出家ならば師は則ち老僧なり。若し是れ発明ならば師は則ち別人なり。是れ你、驢年我が這裏に在るも也た得じ。師云く、若し与摩ならば則ち乞う和尚、今の宗師を指示せよ。大師云く、此を去ること七百里、一禪師有り。呼んで南岳の石頭と為す。汝若し彼中に到らば、必ず来由有らん。師便ち辞す。(祖堂集十五)

靈黙が石頭に至るのは、法臘四十一説をとるならば、彼の三十代中半であろう。石頭はこの時八十歳前後。『祖堂集』の法臘三十一説ではあまりにも石頭の年齢が高すぎる。靈黙は馬祖と因縁が浅かったようだ。「你が与に剃髪するは即ち得きも、若し是れ大事因縁ならば即ち得ず。」さらに政上座の一件があった後の「若し出家ならば師は則ち老僧

なり。若し是れ發明ならば、師は則ち別人なり。是れ驢年我が這裏に在るも也た得じ。」と続く馬祖の応対は明らかに靈黙と距離を置くものである。もちろん、この馬祖のもとでの靈黙の問答は、彼が石頭に至るための『祖堂集』編者の意図的な伏線ではあるが、馬祖のもとで禅を完成させた秀才（科挙の受験資格のある人）は一人もいなかったようだ。

紫玉道通が石頭に謁見したとするのは『宋高僧伝』十のみで、他はこれに触れていない。同伝は「貞元二年（七八六）南嶽に往き石頭禪師に見ゆ。猶お采縷に朱藍の色を加うるがごときなり。」と記し、八十七歳の石頭希遷がなお建在ていることを伝える。道通はこの時五十六歳、また馬祖のもとに戻り、二年後の貞元四年（七八八）馬祖が八十年の生涯を閉じるまで付き従う。『景德伝灯録』六に「唐の天寶の初め（七三二）馬祖建陽に闡化し仏迹巖に居る。師往きて之に謁す。南康龔公山に尋遷するに、師も亦た之に随う。」とあるから、道通は馬祖のもとにいて四十五年間師事したことになる。このことにより道通は馬祖教団の重鎮であり、彼の南嶽行きは一種の石頭への伺候であつたろうと思われる。

西園蘭若曇藏は特筆すべき人物である。『宋高僧伝』十一には「禅訣は大寂の門で得、後、石頭希遷禪師に見ゆ。所謂る、再び染むるは之を頰と謂う。」とあり、『景德伝灯録』八には「本と心印を大寂禪師に受け、後、石頭遷和尚に謁して瑩然として明徹す。」とあるから、石頭のもとで完成した人である。『宋高僧伝』十一に「貞元二年（七八六）衡嶽に嘉遁し、峯の絶頂に棲止す。晩年、脚疾に苦しみ、移りて西園に下り茅を結ぶ。参詣する者繁熾す。太和元年（八二七）嶽中に終わる。享齡七十。」とあるから、曇藏は二十八歳の若さで南嶽に嘉遁（周易「周易」下経・遯による）し、山居修道に徹したのである。この時馬祖は七十七歳、石頭は八十六歳、あたかも紫玉道通が石頭を来訪した年である。馬祖・石頭での問答は伝わらないが、衡嶽に隠棲するのは石頭の影響と思われる。

龐蘊については『景德伝灯録』八にのみ「唐の貞元初（七八五）石頭和尚に謁して言を忘れて旨を会す。」と石頭への

參禪の年次を明らかにする。龐蘊は各伝とも馬祖を嗣ぐとする。『龐居士語録』では、まず石頭に参じ、後馬祖に参じたとするが、先の『祖堂集』四丹霞天然の章では「初め龐居士と同侶して京に入り選を求む。」とある。その後行脚僧の示唆により「二人の宿根猛利にして」「大寂に造る。」とあるが、これは『龐居士語録』と矛盾する。先後の問題は置くが、龐蘊は石頭と馬祖に同一の問いを発している。『龐居士語録』によると、

唐の貞元の初め、石頭禪師に謁して乃ち問う、万法と侶たらざる者、是れ甚麼人ぞや。(石) 頭手を以て其の口を掩う。豁然として省有り。

居士、後に江西に之き馬祖大師に参ず。万法と侶たらざる者、是れ什麼人ぞや。祖曰く、汝が一口に西江の水を吸い尽すを待って、即ち汝に向つて道わん。士、言下に頓に玄旨を領す。遂に偈を呈す。「心空及第」の句有り。この問答をみるかぎり、龐蘊を丹霞天然と選官に行く途中に馬祖を訪ねた青年と考えるよりも、老練な達人としての龐居士を考えた方が妥当だと思える。そのため石頭に参じたのは壮年期それ以上とみるべきであろう。

## 6 馬祖から来た弟子

馬祖は積極的に人を集め開法していくが、石頭には開法する意志はなかったようだ。『草庵歌』が語るように、彼は祖師の教えを保任し、庵を成して退くことはなかった。それはあの花亭徳誠がいう「深邃にして人烟の絶つる処に隠れ世を避け道を養う」ことである。一時的に門人の請によって梁端へ下向したが、それとて短期間のことで、南嶽での山居には支障はなかったようだ。

吾、草庵を結ぶに宝具無し 飯了り従容として睡ることの快きを図る

成る時初めて茅草の新しきを見 破れし後は還た茅草を將つて蓋う

住庵の人 鎮に在り 中間と内外とは属せず

世人の住む処に我は住せず 世人の愛する処を我は愛せず

庵小なりと雖も法界を含む 方丈の老人相い体解す

上乘の菩薩は信じて疑うこと無きも 中下は之を聞いて必ず怪を生ず

此の庵の壊と不壊を問わば 壊と不壊とに主 元より在るも

南北と東西とに居らず 基址の堅牢なるを以て最と為す

青松の下 明窓の内 玉殿朱棲も未だ対を為さず

衲被を頭に蒙りて万事休す 此の時 山僧都て会せず

此の庵に住して解を作すことを休す 誰か鋪席を誇りて人の買わんことを図る

廻光返照して便ち帰り来たれば 靈根に廓達して向背に非ず

祖師の親しき訓誨に遇い 草を結びて庵と為し退くことを生ずること莫し

百年抛却して縦横するに任す 手を擺いて便ち行けば罪も無し

千種の言 万般の解は 只だ君をして長く味まさざらしめんことを要す

庵中の不死の人を識らんと欲せば 豈に而今這の皮袋を離れんや (景德伝灯録三十)

『草庵歌』がいつ作られたのか、明らかでない。ただ、一一・三の句「世人住處我不住世人愛處我不愛」「庵雖小 含

法界 方丈老人相體解」「上乘菩薩信無疑 中下聞之必生怪」をみていくと、梁端下向の経験が住庵の意識を石頭に

強くもたせたと見ることが出来る。右に機根の上中下——求道者の等級——を言うのは、梁端での様々な教化を通じ

て味わった経験から出た句であるかもしれない。梁端での教化は彼にとつて後半を過ぎず道ではなかったものと考え

られる。あるいは、石頭が門人の請によって下向したのは、ことによると門人たちの強い住持の要請に動かされ、そ

れにより次第に開法の意志が彼の内に発芽したとも考えられる。仮りにそうだとすると、これは馬祖の教化を意識したものかもしれない。また、この梁端に行く直前、荷沢神会が没し(七六二)、南陽慧忠が光宅寺に住す(七六三)という中央での動きがあり、直後の翌年には天柱山に「天柱寺」の勅号が下される。そして下向から四年後には南陽慧忠と径山法欽が入内し法欽は国一禪師の号を賜わっているが、こうした当時の動向に石頭の心が南嶽を下り都市に向いたとも考えられる。しかし石頭にとって梁端は自らの場所としてふさわしくなかった。彼はあくまでも山居修道の人であったから南嶽に戻るのである。そしてここを去るにあたり梁端を門人の慧朗に託すのである。慧朗はそれにより「梁端の招提寺に住し、戸を出でざること三十餘年。」と各灯史に記されることになったと思われる。

いずれにせよ、石頭の梁端下向の問題は様々な角度から今後さらに問いつづけなければならぬ。

さて、梁端下向以前に石頭を訪れる修行者には初心者が多い。慧朗も天然も二十代前半。ともに馬祖の龔公山經由である。

招提慧朗の僧として学ぼうとした目的は先にもあげたように「仏知見」の究明であった。馬祖は慧朗のことばに対し「仏に知見無し。知見は乃ち魔界なり。」と誨諭する。石頭に「仏之知見」の上堂語があるが、もとより慧朗は馬祖に謁見するまで石頭のことは知らなかったので、馬祖の誨諭は石頭批判とはならない。「仏知見を求む」は慧朗の学んだ仏教学から出た問いであったとみるべきであろう。彼は馬祖の指示通り南嶽に帰る。石頭への問いかけは「仏」の問題となる。この、「仏知見」から「仏」に至る問いの変化は慧朗の問題意識の深まりともとれる。

問う、如何なるか是れ仏。石頭曰く、汝に仏性無し。曰く、蠢動含靈は却って仏性有りや。石頭曰く、蠢動含靈は却って仏性有り。曰く、慧朗、什麼と為てか却って仏性無き。石頭曰く、汝が承当するを肯わざるが為なり。

師、言下に於いて信入す。(景德伝灯録十四)

右と先の馬祖での問答とは質的に相違がある。馬祖での問答は、実は「仏知見」が問題の主ではない。「仏知見」を問



題視する初心者の力量を見抜いて南嶽石頭に帰向させる馬祖の意図が主眼であり、石頭に曹谿の心要有りと認める馬祖の石頭に対する評価がこれに加わる。「曹谿の心要」とは曹谿惠能によって象徴される純禪の心髓のことで、石頭を禪の正統派として言うのではない。石頭との問答は「仏性」問答の展開である。「蠢動含靈は却って仏性有りや。」と問うのは慧朗の仏教学から学んだ知識である。石頭は蠢動含靈に仏性をみとめ、「如何なるか是れ仏」と問う慧朗には仏性をみとめない。動めく有情に仏性をみとめて、慧朗その人にみとめないのは心意識の有無による。石頭は上堂語で「凡聖齊同し応用無方にして心意識を離る」という。慧朗が承当を背わない——仏教学で言う通り、本来、衆生は仏で仏性が有るというのに、それをその通り納得しない——のは、あきらかに彼の知見によるせいである。慧朗は馬祖のもとから南嶽に至ってもその知見を引き摺る。石頭は「汝に仏性無し」と言って慧朗の知見の根拠（慧朗の学び得たもの）を否定し去る。この問答によって『景德伝灯録』は彼が「言下に信入」したと記すが、信入は開悟ではなく納得し得た、つまり禪の入口をつかんだと言うべきであろう。その後の石頭での問答は伝わらないが、やがて石頭を嗣ぎ梁端に出て招提寺に住す。彼のもとに修行者が参集してくると、慧朗は誰に対しても「去れ去れ、汝に仏性無し」と言ったという。これはまさしく石頭との初問が深く生涯に渡り及ぼしたことを物語る。

丹霞天然の場合はどうか。彼が石頭に行くのは、馬祖の「南嶽石頭是れ汝が師なり」という指示によるが、石頭では落髪と法名の付与が行われるのみでこの他に開悟につながる特別な問答は伝わらない。次は再び馬祖に戻った時の問答である。

大寂問う、什摩の処従りか来る。対えて曰く、石頭従り来る。大寂曰く、石頭の路は滑らかなり。還た漣倒せしや。対えて曰く、若し漣倒せば、即ち此に來らざるなり。（祖堂集四）

『祖堂集』の記録はこのあと「大寂、甚だ之を奇とす」とある。この表現は石頭の問答でも使われるが、石頭も馬祖も天然のことばに並でないものを感じ驚いたのである。しかしこれは彼の器量についての感動であって、彼のことば

をただちに悟得の句と認めたのではない。「石頭の路は滑らかなり」——滑らかな路は躓倒（転ぶ）しやすい。だから気をつけよ。——何を気をつけるのか。ここに馬祖の石頭に対する畏怖を感じ取れる。天然は転ばなかったから戻って来たという。次の鄧隱峰の場合は躓倒した例である。

鄧隱峰、祖を辞せんとす。祖曰く、甚の処にか去る。云く、石頭に去る。祖曰く、石頭の路は滑らかなり。云く、竿木身に随い、場に逢いて戯を作さん。纔かに石頭に到るや、乃ち禅牀を遶ること一匝し錫を振ること一下して問う、是れ何の宗旨ぞ。頭曰く、蒼天蒼天。峰無語。却回して祖に拳似す。祖曰く、汝更に去り他の蒼天蒼天道うを見て、汝便ち嘘すること両声せよ。峰又た去り、一に前に依りて問う。頭乃ち嘘すること両声す。峰又た無語。歸りて祖に拳似す。祖曰く、汝に向つて石頭の路は滑らかなりと道えり。（景德伝灯録六）

「石頭の路は滑らかなり」の句はまた馬祖の石頭に対する評価と認識を同時に語るものでもある。馬祖のもとから行った人々の報告から、馬祖は様々な情報を得、石頭の並々ならぬ玄人としての手腕を理解していくのであるが、これは彼が南嶽で石頭を知って以来ずっと続く気懸りであつて、他の風評によるものではなかつた。龔公山時代から開元寺時代にかけて、馬祖は中央の慧忠国師や径山法欽に弟子を差し向け自己の存在を知らしめるが、この時違わした弟子たちは馬祖門下の俊秀である。しかし石頭に向かせるのはそのほとんどが初心者であるところからみて、馬祖は確かに石頭の力量を認めて彼に初心の者を託したのである。石頭は初めより山居修道に徹して弟子を集めなかつたため、石頭から他へ弟子を差し向けることも初心者を託すこともなかつた。しかし、しばしば馬祖からやつてくる修行者を通して馬祖の存在を知るにつれ、石頭も馬祖の禅を理解していったものと思われる。次の問答は唯一石頭が馬祖の名を出す内容である。

師、僧に問う、什摩の処従りか来る。对えて曰く、江西従り来る。師曰く、江西にて還た馬祖に見えしや。对えて曰く、見ゆ。師乃ち一紫椽を指して曰く、馬師は這个と何似ぞ。僧对える無し。

却廻して師に拳似す、請う師、為に決せよ。馬祖曰く、汝、紫檝を見るに大なりや小なりや。對えて曰く、勿量に大なり。馬師曰く、汝甚だ壮大の力有り。僧曰く、何が故に此く説く。馬師曰く、汝、南嶽より一紫檝を負い來る。豈に是れ壮大の力有るにあらずや。(祖堂集四)

この問答は『祖堂集』四にも『景德伝灯録』十四にも載る。一本の薪は問答を深めることもなく一本の薪のまま終わる。戻つて來た僧は馬祖のいう石頭の路に躓倒した例である。石頭が一紫檝を指し「馬祖は這个と何似ぞ。」と問うのは、一僧の力量を試す問であると同時にその背後にいる馬祖にも向けられる。馬祖は底知れぬ威圧を感じるが、問題は、石頭が馬祖の名を知っていたことである。石頭は孤峯頂上に坐し、馬祖は十字街頭に出る。両者は人を介して互いに顔を見ずに相知る。往來の方向はそのほとんどが馬祖から石頭へ、であることは前述してきた通りである。

五洩山靈黙が石頭へ行く契機となつたのは、百丈惟政の大悟であることは先に述べたが、『祖堂集』十五の記述は百丈惟政と馬祖の野鴨子問答と、靈黙と石頭の問答とに、密接な關係を持たせている。二つの問答を次にあげると、

有る一日、大師、大衆を領して西墻の下に出でて遊行する次いで、忽然として野鴨子飛び過ぎ去る。大師問う、身辺什摩物ぞ。政上座云く、野鴨子。大師云く、什摩処にか去る。對えて云く、飛び過ぎ去れり。大師、政上座の耳を把りて拽く。上座忍痛の声を作す。大師云く、猶お這裏に在り。何ぞ曾て飛び過ぎんや。政上座、豁然として大悟す。

\*

石頭に到つて云く、一言相い契わば則ち住まらん、若し相い契わずんば則ち発し去らん。鞋履を著し座具を執り、法堂に上る。礼拝一切了りて侍立す。石頭云く、什摩の処よりか來る。師、意に在かずして對えて云く、江西より來る。石頭云く、受業は什摩の処にか在る。師、祇對せず、便ち払袖して出で、纔かに門を過ぎんとする時、石頭便ち咄す。師、一脚は外に在り、一脚は内に在りて、頭を転じて石頭を看る。便ち掌を側そばだてて云く、生まれ

てより死するに至るまで、只だ這今の漢なるのみ。更に頭悩<sup>こづ</sup>を転じて什摩をか作す。師、豁然と大悟す。

凡そ禅問答は、ある資料をもとにした伝記作家の創作にはちがいないが、そこに問う者・答える者の立場が要領よく語られていることは確かである。それゆえ一概に問答のすべてを事実無根であるとすることはできない。いま少しく立ち入って問答の内容をみていくことにする。

「什摩の処にか去る」「什摩の処よりか来る」は禅問答の常套語で発問によく使われるが、「什摩の処」は単に問われる者の位置や場所を問題にしてはではなく、自己の本来性のありかを問う場合が多い。ここでも馬祖や石頭はそういう意図があつて問うたと考えるべきであろう。政上座は飛び去る野鴨子に心意識が向き、禅者として常に問い続けなければならぬ自己の本来性のありかとは掛け離れた心の状態になっていた。馬祖はその政上座の心意識の方向性を遮ることによって、常にあるべき本来性のありかを自覚させる。「猶お這裏に在り」は、発問の「什摩の処」を直に指す馬祖の述語的説明である。

これに対して石頭の問いは新到に対する基本的形式的な問いではあるが、その一つ一つが修行の点検であると同時に、常に問われる本来性のありかへの問いでもある。しかし霊黙はそれを一般的形式的な問いとして受け取る。彼の心意識は「一言相い契う」「今の動性」にあつたことは言うまでもない。彼は石頭の第二問に対えることを拒否して立ち去ろうとする。理由は「今の動性」を起すに足る彼の期待した「一言」がなかったからである。石頭は「咄・叱りつける。これは馬祖と同じく霊黙の心意識を遮断するための働きかけである。『祖堂集』の編者はその時の霊黙の心理状態を「一脚は外に在り、一脚は内に在り」という句で説明する。つまり心意識の流れの前後に霊黙を立たせるのである。まさにその流れの一点にある霊黙のありかに向い、石頭の「一言」は発せられたと見るべきであろう。「生まれてより死するに至るまで、只だ這今の漢なるのみ。」自己の本来性のありかを石頭はどのように言う。この一言こそ霊黙の本来性のありかを開示するものとなつたのである。馬祖は目前の物（身体）を通し感性によって悟入させ、

石頭は目前の事(出来事)を通し論理によって悟入させる結果となる。言句として「生まれてより死するに至るまで、只だ這个の漢なるのみ」と「猶お這裏に在り」、「更に頭惱くわうを転じて什摩をか作す」と「何ぞ曾て飛び過ぎんや」がそれぞれ共鳴するが、『祖堂集』は馬祖が忍痛の声をもって政上座を悟入させ、所謂「作用即性」の立場を強調する。石頭については、物(身体)ではなく事、あるいは感性にはなく論理に働きかける方法をとる。目前の事実はあくまでも自己の問題であり、それを外しては目前は成立し得ないという、抜き差しならぬ自己の顯示である。石頭の一言は馬祖に比べて確かに論理的である。『祖堂集』はこの問答の中に靈黙の一種の精神史を語ったといつてよい。また靈黙の馬祖入門——政上座の大悟——馬祖の石頭への指示——石頭での開悟——までの一連の問答劇を通して、『祖堂集』は馬祖と石頭の禅の特色をみごとに描き出す。

靈黙はその後、前述したように石頭のもとで教載あるいは二十年侍者となって止まる。やがて五洩山に入り、次の問答がある。

問う、此れ个の門中始終の事、如何。師云く、你道え、目前成り来るは多少の時ぞ。僧云く、会せず。師云く、我が此間に你が適来問う底無し。僧云く、豈に和尚の人を接する処無きや。師云く、你が求むるを待ちて則ち接す。請う和尚接せよ。師云く、你、什摩をか欠少す。(祖堂集十五)

「目の前の事が出来るのにどれほどの時間がかかったか」は「生まれて従り死するに至るまで只だ這个の漢なるのみ」の「這个の漢」によって知られることである。現実の事物の広がりや時の流れは「這个の漢」によってのみ現実性を帯び確かな實在感を与えられる。すべて物事は成壞の変化の過程にあるが、その一刻一刻に世界を完成させている。目前とはこの世界の広がりにはかならない。「這个の漢」はその世界の広がりと共にあり世界を世界たらしめる。「汝、什摩をか欠少す」は後に臨済も語るところだが、石頭の「生まれて従り死するに至るまで只だ這个の漢なるのみ」の一言によって開悟し確信し得た靈黙の道得底であることにほかならない。

## 7 石頭の禪を語る人

石頭を直接に語る人は潮州大顛と丹霞天然である。大顛は自らの開悟の様子を振り返り、石頭との問答の行くえを具に語る。そして天然は上堂の中で石頭の禪の眼目をすばりと語り、自らの思想に吸収する。

大顛は灯史にこそ記載されないが馬祖の会下にいたことは確かである。馬祖の禪は目前の問い者をただちに悟入せしめる不思議な力をもっていたが、その思想的根拠は一般に「即心是仏 平常心是道」と見做される。先の政上座の問答はそうした思想の具体例である。そして忍痛の声に本来性をみとめる、所謂「作用即性」のみごとく展開例であった。馬祖の示衆に「汝若し心を識らんと欲せば、祇今語言するもの即ち是れ汝が心なり。此の心を喚んで仏と作す。亦た是れ実相法身仏なり。亦た名づけて道と為す。」(宗鏡録十四)とあるのは、まさにこの「作用即性」の表現にほかならない。語言するものが心であり仏であり道であるという思想は、日常底がそのまま本来性であることを意味する。さらに馬祖の示衆に「今の見聞覚知は元より是れ汝が本性にして亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏有らむ。」(宗鏡録十四)とあるのは、そのことの明確化である。大顛は馬祖のそのような思想に啓発された求道者として石頭の前に現われたと言つてよい。『祖堂集』五によると、

老僧往年石頭に見えしに、石頭問う、阿那个か是れ汝が心。对えて曰く、即ち和尚に祇対して言語する者はれなり。石頭便ち之を喝す。

旬日を経て却つて問う、和尚前日豈に不是ならんや。此れを除くの外、何者か是れ心なる。石頭云く、揚眉動目、一切の事を除却する外に、直に心を將ち来れ。对えて曰く、心の將ち来るべき無し。石頭曰く、先來は心有り。

何ぞ心無しと言うを得たる。心有り心無し、尽く我れを謾するに同じ。此の時に於いて、言下に此の境を大悟す。

却って問う、既に某甲をして揚眉動目一切の事を除却せしむるの外、和尚も亦た須らく之を除くべし。石頭云く、我れ除き竟んぬ。對えて曰く、和尚に將示し了れり。石頭曰く、汝既に我に將示する心、如何。對えて曰く、和尚に異ならず。石頭曰く、汝が事に関わらず。對えて曰く、本より無物。石頭曰く、汝も亦た無物か。對えて曰く、無物なれば則ち真物なり。石頭曰く、真物は得べからず。汝が心に見量する意旨、此の如し。也た須らく護持すべし。

「汝が心」とは何かの問いに對して「和尚に祇對して言語する者は是れなり」という答えは、大顛が明らかに馬祖經由であることを物語る。石頭は安易な、日常底と本来性の結びつきを否定する。この問答は大顛を介しての馬祖批判となる。「揚眉動目一切の事を除却する外」とは〈祇今語言するもの〉あるいは〈今の見聞覚知〉を離れることである。それは日常底を排除することにほかならない。馬祖の「作用」を尽く除却した時、「作用即性」は成立し得ない。石頭が喝したのは大顛その人ではなく馬祖經由の思想である。旬日を経ての問いは思想的根柢を喪失した大顛の新たな探究とみてよい。作用及び一切の事を除いたあとに残るもの、それが石頭の言う「心」である。石頭は大顛に「直に心を將ち來れ」と迫る。大顛はこの時点では「心の將ち來るべき無し」と答えるしかない。石頭の次のことばは靈黙を開悟させたときと同様論理的である。「私が〈汝の心は何か〉と問うた時、おまえは〈言語するものが心だ〉と答えた。ところが、〈すべてを除いて心を將ち來れ〉と問うと、どうして〈心である言語する者〉が〈心が無い〉と言うことができるのだ。(これは全くの矛盾ではないか)〈心がある〉〈心がない〉という有無の議論なら、全く私をばかにしているのも同然だ。」

大顛が気づいたのは、〈心である言語する者〉が〈心が無い〉と言語する自己矛盾である。と同時に、有無に関わらない「心」があることの自覚である。後半の「無物」は〈心がある〉ことに対しての「無物」である。「物」とはこの場合、揚眉動目・一切の事である。これらを除いた時、「真物」が現前する。「真物」とは石頭が「阿那个は是れ汝が

心」と問い「直に心を將ち來れ」と問うその「心」である。この「心」である「真物」は得べからざるもので、石頭は「須らく護持すべし」という。丹霞天然の上堂語はこの点について石頭と同一線上にあると言ってよい。次に『景德伝灯録』十四から引くと、

阿你、渾家に切に須らく保護すべし。一靈の物は是れ汝が造作し名邈し得るものにあらず。更に什麼の薦と不薦とをか説く。吾れ往日石頭和尚に見えしとき、亦た只だ切に須らく自ら保護すべしと教えらる。此の事は是れ汝が譚話し得るものにあらず。

一靈の物とは「真物」であり、石頭のいう「心」である。「汝が造作し名邈し得るものにあらず」は「真物は得べからず」をより鮮明に語ったことにほかならない。

心と物の関係は大願の後年の上堂語をみると一層明らかとなる。

夫れ学道の人は須らく自家の本心を識るべし。心を將って相い示して方めて道を見るべし。多くの時輩を見るに、只だ揚眉動目一語一黙を認めて蕪頭に印可し以て必要と為す。此れは実には未だ了せざるなり。吾れ今汝諸人の為に分明に説き出ださん。各々須らく聴受すべし。但だ一切の妄運想念の見量を除却すれば即ち汝が真心なり。此の心と塵境及び静黙を守認する時とは全く交渉無し。即心是れ仏にして修治を待たず。何を以ての故か。機に應じ照に随いて冷冷として自ら用うるも、其の用処を窮めれば不可得なり。喚んで妙用と作す。乃ち是れ本心なり。大いに須らく護持すべきも容易にすべからず。(景德伝灯録十四)

真心は真物、塵境及び静黙を守認する時とは一切の妄運想念の見量―物―揚眉動目一切の事―作用である。この二つを大願は峻別する。馬祖は「只だ如今の行住坐臥・応機接物、尽く是れ道なり。道は是れ法界なり。乃至、河沙の妙用も法界を出でず。」景德伝灯録二十八と言うが、大願は「機に應じ照に随いて冷冷として自ら用うるも、其の用処を窮めれば不可得なり。喚んで妙用と作す。乃ち是れ本心なり。」と言う。馬祖には「如今の行住坐臥・応機接物」



の「用處を窮めれば不可得なり」という一歩先の見地が不足している。両者とも「即心是仏」であるが、やはり馬祖の「即心是物」と石頭系のそれとは相違すると見なければならぬ。

大顛は石頭との問答によって「作用即性」の陥りやすい危険性——日堂底と本来性の短絡的结合——を明確に指摘する。当時の多くが、日常底の六根の運用・一切の施為のところに法性をみとめ印可し必要となす、という傾向に異議を申し立てる。それは直接には馬祖の禪へ向けられた批判でもあるが、石頭系の禪が「無物」の世界、すなわち真物としての「心」を挙揚する立場の表明だとも言える。

天然が石頭のことばとして直接に伝えるものは「一切に須らく保護すべし」であった。いかにも単純で当たり前なことばの中にもどんな意味が含まれているのか。ここに石頭の禪の要があると思われる。保護すべきものとは、天然の上堂から、それが「一霊の物」であることがわかる。石頭の上堂からは「汝等、当に自己の心霊を知るべし」の「自己の心霊」がそれであり、また大顛はそれを「自家の本心」と呼ぶ。さらに大顛と石頭との問答に語られた中の「汝が心」「真物」がそれに当たる。ここでも「也た須らく護持すべし」という。こうして石頭および彼の弟子たちのことばをよく見てみると、そこに極めて具体的な内容の語られていることに気づく。彼らの追求した純禪の心髄こそ、この極めて具体的な内容にはかならない。

はじめに述べたように、石頭三世の道吾円智は「石頭の宗枝を埋没させてはならない」と花亭徳誠と雲巖曇巖に言った。深邃な南嶽に石頭が根を下ろしてから、やがて幹が成り枝を伸すようにして純禪の心髄が伝受されていく過程は、以上述べてきた通りである。石頭や大顛が「須らく護持すべし」と言うのは、いうまでもなくこの純禪の心髄にほかならない。それは動もすると日常のことばに紛れてしまいかねないほど微妙な内容でもある。護持すべし・保護すべしとは、日常底に紛れることなくその本来性を守り育てていくことである。そしてこのような禪との関わりこそ、石頭が「真金鋪」と称される所以なのである。