

馬祖禪とはなにか

――従来の説の批判として―― [上]

松岡 由香子

目次

○問題の所在 従来の馬祖禪の理解	69
○馬祖禪を参究する方法論	71
一章 馬祖が説いたといわれる法の検証	
一節 『祖堂集』における馬祖の説法	74
二節 「即心是仏」の検証	
その1 「即心是仏」と西来意	76
その2 「即心是仏」は初祖以来の禅門の詞	82
その3 馬祖の「心」	84
その4 馬祖の直弟子たちによる「即心即仏」批判	88
三節 仏法の趣旨は坐禅のみ	
その1 身命を放つ処	98
その2 磨甄作鏡話の意味	101
その3 直弟子たちの坐禅	104

二章 「作用即性」の検証	
一節 「作用即性」という言葉の由来	108
二節 呼べば応諾するものか	111

○問題の所在 従来の馬祖禪の理解

『馬祖の語録』（禪文化研究所、一九八四）序で、入矢義高氏はこういう。

今、馬祖自身の言葉と、彼が弟子たちを接化した記録、また弟子たちが彼について語った言葉などから帰納して、あえて一言で、その端的を言うならば、「作用即性」または「日用即妙用」と言うことになろう。ダルマの著と伝えられる『血脈論』に、あたかもこの定理を解説したかとさえ思われる一段がある。曰く、「仏とはインドの言葉で、わが国でいう覚性のことである。覚とは靈覺であり機に応じ物に対して、眉を揚げ目を瞬き、手を働かせ、足を動かすという（日常の営み）が、全て自己の靈覺の性にはかならない。性はつまり心であり、心はつまり仏であり、仏はつまり道であり、道はつまり禪である」。いわば教学的な仏の聖性を剥ぎ取って、仏そのものを己に奪取するのである。馬祖が「いま君が見たり聞いたり、知覚したり認識したりするその働き、それがもとも君の本性、あるいは本心と言うものであり、この心を離れて別に仏があるのではない」（『宗鏡録』卷十四）と述べている趣旨も、これと全く同じであり、彼の禪の代名詞ともなっているテーゼ「即心是仏」は、以上の趣旨の要約であったと言える。

ここにいう「心」とは、純粹培養によつて析出された真心でもなければ、理念的に超越化ないし内在化されたイデーとしての本心でもない。それは生き生きと日常底において働く平常心であり、それも、〈平常心〉一般なのではなくて、個々の人それぞれの、それなりな「あたりまえの心」である。（中略）

「作用即性」という時の「性」も、まさに、個々人の人格に則しての日常底の「日用」(平常の営為)にはかならない。それがそのまま仏の「妙用」そのものとして無媒介に等置されるのである。ここには西洋の論理にいう矛盾律は最初から排除されており、否定命題の契機は入り込みようはない。いわば手放しの開けっぴろげなオプティミズムであり……。

入矢氏は、『馬祖の語録』の序でその禪の特徴「作用即性」をいうのに、なぜ『馬祖の語録』から引用しないのであろうか。それはそのような言葉が馬祖にはないからである。

馬祖の語からこのような意味を汲み取ったのは、現代ばかりではなく、馬祖の当時の禪僧たちでもあっただろう。ここからは坐禪など身体を使った修行は出てきようもない。現代の人々が聞けば、普通に日常生活を平常な心でやっていればそれでいい、と思うだろう。

小川隆氏も馬祖禪をこう総括する。

馬祖は「即心是仏」と説き、また「平常心是道」と説いた。凡と聖、迷と悟に分かたれぬあるがままの心、それがそのまま、仏であり道であると言うのである。したがって身心のあらゆる作用は仏性の働きと等置され、日常のあたりまえの営みはすべて仏作仏行と看なされる。このように自己の本来性と現実態を同時・即物的に同一視するのが、馬祖禪の基礎的な考え方であり、それがひろく唐代禪一般の基調ともなっていた。(小川隆『語録のことば』禪文化研究所、二〇〇七、一二八頁)(以下この本の検討が主となるので、その引用は(小川)と略記、その下の数字は頁数)

これは、ほんとうであろうか。以下これを検証していきたい。

○馬祖禪を参究する方法論

馬祖禪なるものを明らかにするには、馬祖の言葉が最重要なのはいうまでもない。その資料は、現存する南岳・石頭系の最古の資料である『祖堂集』（中文出版社、一九八四、頁数は数字で、上段はㇿ、下段はㇾで表す）、ついで古い『景德伝灯録』（『大正大藏經』卷五十一、以下『伝灯録』と略記）である。ちなみに冒頭の引用で入矢氏が引いた『血脉論』は、紹興癸酉（一一五三）の序があるが、『伝灯録』の「南陽慧忠国師語」で外道の見と同じだと批判された「南方宗旨」とよく似た表現があり、「以心伝心、不立文字」の句もある見性成仏を説く書で、馬祖禪を『血脉論』で論ずることはできない。

従来の馬祖禪の理解は、明版『四家語録』（一六四八年復刻）などによっていた。先に引いた『馬祖の語録』もそうである。しかし、そこに載る多くの語は、『祖堂集』や『伝灯録』の叙述よりも大幅に増広されたものであり、これは用いない。

馬祖禪の理解には、直弟子や孫弟子などによる馬祖の言葉の理解が不可欠である。その第一資料は、馬祖の嗣、大珠慧海が著した『頓悟入道要門論』と考えられる。しかし、これは唐代か宋初に版行されたが失われ、現存の『頓悟要門』は、一三七三年、明代に妙叶みょうくわが発見して版行されたものであり、日本にある金沢文庫本の写本もそれに近い。『頓悟要門』（『禪の語録6』筑摩書房、一九七〇）をまとめた平野宗浄氏は、形式と内容からその筆者を「大珠慧海とは別人ではないかという疑問がある」（同書、二二九頁）という。その根拠は

- 1、形式が古い
- 2、帰敬偈があるのは古い
- 3、「無生心」「無住心」などの用語は神会かそれ以前のもの
- 4、引用經典が、敦煌本でしか見られない『禪門經』『仏説法句經』『方広經』などである。しかし、下巻「諸方門人參問語錄」とのつながりは、随分深いものがあるので、「ただ疑問をとどめておく」という。

私見によれば、形式はともかく、内容的に慧海のものではありえないので、大珠慧海の資料としてはこれを用いない(『頓悟要門』についてはこの拙論(下)に附論)。

また孫弟子である黄檗の言葉を書き留めた『伝心法要』は、荷沢宗の宗密にも長く師事した裴休の手記に弟子たちによる記録を集めて成ったもので、『伝灯録』巻九の末尾のものが原型であり、『宛陵録』は弟子の記録の集成である(柳田聖山説)。ここでは『伝灯録』巻九のみを用いる。馬祖の弟子や孫弟子たちの資料も、二つの灯史に限りたい。

この論究は、すでになされた馬祖禪の理解に対する検討を主とし、加えてそこに言及されない馬祖禪の特徴を参究する(なお、字数の制限上、引用語録の原文は必要な場合を除いて省き、読み下し文をあげた)。

一章 馬祖が説いたといわれる法の検証

一節 『祖堂集』における馬祖の説法

馬祖が何を説いたかは、『祖堂集』で見る限り、若干の問答以外は次の最初の説法がほとんどである。

汝、今、各の自心おのこころ、是れ仏、此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ。是の故に、達摩大師、南天竺国より来りて、上乘一心の法を伝え、汝をして開悟せしめむ。

又云く、しばしば楞伽經の文を引きて、以て衆生の心地に印す。恐らくは汝、顛倒して自らこの一心の法、各々、之あることを信ぜず。故に楞伽經に云く、仏語は心を宗と為し、無門を法門と為す。

又云く、夫れ法を求めるものは、まさに求めるところなし。心の外に別に仏無く、仏の外に別に心なし。善を取らず、惡を捨てず。淨穢の両辺、俱に依怙せず。罪性の空なるに達すればなり。念々、不可得なり。無自性なるが故に。

三界は唯心なり。森羅万像、一法の印する所、凡そ見る所の色は、皆な是れ心を見る。心は自ら心ならず、色に因るが故に心あり。汝、隨時に言説すべし。即事即理、都て所礙なし。菩提の道果も、亦復是の如しまたかく。心の生ずる所に於いて、即ち名づけて色と為す。色は空なりと知るが故なり。生は即ち不生なり。〔祖堂集〕260a)

もしこの意を体すれば、但だ隨時に、著衣喫飯して聖胎を長養すべし。任運に時を過して、更に何事かあらん。汝、吾が教えを受け、吾が偈を聴け。曰く、心地は隨時に説く、菩提は亦た只だ寧やすし。事理俱に礙なく、まさに生は則ち不生なり。〔祖堂集〕260b)

『祖堂集』に載る馬祖の問答相手は、座主が四人（大安寺主、亮座主、師子兒の座主、後の汾州和尚）で、「座主」とは経論を講義する僧である。中国仏教は經典の翻譯に始まり、その義解や解釈が中心となつて発展したのであり、ようやく隋代に入つて、実存的救いの探究が始まったのである。けれども、馬祖に質問し

たかれら座主に対して、「汝の心が仏だ」というような問答はない。わずかに、汾州和尚との問答が関わるくらいである。

あとは弟子百丈とのいかに法を示すかの話、辟支仏が僧形で訪ねたとか、西川の黄三郎との話、一僧に西来意を問われて答えを避けたという話、径山欽への書に円相を描き、また人が四割を描くのに対応した話、淮南からの一僧との話、遷化直前の話である。

百丈との話の後に、もう一つ大切なことが言われている。

問う、如何なるか是れ仏法の旨趣。師云く、正に是れ^{なまじ}あなたが身命を放つ処のみ。〔『祖堂集』263b〕

『祖堂集』馬祖章において馬祖の法を示す話は最初の説法と、この「仏法の旨趣」である。

ちなみに『伝灯録』は、この二つの説法と百丈との話をほぼ同様に伝えているが、四人の座主との問答を、師子児の座主以外は省き、長く説かれる黄三郎や辟支仏との話、径山への書、淮南の僧との話をすべて省き、僧との短い問答を五つ（即心是仏、別の西来意二つ、道に合す、円相）、龐居士、鄧隱峯との話を加えている。

二節 「即心是仏」の検証

その1 「即心是仏」と西来意

馬祖は説いた。

毎に衆に謂いて曰く、汝、今、各の自心、是れ仏、此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ。〔祖堂集〕
260a)

『伝灯録』では、書き出しが「一日、衆に謂いて曰く、汝等諸人」と一般化されて希薄になっているのは同じである。「自心是仏」であって「即心是仏」ではない。

小川氏は、この馬祖の言葉の検討の前に、慧安と南岳懷讓の問答を引く。

坦然・懷讓なる二人有り来たりて参ず。問うて曰く、「如何なるか是れ祖師西来の意？」師曰く、「何ぞ自己の意を問わざる？」曰く、「如何なるか是れ自己の意？」師曰く、「当に密作用を觀るべし」。曰く、「如何なるか是れ密作用？」師、目を以て開合して之を示す。然（坦然）言下に歸を知り、更に他に適かず。讓（懷讓）は機縁^{わよ}逗^とばず、辞して曹谿に往けり。（小川11）

そしてこういう。

では、「西来意」すなわち「自己の意」とは何のことか。実はその答えはあらかじめ決まっている。唐代禪の事実上の開祖とも言うべき馬祖道一が、その説法の冒頭で次のように明言しているのがそれである。

汝ら諸人、各おの、自心是れ仏、此の心即ち仏、と信ぜよ。達磨大師、南天竺国より中華に来至し、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ。(小川13)

そしてこの馬祖の語を「即心是仏」として繰り返し主張する。

……「即心是仏」——自己の心こそが仏である——という意に外ならないのであった。(小川14)
「西来意」とはつまり、各人の身の上にもともと備わっている「即心是仏」という事実の直指である。(小川22)

「祖師西来意」とは「即心是仏」つまり自己本来の心がそのまま真実にほかならぬという「意」にほかならない。(小川35)

まず、「西来意」が、はたして「即心是仏」なのか、大いに疑問である。

いったい、「祖師西来意」という、禪宗で常に根本問題として取り上げられてきた問答に対して「その答えはあらかじめ決まっている」とどうしていえるのだろうか。この問答は『祖堂集』だけで二十五回あり、馬祖の師、懷讓はいう。

僧、問う、如何なるか、是れ祖師西来意。師曰く、露柱に問取し去れ。僧曰く、会せず。師曰く、我、更に会せず。(『祖堂集』76b)

また馬祖自身がこの問答に答えている。

問う。請う、和尚。四句を離れ、百非を絶して、西来意を直指せよ。多説を煩わさざれ。師(馬祖)云く、我れ今日、心情なし。汝の為に説くことあたわず。汝、西堂に去きて智蔵に問取せよ。……百丈云く、某甲、這裏に到りては却た会せず。(『祖堂集』263b-264a)

馬祖は説く気がしない、西堂は頭痛がする、百丈は不会、という。懷讓の「露柱に問取せよ」がこの問答の軸になって、多くの祖師が問答しているのに、あらかじめ決まった答えがあり、それが「即心是仏」だ、というのはおかしいだろう。

馬祖は「此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ」という。「信ぜよ」と要請されるのは、どの修行者も自分の心を省みて、それが「仏」であるとか「仏心」であるとか、到底思えないからであろう。「信ぜよ」という限り、馬祖が「各の自心是れ仏なり」と示して、修行者が悟ったわけでも納得したわけでもない。この「心」がいわゆる「自分のこの心」ではないことは次の問答で明らかである。

『祖堂集』での馬祖と汾州の出会いの問答である。

師(汾州)の身六尺を逾ゆ。屹として立山のごとし。馬大師、一見して之を異として曰く、魏魏たる仏堂、その中に仏なし。師、礼して問いて曰く、三乗の至教は、粗亦た研窮せり。常に禪門の即心是仏なりと聞くも、実には未だ能く了ぜず。伏して願わくば、指示せよ。馬大師曰く、即ち汝が了ぜざる所の心、即ち是なり。更に別物無し。了ぜざる時は即ち是れ迷、了ずる時は即ち是れ悟なり。迷え

ば即ち是れ衆生、悟れば即ち是れ仏道なり。衆生を離れて別に更に仏あらざるなり。亦た手の拳と作り、拳の手となるが如き也。師、言下に豁然として大悟し、涕淚悲泣して馬大師に曰して言く、本より將に仏道は長遠なりと謂えり。曠劫に勤苦して、方に始めて成ずるを得、と。今日、始めて知りぬ、法身の実相、本自ずから具足す。一切方法は、心より化生し、但だ名字有りて、実なる者あることなし、と。〔祖堂集〕293b)

「心」とは、いまお前が分からないという、その「心」である。お前が、未だ了じないなら迷であり衆生である。お前が了じれば、すなわちそこがよく分かれば、悟りであり仏である。いずれもお前の心がそうなのであって、「了ぜざる所の心」とは、汾州の「魏魏たる仏堂、その中に仏なし」と指摘された迷の心、衆生の心にはほかならないが、その「心」のほかに仏なるものはない。了ずれば仏であるが、別に「ほとけ」という何かがあるわけではない、ただ迷がなくなっただけである。手を握れば拳、拳を開けば手であると同じで、別のものではない。

この話は『伝灯録』では、ごく切り詰められる。

後、馬大師の禪門の鼎盛なるを聞き、特に往きて瞻礼す。馬祖、其の状貌の瓌偉にして、語音の鐘の如くなるを睹て乃ち曰く、巍巍たる仏堂、その中に仏なし。師、礼跪して問うて曰く、三乗の文学は飽ほその旨を窮む。常に禪門は即心是仏なりと聞けど、実には未だ能く了ぜず。馬祖曰く、只だ未だ了ぜざる底の心、即ち是れなり。更に別物無し。師、又た問う。如何か是れ祖師西來して密伝せる心印。祖曰く、大徳、正に闢し。且く去りて別時に来れ。師才に出ずや、祖召して曰く、大徳。

師、廻首す。祖云く、是れ什麼ぞ。師、便ち領悟して礼拝す。祖云く、遮この鈍漢、礼拝して作麼なんだ。
(T51.257a)

これを引用して小川氏はこう解釈する。

馬祖は言う、「未だ解らぬというその心が、そのままソレ——仏——にほかならぬ、そのほかに別のものなどありはしない」。迷っている心のほかに別に「仏」としての心が有るわけではない。また、「迷っている心が悟りに転じて、仏の心に成るのでもない。今、現にこうして迷っている心、正にそれこそがそのまま、仏に他ならぬ。(小川95、96)

これでは、了じない心が仏になって、まったく違う意味になってしまふ。手と拳のように同じ心が迷いから転じて仏となると馬祖はいうのである。この違いは看過できない天地の違いである。そして、汾州が言下に豁然として大悟して涙を流した『祖堂集』は無視されて、『伝灯録』好みの「西来意」と呼んで、僧が振り向くとき「是れ什麼なんぞ」というと悟ったという話に変わっている。

もう一つ、ここで大事なものは、さまざまな経論を学んだすぐれた仏教学者である汾州が、得心したことである。教外別伝などではなく、まさに経論と合致する馬祖の教えなのである。そのことが、『祖堂集』では先の汾州との問答に、まだこう続くことで明らかである。(一)内は筆者)

馬大師云く、如是かのごとし、如是。一切の心性、不生不滅(大乘起信論)。一切諸法、本と自ずから空寂(法華

経信解品。是の故に経に云く、諸法は本来より常に自ずから寂滅の相なり。(法華經法師品) 又た云く、畢竟空寂舍(維摩經)と。又た云く、諸法は空を坐と為す(法華經法師品)。此れ則ち諸仏如来は、無所住処(華手經)に住するなり。もしかくの如きを知らば、即ち是れ空寂舍に住し、法空座に坐し、举足下足、道場を離れず。言下に便ち了じて更に漸次なし。所謂、足を動ぜずして涅槃の山に登るなり。(『祖堂集』293b)

わたしたちのありのままではなく、空寂のところが仏なのである。

ところが、『伝灯録』では、この馬祖の言葉はすべて省かれている。「教外別伝」が『伝灯録』編集者の思想だからである。

その2 「即心是仏」は初祖以来の禪門の詞

さらに、この問答で注意したいのは、「即心是仏」は、馬祖が言ったことではなく、「禪門の即心是仏」であることだ。「即心是仏」が初祖以来言われ続けてきたことは、次のように確かめられる。

『宝林伝』(八〇一年、『宝林伝訳注』田中良昭、内山書店、二〇〇三)では、達摩について武帝が記したという碑文をこう伝える。

無説の心法を説くの心法は、明理を証開す。一言を指して以て直説せば、即心是れ仏なり。(卷八、田中四〇〇頁)

『宝林伝』の二祖恵可の言葉には、一字異なるが、こう伝えられる。

是の心、是れ仏、是の心、是れ法なり。法と仏と二なし。(巻八、同 四二三頁)

初期灯史『楞伽師資記』では、四祖道信の言葉である「無量寿経に云く、諸仏の法身、一切衆生の心想に入る。是心是仏、是の心、仏と作る。当に仏は即ち是の心と知るべし」(785.1288a)。ここに書かれるように『観無量寿経』には「是心是仏」(712.333c)と説かれる。

天台の荊溪湛然『止観輔行伝弘決』でも「謂ゆる即心是仏、悟入之門なり」(746.147a)と教学の用語でもある。

六祖は『祖堂集』において「汝等諸人、自心は是れ仏。更に狐疑する莫れ」(『祖堂集』48b)と言ったと伝えられる。ここでは「自心是仏」であるが、同じ『祖堂集』「則天孝和皇帝」の言葉でこういわれる。

今、韶州曹溪山に居して、衆生に即心是仏を示して悟らしむ。(『祖堂集』46b)

『伝灯録』では弘忍の嗣、司空山本淨禪師の言葉がある。

〔楊光庭〕曰く、弟子、智識昏昧なり。未審、仏と道とのその議、云何。師曰く、もし、仏を求めんとせば、即心是仏なり。もし道を会せんとせば、無心是道なり。曰く何を即心是仏と云うや。師曰く、仏は心に因つて悟る、心は仏を以つて彰す。(751.242b)

さらに『伝灯録』では宝誌(四一八―五一四)に仮託して作られた『大乘讚』の「即心、即仏」(T51.449b)、や傳大士(四九七―五六九)『心王銘』の「是心是仏、是仏是心」(T51.457a)等に似た表現が見られる。

馬祖のすこし前の荷沢神会もまたいう。

今説く所の般若波羅蜜は、生滅門より頓に真如門に入り、更に前照後照、遠看近看無く、都て此の心無し。乃至七地以前の菩薩なるも都総てすべ慕過す。唯だ仏心を指すのみ。即心是仏なり。『壇語』(神会の語録)唐代語録研究班編、禪文化研究所、二〇〇六、一二三頁

以上のことから「即心是仏」は馬祖の言葉ではなく、当時の「禪門」の言葉であることがはっきりしたと思う。

その3 馬祖の「心」

馬祖の「此心即是仏心……」に対する小川氏の総括は次のようなものである。

唐代の禪、ことにその主流と目される馬祖系統の禪において、禪の第一義とは、つまるところ「即心是仏」という事実を、我と我が身に徹して知ることであった。つまり、本来なんの過不足も無いありのままの「自己」、それをただあるがままに知れというのである。(小川46)

じつさいは、馬祖のいう「心」が「本来なんの過不足も無いありのままの「自己」、^{こころ}「自己の意」ではないことは、馬祖が売上座と語る次の言葉から明らかである。

師〔馬祖〕云く、作麼生か講ず。^た対えて云く、心を以て講ず。師云く、未だ解く^よ経論を講じ得ざるなり。座主云く、作麼生。〔馬祖〕云く、心は工伎兒（巧みな演技者、主役）の如し。意は和伎者（相手役）の如し。いかでかよく経論を講じ得んや。座主云く、心、既に講じ得ざれば、將に虚空、還た講じ得るや。〔祖堂集〕263a)

ここで「心如工伎兒。意如和伎者」というのは、「心は工伎兒と為り、意は和伎者の如し。五識伴侶たり、妄想は観伎衆なり」(T16.510c)という『四卷楞伽經』の言葉である。このような工伎兒（役者？）となる「心」が私たちが普通にいう「心」である。

もつとも、馬祖と弟子の間に「即心是仏」問答がないわけではない。その典型が大梅と馬祖の問答であるが、『祖堂集』では「即心是仏」とはいわれない。

因みに一日〔馬祖に〕問う。如何なるか是れ仏。馬師云く、即ち汝の心是なり。師、進んで云く、如何が保任せん。師云く、汝、善く護持せよ。又た問う、如何なるか是れ法。師云く、亦た汝の心是なり。又た問う、如何なるか是れ祖意。馬師云く、即ち汝の心是なり。師、進んで云く、祖意なきや。馬師云く、汝但だ汝の心を識取せよ。法として備わらざるなきなり。師、言下に頓に玄旨を領ず。

〔祖堂集〕286b)

これによって、大梅は自身の心以外に護持すべきものはなにもないと決定したのである。ここでは、馬祖は「即心是仏」と示したのではなく、どこまでも「即汝心是（お前の心がそうだ）」である。だが、この問答は、『伝灯録』では「即心是仏」の問答としてパターン化されて短くなる。

〈大梅〉初めて大寂（馬祖）に参ず。問う、如何なるか、是れ仏。大寂云く、即心是仏。師、即ち大悟す。(T51.254c)

これでは、馬祖に「即心是仏」といわれて、大梅が大悟したことになってしまう。

さらに『伝灯録』では、塩官の弟子が山で出会ったという大梅に、馬祖が指図して、「近日の仏法又別なり。……近日又た非心非仏と道う」と伝えて、大梅が「我は只管に即心即仏」と答えたことに対して馬祖が「梅子熟也」(T51.254c)といったという。しかし『祖堂集』ではそのように伝えたのは塩官（祖堂集『286』）であり、馬祖は大梅が受戒（二十歳）してから十六年後に逝去しているから、ありえない話である。

もう一人、類似の示しを馬祖から受けた話が『伝灯録』大珠慧海章にある。

〈大珠〉初め江西に至りて馬祖に参ず。(馬)祖、問うて曰く、何の処より来る。曰く、越州大雲寺より来る。祖曰く、此に来て何事を須めんと擬す。曰く、来りて仏法を求む。祖曰く、自家の宝蔵、顧みず、家を抛て散走して什麼をか作す。我が遮裏には一物もまた無し。什麼の仏法をか求めん。

師、遂に礼拝して問うて曰く、阿那箇か是れ慧海の自家の宝蔵。祖、曰く、即今、我に問う者、是れ汝の宝蔵なり。一切具足して更に欠少することなくして使用すること自在なり。何ぞ外に向いて求^ぐ覓^{みぐ}するを仮らん、と。師、言下に自らの本心の知覚によらざることを識^しり、踊躍礼謝す。(T51.246c)

馬祖は、「いま、私に問うているもの、それこそお前の宝蔵である。お前には、何もかけているものではなく、自由自在に使用している」と答える。そして、大珠は「自分の本心は知覚によるものではない」ということを知って、喜び感謝したのである。

この話を小川氏は『馬祖の語録』から引用する。それは『伝灯録』とほぼ同文であるが、最後の肝心な「自らの本心の知覚によらざることを識り」が「自ら本心を識り」となっている。もし後者ならば、小川氏がこれを「いま現にこうして話している生身の自己」、それがそのまま何の不足も障礙^{ざうがい}もない『自家の宝蔵』にほかならぬ(小川48―49)とするのは、致し方ないかもしれない。だがどうしてこの違いのある『伝灯録』を引かないのか。『伝灯録』の「自らの本心の知覚によらざることを識り」というところが重要なのである。まったく知覚、自意識に上らないもの、それこそが「自家の宝蔵」なのである。人が指示する「汝」と、自己意識の「私」とはまったく異なる。ましてや「自己」の心こそが仏である」と一般化することはできない。その慧海は、弟子たちにこう示す。

師、衆に謂いて曰く、汝の心、是れ仏なり。仏を將^もちて仏を求むるを用いず。汝の心、是れ法なり。法を將^もちて法を求むるを用いず。仏と法と和合して僧体と為るを、喚^よんで一体三宝と作^なす。経に云く、心仏及び衆生、是の三は差別なし。(『祖堂集』265b)

ここでも「汝の心、是れ仏」「即心是仏」ではない」と師が指摘するのであり、私(仏)が仏なのか、と求めることはできない。そこが難しいところである。自覚すべきことではなく、「私の心」は、自分で問い、考え、思えば、みな妄想となり、「汝の心、是れ仏」は信じるほかないことである。

その4 馬祖の直弟子たちによる「即心即仏」批判

先に馬祖が「即心是仏」とは言わなかったことを検証した。それが「即心是仏」ではなく「即心、即仏」と教条化されて広く伝わったのである。

馬祖の直弟子である南泉はいう。

江西(馬祖)和尚、即心即仏と説くは、且く是れ一時の間語「無駄口」のみ。是れ外に向いて馳求するの病を止め、空拳黄葉にして啼くことを止むるの詞なり。所以に「我は」言う。是れ心ならず、是れ仏ならず、是れ物ならず、と。如今、多く人有りて心を喚んで仏と作し、智を認めて道となす。見聞覚知、皆な是れ仏と云う。若しかくの如くなれば、演若達多は頭を将ちて頭を覓む。設使、認得するも、亦た是れ汝が本来仏ならず。若し即心即仏と言わば、兎馬に角あるが如し。若し非心非仏と言わば、牛羊の角なきが如し。你的心、若し是れ仏ならば、他に即するを用いず。你的心、若し是れ仏ならざれば、亦た他を非とするを用いず。有無の相形、如何が是れ道ならん。所以にもし心なりと認むれば決定して是れ仏ならず。もし智を認むれば、決定して是れ道ならず。(『祖堂集』297b)

ここでは馬祖が「即心即仏」と言ったとされる。だが南泉は、それは一時の戯言にすぎず、僧たちに、自己の外に「仏」や「法」を求めるという病をやめさせるためなのだ、泣いている子に黄葉を見せてお金だよ、といって泣くのを止めるようなものだという。だから南泉はあえて「不是心不是仏不是物」と説いた。もし心が仏であり、智を道とし、見聞覚知の働きが仏だというなら、自分の頭で自分の頭を探すようなもので、そんなものが本来の仏であるはずはない。「即心即仏」は「本来ないものがある」ことになり、「非心非仏」は「あるべきものがない」ことになる。

ここで南泉が「即心即仏」の誤解を、「心を仏とし、智を道とし、見聞覚知を仏とすることだ」という。これで「作用即性」は全面否定され、小川氏の「『即心是仏』——自己の心こそが仏である」は吹き飛ぶ。「個々の人それぞれの、それなりな『あたりまえの心』」(入矢)であれば、それは智や見聞覚知の働きのすぎず、仏などであるはずはない。

南泉は、ここで明確に否定しなければ、いつまでも師の「即心即仏」の誤解が収まらないと思ったのだろう。自分の第一弟子にもそのことを確言する。

師(南泉)、趙州に謂いて云く、江西馬大師は即心即仏と道^いう。老僧の這裏は則ち與麼に道^{かよう}わす。不是心不是仏不是物と、與麼に道^{とが}う。還た過^{とが}ありや。趙州、礼^{れい}拜^{はい}して出で去る。(『祖堂集』301a)

趙州は、これを尊んで承ったのである。

『伝灯録』惟政章でも、「不是心不是仏」を南泉の言葉として出す。

師、南泉に問うて曰く、諸方の善知識、還た人に説似せざる底の法ありや。南泉曰く、有り。師曰く、作麼生。^{そもさん}曰く、不是心不是仏。師曰く、恁麼ならば即ち人に説似し了れり。曰く、某甲は即ち恁麼。……(T51.268c)

問題は『伝灯録』の馬祖章での改変である。

僧問う、和尚、什麼^なとしてか即心即仏と説く。師云く、小兒の啼くを止めんが為なり。僧云く、啼き止む時、如何。師云く、非心非仏。僧云く、此の二種を除き、人の来るとき如何が指示す。師云く、伊^{かれ}に向いて不是物と道う。(T51.246a)

馬祖は「即心即仏」と言い、南泉の批判の言葉も塩官の語も、馬祖自身の語となつてしまつた。十九世紀『祖堂集』が見出されるまで、人はこれを信じるほかなかつたのだらう。では、『祖堂集』の南泉の語は『伝灯録』ではどうなつたのか。

師(南泉)有る時、云く、江西馬祖は即心即仏と説くも、王老師は恁麼に道^いわす。不是心不是物と。恁麼に道うは還た過^{とが}有りや。趙州、礼拝して出ず。時に一僧有りて隨いて趙州に問いて云く、上座、礼拝し了つて便ち出ずるは意、作麼生。^{いかん}趙州云く、汝、却つて和尚に問取せよ。僧上りて問いて曰く、適来の諗上座は意、作麼生。師云く、他は却つて老僧の意旨を領得せり。(T51.257c)

南泉の批判は骨抜きにされ、なくもがなの一僧の言葉は、『伝灯録』編者の見識のなさを暴露しているものではなからうか。いかにもつまらなく平板に整理されたものである。

小川氏は、『祖堂集』の南泉の「即心即仏」批判に続く言葉を、行を変えてすべて引用する。しかし、その切り方は実に奇妙である。

若し「即心即仏」と言わば、兎馬に角有るが如し。……有無相い形わせば、如何でか是道ならん？（小川 179）

ここで切つて、誰が見ても別な主題である次の「大道無影」の前に、その問答の続きをおく。

所以にもし心を認むれば、決定めて仏に不是す。もし智を認むれば、決定めて道に不是す。大道は無影、真理は無対。空の不動なるに等しく、生死の流に非ず。三世に摂まらず、去来今に非ず。故に明暗は自ら去来するのみ、虚空は動揺せず。万像は自ら去来するのみ、明鏡何ぞ曾て鑒さん。阿你ら、今時、尽く「我は修行して仏と作る」と説う。且らく、作麼生か修行せん？ 但だ無量劫来の不変異性を識取せば是れ真の修行なり。（小川 180）

そして小川氏はこのようにいう。

右は馬祖本人を否定するもの言いは避けているが、少なくとも、即心是仏や作用即性など、当時通行

の馬祖禪の定式が批判されている事は明らかである。ただし、それは一概の否定ではなく、本性を虚空のごとき全一・無分節の場とすることで、「即心是仏」も、「非心非仏」も、「見聞覚知」も、みなそこを去来する種々相の一つとして相対化するという論理である。むしろ、同様の虚空の譬喩は、つとに神会にも、また、くだって黄檗にも少なからず見出され、この論理自体は決して珍しいものではない。だが、それがかくも直截的に馬祖禪批判に結び付けられていることは、やはり注目に値する。(小川181)

これは不可思議な論である。馬祖禪にははじめから、小川氏らがいう「即心是仏や作用即性など、當時通行の馬祖禪の定式」などない。百歩譲って「馬祖禪の定式」を批判した言葉だとしても、小川氏の「ただし、それは一概の否定ではなく」以下はまったく違う問答のことであり、なんら馬祖の即心即仏とは関係ない。氏の引用の即心即仏話の最後、「如何が是れ道ならん」は、次の「所以に」で始まる一文で終わる。その一文は、次の「大道」とはまったく関係ない。したがって小川氏の即心即仏批判への弁明は、説明にならない。

続いて馬祖の嗣、伏牛の「即心即仏」批判を見たい。

師は後に伏牛山に隠る。一日、衆に謂いて曰く、即心即仏は、是れ病なきに病を求むる句、非心非仏は、是れ病を薬す対治の句なり。(T51,253b)

「は無病求病句」は、「即心即仏」を正面から批判した言葉である。病がないのにわざわざ病を求める句

であるという。ここで「病」とはなにか。「自分が仏である」ということである。そんなことは病いであり、狂気の沙汰といってもよからう。それを癒すには「非心非仏」とでもいうほかない、というわけである。

小川氏は『伝灯録』に依拠して、「非心非仏」が、その教条化したテーゼ「即心即仏」の弟子による批判だということを受け入れないでこういう。

「非心非仏」の語義は、正直のところ今ひとつよく解らない。だが、「即心是仏」の語を馬祖自身が反転したものであることは間違いない。(小川26)

むしろ『伝灯録』二十八章の「池州南泉普願和尚語」は、いかに南泉が「即心是仏」という輩にてこずっていたかを物語る。

兄弟、今時の人は仏を担いて肩上に著けて行く。老僧が、心是れ仏にあらず、智是れ道にあらずと言うを聞きて、便ち頭を聚めて老僧を推さん(押し倒す)と擬す。爾が推す処なし。爾もし虚空を束ね得て棒と作し、老僧を打ち得れば、推すに一任す。有る僧、問う。従上の祖師、江西大師に至るに、皆、即心是仏、平常心是道と云う。今、和尚は、心是れ仏にあらず、智是れ道ならずと云う。学人、悉く疑惑を生ず。請う和尚、慈悲もて指示せんことを。師乃ち声を抗げて答えて曰く、爾もし是れ仏ならば、更に疑に涉りて老僧に却問することを休めよ。何処にか恁麼に傍家に仏を疑いて来ることあらん。老僧は且た是れ仏にあらず、また曾つて祖師に見ず。爾、恁麼に道わば、自ら祖師を覓めて去れ。

……(問者)曰く、即心是仏なること、既に得ざれば、是の心、仏と作るや。師曰く、是心是仏・是心作仏は情計の所有にして、これ皆、想の成れるなり。仏は是れ智人にして、心は是れ采集の主なり。皆、物に対する時、他は便ち妙用なり。大徳、心を認め仏を認むることなかれ。設え認得すとも是れ境なり。他に喚よんで所知の愚と作さる。故に江西大師の云く、不是心・不是仏・不是物と。且また爾なんじら、後人をして恁麼なんじに行履せしむ。(T51.415a+415b)

「即心即仏」の誤解は、小川氏や入矢氏を含めいくらでも生まれる。南泉が「声を抗げて答え」なければならなかった所以である。

さて、馬祖の「各の自らの心、是れ仏なり」が、わたしたちの当たり前の心でないなら、いったいどのような「心」だろうか。それを明らかに示している問答が、『祖堂集』馬祖嗣、大珠章にある。

師、衆に謂いて曰く、汝の心、是れ仏。仏を將もちて仏を求むるを用せず。汝の心、是れ法。法を將ちて法を求むるを用せず。……本智法爾なれば、無漏現前す。蛇の化して龍と為るに、その鱗を改めざるが如く、衆生、回心して仏となるに、その面を改めず。(『祖堂集』265b)

「汝の心、是れ仏」といっても、あたりまえな私たちの心が仏であるわけではない。その人の本智が法爾であれば、という条件のもと、無漏(煩惱がない)が実際となるといわれる。そんなあり方にはなかなかなれるものではない。大珠は、もしそうであれば、蛇が鱗(外面)は同じでも龍になるように、衆生が廻心して仏になるのに、面(外見)は同じである、と示す。「廻心」するのであるから、「わたしたちのそ

れなりな当たり前のころ」や「自己本来の心」ではない。

また『伝灯録』大珠章にはこういう話が伝わる。

ある三蔵法師、問う。真如に変易へんぎありや。師曰く、変易あり。三蔵曰く、禪師は錯あやまれるなり。師、却かえつて三蔵に問う、真如ありや。曰く、有り。師曰く、若し変易なければ決定して是れ凡僧なり。豈あに聞かずや、善知識とは能く三毒を廻めぐらして三聚淨戒さんじゅじょうかいと為し、六識を廻らして六神通となし、煩惱を廻らして菩提となし、無明を廻らして大智真如となす。若し変易なければ、三蔵は真に是れ自然外道なり。(T51.247b)

普通「真如」といえば『大乘起信論』に説かれる通り、常住不變なものである。教義でいえば、大珠が真如に変易があるというのは誤りである。しかし、大珠は「真如」を変易なしとして、心をそのまま肯定するものを「自然外道」といい、仏道とは「三毒を廻らして三聚淨戒と為し、六識を廻らして六神通となし、煩惱を廻らして菩提となし、無明を廻らして大智真如となす」ことだという。「回心」を要するのである。

その大珠にも「即心是仏」に類する話がある。

ある行者、問う。即心即仏、那箇どこか是れ仏なる。師云く、汝、那箇か是ならずと疑う、指出して看よ。行者、無対。師云く、達すれば則ち遍く境に是なり。悟らざれば則ち永く乖そむき疎うとし。〔祖堂集〕

267a)

行者は大珠に「即心即仏」というが、どれが仏でしようかと聞いた。大珠はお前の心が仏だとはいわない。どれが仏でないか、指差してみよと聞いた。答えられない行者に、そこに達すれば、あらゆる対象はそのまま肯定されるが、悟らなければ永久に仏と乖離するという。つまり、だれでもそのままの心が仏、などではないのである。

馬祖の嗣、盤山和尚も次のように「即心即仏」を批判する。

もし即心即仏と言わば、今時、未だ玄微に入らず。若し非心非仏と言わば、猶お是れ指蹤の極則なり。向上の一路は千聖伝えず。……若しよく是の如く、心心無知ならば、全心即仏、全仏即人なり。人仏異なし。〔祖堂集〕282b)

盤山は「即心即仏」も「非心非仏」も不十分だとして、それ以上の処は「千聖伝えず」という。さらにしかも「心」というあやまりやすい言い方を避けて、「心心無知」という条件を満たせば、「全仏即人なり。人仏異なし」、人と仏は異ならないと端的に示す。

もう一つ、『伝灯録』馬祖の嗣、西堂章に載る「即心即仏」批判話をあげよう。

李尚書翱、嘗つて僧に問う。馬大師に什麼の言教かある。僧云く、大師は或いは即心即仏と説き、或いは非心非仏と説く。李云く、総に遮辺に過ぐ。(T51.252b)

僧に聞いた人は「尚書」で役人であり、知識も知恵もあるだろう。その人に「即心即仏」とか「非心非仏」と教条的な馬祖の言葉を書いてみたところで、「遮辺」すなわちこちらの話にすぎず、「那邊」すなわち仏法とは関係ないと一蹴されている。

馬祖の晩年の嗣、東寺和尚はさらにはつきり批判する。

毎に曰く、大寂（馬祖）禪師世を去りて、常に好事の者、その語本を録して、筌を遺れて意を領する能わざるを病み、即心即仏にして外に別の説なしと認む。曾って先匠を師とせず、只だ影跡に徇うのみ。且らく仏の何に住してか、即心と曰うや。心は画師の如くなれば、仏を貶すこと甚だし。遂に言を唱うるに、心不是仏、智不是道。劍、去ること遠くして、方めて舟に刻む。（『祖堂集』288）

東寺和尚によれば、馬祖の死後、「即心即仏」という語だけが書かれて、馬祖の語として人口に膾炙した。だからそれを批判して、仏がなんで心であるものか。「心」とは（二）祖恵可がいうように心識の筆子であり勝手になんでも描く）絵師のようなもので、心が仏だというなら仏を貶すことも甚だしい。だからわしは、心は是れ仏ならず。智は是れ道ならずと言う。（『即心即仏』と書くことは）、川に劍を落としてずっと行つてから、落とした場所を覚えるため船に印を刻むようなものだ、と憤慨する。

現在でも、わたしたちの当たり前の心が仏である、などということは、仏を貶してやまないものである。

以上で馬祖禪は「即心是仏」であるという言説、さらに小川氏のいうその内実「『西来意』とはつまり、各人にもともと備わっている『即心是仏』という事実の直指である」（小川22）も論破できたと思う。

小川氏の説によるならば、坐禪などは必要ない。じつさい小川氏の『語録の言葉』には坐禪について触

れることがない。はたして馬祖は坐禪を否定、あるいは無視したのだろうか。

三節 仏法の趣旨は坐禪のみ

その1 身命を放つ処

最初にあげた馬祖の法の一つはこうであった。

問う、如何なるか是れ仏法の旨趣。師云く、正に是れあなたが身命を放つ処のみ。〔祖堂集〕263b)

これは、「仏法の旨趣」とは何か、という根本的問いに馬祖が答えたもので、馬祖の言葉のなかで、もっとも重要であるといえよう。けれども、馬祖の言葉で、これを取り上げられることはほとんどない。いつぼう問いの「仏法の旨趣」は、およそ仏教であれば、問うべき答えるべき根本問題であって、座主や禪僧もさまざまに説いてきたことである。その馬祖の答えは、およそ教学とは無関係な、この自らの身命を放つところ、僧の身のあり方である。

「あなたが身命を放つ処」にまさしく呼応するのが、馬祖の筆頭弟子の百丈の次の言葉である。

問う、如何なるか是れ大乘入道頓悟の法。師答えて曰く、汝先ず諸縁を歇めて、万事を休息し、善と不善と、世間の一切諸法、並びに皆な放却して、記憶するなく、念を縁するなかれ。身心を放捨し、其をして自在ならしめよ。心、木石の如くして、口に弁ずる所なく、心に行ずる所なし。心地、もし空ならば、慧日、自ら現ぜん。猶お雲の開くれば、日、出ずるが如くに相似す。俱に一切の攀

縁、貪瞋・受取を歇め、垢淨の情尽きれば、五欲八風に対して、見聞覚知の縛する所をこうぶらず、諸境の惑をこうぶらず、自然に神通妙用を具足せん。是れ解脱人なり。 (『祖堂集』274a、『伝灯録』(T51.250a) もほぼ同)

「身心を放捨して」こそが、馬祖の「仏法の旨趣」である「身命を放つ処」である。「諸縁を歇めて、万事を休息し」は、次のように道元の『普勸坐禅儀』にも出る言葉である。

諸縁を放捨し、万事を休息して、善悪を思わず、是非を管することなかれ。(T82.1a)

「心、木石の如くにして」は、『伝灯録』達摩章の細字「別記に云く、……外に諸縁を熄め、内に心喘ぐことなく、心、牆壁の如くして以て道にいるべし」(T51.219c)と同じである。

「大乘入道頓悟の法」とは、まさしく達摩の伝えた坐禅にはかならない。この坐禅を百丈はこうも説く。

問う。如何が自由を得ん。師答えて曰く、如今、五欲八風に対して、情に取捨なく、垢淨俱に亡ずれば、日月の空に在るが如く、縁ぜずして照らす。心、木石の如くにして、亦た香象の流れを截ちて過ぐるが如し。更に疑滞無し。此の人、天堂・地獄も摂すること能わざるなり。(『祖堂集』275b)。

「心、木石の如く」も「縁ぜずして照らす」も、ともに坐禅の用心である。百丈はさらにいう。

もしよく一生、心、木石の如くに相似せば、陰界五欲八風の漂溺する所とならず。則ち生死の因を断ち、去住、自由なり。〔祖堂集〕275a)

『祖堂集』百丈章に三度も説かれる、「心、木石の如く」何も求めず、何も修さない坐禅こそ、馬祖禅の最大の特徴である。

実際に百丈が坐禅をしていたことは、その『禅門規式』(清規)に「長連床を設け」常に坐禅できるようにして、寝る時も「その坐禅、既に久しきを以て」(T51.251a)寝る、ということからもあきらかであるが、具体的な堂内での百丈の坐禅がこう記される。

師、有る一日、法堂裏に坐して、直に四更に到る。〔祖堂集〕273a)

この坐禅は百丈の嗣、黄檗も継承してこういう。

(衆生は)念を息め慮を忘ずれば、仏自ら現前するを知らず。此の心、即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ衆生なり。衆生は即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ心なり。〔伝心法要〕、〔伝灯録〕T51.270b-c)

「即心是仏」といわれた「心」は、ここでは明瞭に「念を息め慮を忘ず」といわれている。それは坐禅の時しかありえない。黄檗はまたいう。

無心とは一切の心なきなり。如如の体は、内外木石の如くにして動ぜず、転ぜず。内外虚空の如くにして塞^{ふさ}がず、礙^さえず。能なく所なく、方所なく、相貌なく、得失なし。〔伝心法要〕、〔伝灯録〕
T51.270c)

「内外木石の如くにして動ぜず、転ぜず」は坐禪の功夫をいつている。

その2 磨輒作鏡話の意味

馬祖が道を得る機縁となったのは磨輒^{ません}話だと伝える。

馬和尚、一处に在りて坐す。讓和尚、輒^{かわら}を將^もち去^ゆきて、面前の石上に磨す。馬師問う、什麼をかく作す。師曰く、輒を磨きて鏡と作す。馬師曰く、磨して豈^{あに}鏡と成ることを得んや。師曰く、輒を磨して尚お鏡と成らず。坐禪して豈に成仏することを得んや。馬師曰く、如何にすれば即ち是ならん。師曰く、人の車を駕するが如き、車もし行かざれば、車を打つが即ち是なるや、牛を打つが即ち是なるや。師又た曰く、汝ははた坐禪を学ぶや、はた坐仏を学ぶや。もし坐禪を学べば、禪は坐臥にあらず。もし坐仏を学べば、仏は定相にあらず。法において住するなく、取捨すべからず。何をか之を為さん。汝、もし坐仏せば、却つて是れ殺仏なり。若し坐相を執すれば、解脱の理にあらざるなり。馬師、師の所説を聞きて、座より起ちて、礼拝して問うて曰く、如何が用心すれば、即ち禪定無相三昧に合するや。師曰く、汝、心地の法門を学するは、なお、種を下すがごとし。我が法要を説くは、彼の天沢に譬ゆ。汝の縁、合するが故に当に道を見るべし。〔祖堂集〕72b)

『伝灯録』もほぼ同様で、懷讓の問いに「(道) 一無対」と加え、懷讓の言葉を聞いて「(道) 一、示誨を聞くに醍醐を飲むがごとし」(T51:240c) と加えるだけである。

この話は、馬祖が坐禪することを否定しているように聞こえるが、そうではない。馬祖は坐禪して悟りを開き、成仏しようと求めていたのである。「瓢」は凡夫である馬祖を表し、「鏡」は仏を表す。凡夫がどんなに坐禪をしても仏にならない、と懷讓は示したのである。ではどうしたらいいか、と馬祖は聞いた。人が牛車に駕^がる時、もし行かないなら、牛を打つべきである。「牛」とはその譬えの典故に「牛駕車の如し。車、もし行かずばすなわち須く牛を策して車を打つべからず。身はなお車の如く、心は彼の牛のごとし」(『大莊嚴論經』T4, 266a) と明示されている。「学する」とは修行することである。坐禪を修するなら、禪定というのは坐に限るのではなく、仏というのは「坐禪」という決まった相をいうのではないから、坐禪の形に執着してはならない、という。最後の問答は、馬祖が「禪定無相三昧に合する」ことを求めたとは思えず、「心地の法門」を修することが「種」で、懷讓の説法が「雨」だとも思えない。『宝林伝』以来の伝法偈の影響だろう。

ここで果たして「坐禪」が否定されているだろうか。凡夫が坐禪しても仏になれないというのは、坐禪の否定ではない。凡夫が仏になろうとすることの否定であり、人は仏になれない。「坐禪」は譬えでいえば、「牛車に駕^がる」ことである。それに乗って行くにはどうしたらいいか、という坐禪の用心が説かれている。坐相にこだわってはならない、ということはかんとんに分かるが、「法において住するなく、取捨すべからず。何をか之を為さん」は、かんとんには理解できない。前二つは「念を息め慮を忘ず」「心、木石の如く」であろう。「何をか之を為さん」は、実に微妙で難しい問題である。そこを絶妙に表現して

いるのが、薬山である。薬山は石頭に嗣いだ^つが、その問答にこうある。

薬山、一処に在りて坐す。師問う、你、這裏に在りて什麼を^まか作す。对えて曰く、一物も也た^ま為さず。師曰く、與麼^{よも}ならば則ち閑坐するなり。对えて曰く、もし閑坐せば則ち為せり。師曰く、你、為さずと道う、箇の什麼をか為さざる。对えて曰く、千聖も亦た識らず。〔祖堂集〕77a)

坐禅をしている薬山は、石頭からいったい何を為す(作す)か、と問われて、なんにもしていません、と答えている。これが、馬祖が「道は修するを用いず」といった当体である。石頭はなおも追及する。何もしていないというなら、閑坐、ただのんびり坐っているのだな、と。それに対して薬山は、閑坐しているなら、それも何かをしていることになります、と答える。「すること、修すること」の徹底的な否定である。なおも石頭は追及の手をゆるめない。何もしていないというが、いったい何をしていないのか。これはさすがに答えに窮する質問である。それを薬山は、「千人の聖人でもご存じない」と答える。坐禅が何かをすることではないということを明示する見事な応えである。その応答を石頭はたたえていう。

従来、共に住むも名を知らず。任運に相^{ともな}い^そ将^もいて作麼^そに行く。古えよりの上賢すら猶お識らず。造次「いいかげんな」の常流「凡人」、豈に明らむべけんや。〔祖堂集〕77b)

何もしていない坐禅において、もはや薬山という名(個人)が落ちる。そこに残るのは個人と別物ではなく、いつも共にあるが、決して認識されることはない。それに「仏」と名をつければ大間違いになる。

この「共に住む」ものは、だれにあつてもそうなのだ。それをさして「汝の心、是れ仏なり」といわれるのである。

そして、懷讓と馬祖にとってはこの「心」こそ、坐禪で功夫すべきことである。馬祖が坐禪をしたのみならず、それが非常に大事であつたことは、百丈、黄檗以外の馬祖の弟子たちの坐禪を見ることによつて明らかになる。

その3 直弟子たちの坐禪

『祖堂集』に最初に載る馬祖の弟子、大珠慧海は、およそ禪師なるものは坐禪すべきことを、次のようにいう。

ある王長吏、問う。法師と律師と禪師と阿那箇いずれか最勝なる。師云く、法師なる者は、師子座に踞し、懸河の弁を瀉そそぐ。……律師なる者は、毘尼〔律〕の法藏ひふを啓ひらき、……禪師たる者はその枢要とを撮り、直に心源を了ず。出沒卷舒して縦横に物に応ず。咸みなな事理を均しくして、頓に如来を見る。生死の深根を抜き、現前の三昧を得。もし安禪靜慮せざれば、者裏に到りて惣に須らく茫然たるべし。〔祖堂集〕266a)

法師と律師と禪師がいかにあるべきかを詳細に説いて、禪師は心源を了じて「安禪靜慮」、すなわち坐禪するべきことをいう。

そのことは、『祖堂集』で百丈の次に出る魯祖においても明白である。

魯祖和尚、馬大師に嗣ぐ。池州に在り。師の諱は宝雲。機格、玄峻なり。学徒の来りて参ずれば、面壁して坐するのみ。〔祖堂集〕 276a)

また次のようにも伝えられる。

南泉和尚到る。師〔魯祖〕便ち面壁して坐す。南泉、手を以つて師の背を拍つ。師云く、你是れ阿誰。泉云く、普願。師云く、如何。泉云く、また尋常なり。師云く、汝、何ぞ多事なる。〔祖堂集〕 276b)

魯祖がひたすら坐禪をしていたことは、これらの話からよくわかるが、南泉はそれをどう受け止めていたのだろうか。もう一つ魯祖の坐禪と南泉をめぐる話がある。

南泉、僧に教うるに、你魯祖の処に去け、彼の中に到らば便ち来由あらんと教う。その僧、南泉を辞して、便ち魯祖の処に去く。師、纔に僧の来たるを見て、便ち面壁して坐す。其の僧、意を在かずして却た南泉に帰る。南泉問う、魯祖の処に到るや。対えて曰く、到る。泉曰く、廻ること太だ速きかな。対えて曰く、魯祖和尚、纔に某甲を見るや便ち面壁して坐す。所以に転じ来れり。南泉便ち云く、王老僧（南泉）、初めて出世せし時に、你諸人に向いて道う、仏、未だ出世せざりし時に向いて体会せよ。尚自一箇半箇を得ず。是れ、伊は與麼にして驢年（虚しく過した年月）、一箇半箇を得る

や。『祖堂集』277a)

この南泉の言葉は、どう解すことができるか。これをめぐる三人の問答が載るが一つだけ記そう。

安国和尚、拈りて雲居に問う。魯祖は過、什麼処に在りて、南泉の呵嘖を被る。雲居、便ち呵す。安国、声を出して啼哭す。雲居云く、却りて讃嘆を成せり。安国、これより哭くを止む。〔祖堂集〕277a)

雲居は、「南泉は呵責したのではなく、讃嘆したのだ」という。たしかにそうであって、南泉ははじめから諸仏、出世以前のところを体得せよ、と言ったのに、誰もものにできなかった、と省みる。そして、彼、魯祖は得たのだろうか、と疑問形でいつて終わる。得ることができないのは魯祖や南泉が悪いというより、弟子の出来が悪いのである。ただ、言葉や身振りで示す南泉と、ただひたすら坐る魯祖とは宗風が違うのである。馬祖が坐禪を嚴格に教えなかったら、魯祖のような弟子は生まれまい(『伝灯録』の雲居の言葉はまったく異なる)。

もともと『伝灯録』には、熱心に坐禪する惟建禪師に、馬祖がちよっかいを出す話がある。

洪州の潞潭惟建禪師。一日、馬祖の法堂の後に在りて坐禪す。(馬)祖、見て乃ち師の耳を吹くこと、兩吹す。師、定より起ちて、是れ(馬)祖和尚なりと見て、却復た入定す。(馬)祖、方丈に歸りて、侍者をして一椀の茶を持して師に与えしむ。師、顧みずして便ち自ら堂に歸る。(T51.242a)

ここで馬祖は惟建が坐禪するのをまったく咎めていないし、むしろ「ご苦労さん」と茶を呈したのであるが、惟建は、坐禪は人から労われるようなものではないと、まったく無視している。馬祖が一本とられた話だろう。

馬祖禪について「坐禪修行」をいう人はほとんどいない。だが実際に馬祖が坐禪していたことは『伝灯録』には省かれているが、『祖堂集』ではこう伝える。

師、有る一日、禪床に上り、纔に與麼に坐するや、便ち洩唾す。侍者、便ち問う……。〔祖堂集〕262a)

問答は続くのであるが、馬祖のところには坐禪をする「禪床」があり、そこで馬祖も坐禪をしていたのである。

また大安寺の講僧に対してこういう。

是れ汝自身、尚お乃ち未だ恬静^{てんせい}を得ざるに、何ぞ能く他をして道業成持せしめんや。汝、見ずや。金剛藏菩薩、解脱月菩薩に告げて言く、我は当に自ら正行を修し、亦た他に勧めて正行を修せしめん。何を以ての故ぞや。若し自ら正行を修行すること能わずして、他をして修せしめる者は、是の処^{ことわり}あることなし。汝、生死不浄の心を將^もちて、口頭に取弁し、錯りて仏教を伝う。〔祖堂集〕261a)

このようにいう馬祖が修行していないはずはない。しかしながら、この話も『伝灯録』は落としている。馬祖の僧団が坐禪をよくした一つの証拠が、『祖堂集』黄檗章に「馬大師の下に八十八人有りて道場に坐すも、……」(『祖堂集』310b)といわれていることから明らかである。

二章 「作用即性」の検証

一節 「作用即性」という言葉の由来

冒頭に引用したように入矢義高氏は馬祖禪をこういう。

……あえて一言で、その端的を言うならば、「作用即性」または「日用即妙用」と言うことになる。ダルマの著と伝えられる『血脈論』に、あたかもこの定理を解説したかとさえ思われる一段がある。曰く、「仏とはインドの言葉で、わが国でいう覚性のことである。覚とは靈覺であり機に応じ物に対して、眉を揚げ目を瞬き、手を働かせ、足を動かすという〔日常の営み〕が、全て自己の靈覺の性にほかならない。性はつまり心であり、心はつまり仏であり、仏はつまり道であり、道はつまり禪である」。いわば教学的な仏の聖性を剥ぎ取って、仏そのものを、己に奪取するのである。馬祖が「いま君が見たり聞いたり、知覚したり認識したりするその働き、それがもともと君の本性、あるいは本心と言うものであり、この心を離れて別に仏があるのではない」(『宗鏡録』卷十四)と述べている趣旨も、これと全く同じであり……。

ここで引かれる『血脈論』はすでに述べたように「見性」の語が三十二回使われる見性禪の書であり、日本達摩宗でも用いられたかもしれない。また『宗鏡録』も仏・儒・老三教一致を唱えた、石頭・馬祖の両系とは別の流れに属する永明延寿の著である。今挙げられた二つの言葉を原典によって示せば、最初は次のようである。

仏は是れ西国の語なり。此土には覺性と云う。覺とは靈覺なり。機に応じ物に接す。揚眉瞬目、手を運び足を動かす。皆な是れ自己の靈覺の性なり。性は即ち是れ心なり。心は即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ道なり。道は即ち是れ禪なり。(T48:375a)

次に『宗鏡録』の原文は次の通りである。

今、見聞覺知するは、元是れ汝の本性なり。また本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏あらず。(T48:492a)

『宗鏡録』では、この直前にも馬祖の言葉としてこういう。

四大の身は生滅あるを見るも、靈覺の性は実に生滅なしと見る。汝、今、この性を悟らば、名づけて長寿となす。また如来寿量と名づく。(T48:492a)

これは不生不滅の実体として「靈覺の性」を説き「長寿」という道教的用語もあるが、『血脈論』も、「此の心」を「不生不滅……また長生不死と名づけ、また大仙と名づく。」(T8837b)という。

このような思想が馬祖の法であるわけではない。

「作用即性」の思想は、実は『伝灯録』巻四の達摩章で、インドの達摩に帰依した仏教六宗の一つ無相宗の波羅提が異見王に答えたものである。

王は怒りて問うて曰く、何者か是れ仏。答えて曰く、見性、是れ仏なり。王曰く、師、見性するや。答えて曰く、我は仏性を見る。王曰く、性は何処に在りや。答えて曰く、性は作用にあり。王曰く、是れ何の作用ぞ。我、今見ず。答えて曰く、今、作用見るも、王自ら見ず。王曰く、我に於いて有りや。答えて曰く、王もし作用すれば是ならざることあるなし。王もし用いざれば、体また見難し。王曰く、もし用に当たる時は幾処にか出現せん。答えて曰く、もし出現する時はまさにその八あるべし。王曰く、その八の出現、当に我がために説くべし。波羅提は即ち偈を説いて曰く、胎にありては身と為り／世に処しては人と名づく／眼に在りては見と曰い、耳に在りては聞と曰い／鼻に在りては香を弁じ／口に在りては談論す／手に在りては執捉し／足に在りては運奔す／遍く現すれば俱に沙界に該く／収攝すれば一微塵に在り／識る者は是れ仏性なりと知り／識らざれば喚んで精魂と作す。

(T51218b)

これも「見性」をいい、「仏性」をその体とするもので、その用は六根の見聞覚知と手足の運動であり、

「靈覺の性」と同じ思想である。これらの言葉も思想も馬祖にはない。小川氏は、これを臨済の「一精明」(小川258)あるいは「一無位の真人」(小川260)と同一視する。それについては玄沙などのその批判も含めて、今は触れない。

二節 呼べば応諾するものか

小川氏は鈴木大拙師の『禪百題』という随筆集の一節、「おい」と呼んで『うん』と答えるところに禪の端的を指示せんとする実例は、禪録のいたるところに見える」を引用して、名前を呼ばれて「ハイ」と応えることが「作用即性」で、その見聞覚知の性こそが、本心であり即心是仏であると示そうとする(小川69)。その例として『無門関』の三つの則(十、十七、二十二)を出す、が、『無門関』は見性のための公案集であり、馬祖禪とは関係ない。

その中にある第十七則「国師三喚」は、『伝灯録』にもあるが、かつこの中に仏祖たちの商量が載る。

(慧忠) 一日、侍者を喚ぶ。侍者応諾す。是の如く三たび召し、皆応諾す。師曰く將に謂えり、吾、汝に孤負すと。却つて是れ、汝、吾に孤負す(僧、玄沙に問う。国師、侍者を喚ぶ意、作麼生か。玄沙云く、却つて是れ、侍者会すなり。雲居の錫云く、且た道え、侍者は会すや会せざるや。もし会すと道わば、国師、又た汝、吾に孤負すと。もし会せずと道わば、玄沙は又た道わん、却つて是れ、侍者会すなりと。且く作麼生か商量す。玄覺徴して僧に問う。什麼ぞ是れ侍者の会する処。僧云く、若し会せざれば、争か恁麼に応ずるを解せんと。玄覺云く、汝、少しく会する在り……。)(T51.244a-b)

小川氏はこの商量を無視して、則の意味をこういう。

お前が開悟の機縁を得られぬのも、師たる自分のせいだ、相すまぬことだと思っておった。だが、「呼べば答えるもの」に気づかせようと、三度も呼んでやったのに、それでも何も気づかぬか。お前のほうこそ、よほどわしに相すまぬではないか。(小川73)

しかし、玄沙は侍者が会したといい、この後、法眼や趙州の商量も続いていて、とても小川氏のようにかんとんにはいえないのである。

「呼べば答えるもの」の例として、小川氏はさらに『伝灯録』にある良遂の話を引き。良遂章はこれ一問のみであり、『祖堂集』に彼の章はない。

寿州良遂禪師、初めて麻谷に参ず。麻谷、召して曰く、良遂。師応諾す。是の如く三たび召し三たび応ず。麻谷曰く、遮の鈍根の阿師。師、方めて省悟して乃ち曰く、和尚、良遂を謾する莫れ。若し来りて和尚を礼拝せざれば、幾んど一生を空しく過さんとせり。麻谷、之を可とす。(T51.269a)

そして、こう評する。

三度呼ばれて三度「応諾」したところまでは、慧忠国師の侍者と同じである。だが、良遂のほうは、麻谷の罵声のもと、応諾した自己の本分事に辛くも気づき得たのであり……。 (小川131)

しかし、これと慧忠の三喚とは、状況がまったく異なる。侍者は慧忠の側にいて慧忠をよく知っており、呼ばれたらまず返事をするのは、侍者の当然の振る舞いである。一方、麻谷に初見した良遂が、なぜ名前で呼ばれたか、不可思議である。初見の定番は「なんとという名か」であり、それを聞いてはじめて名が分かるはずだが。初見の相手の名を三度呼ぶというのも、なかなかあり得ない話である。返事をして麻谷から「遮の鈍根の阿師」とどやされて、「方めて省悟して」とあるが、何を省悟したのか。「呼んで応答」好きの編集が疑われる。

「呼べば応諾」をすべて「自己の本分事」に気づく「作用即性」だと解釈できるはずもない。

また「呼べば応諾」の例として、小川氏は薬山と李翱との問答を『伝灯録』から次のように引く。

(一) 内は『祖堂集』 筆者)

朗州刺史李翱、師(薬山)の玄化を嚮い、屢しば請くも起たず。乃ち躬ら山に入りて之に謁ゆ。師、経巻を執りて顧みず【采顧せず「とり合わない」】。侍者、白して曰く、「太守此に在り」。翱、性褊急にして【相公は肯えて礼拝せず】乃ち言いて曰く【輕言を発す】「面を見るは名を聞くに如かず」。師「太守」と呼ぶ【相公を召す】。翱、応諾す。師曰く、「何ぞ耳を貴びて目を賤むことを得ん」。翱、拱手して之を謝す。(小川76)

そしてこのように解釈する。

これを右の問答にあてはめると、「面を見るは名を聞くに如かず」という李翱の言に対し、自分の目で見たこの姿より、世間の評判の方が大切ですか、そう薬山がたしなめたごとくに一見とれる。しかし、これが「大守どの」「ハイ」という、例のやりとりを受けての一句であることが見落とされてはならない。薬山はここで、その眼でわが姿をとくと看よ、などと威張っているのでは決してない。道は人様から聞くものではない、即座にはいと応じたご自身、「呼べば応えるもの」、それをこそよくご覧なされと、李翱に言いかせているのである。(小川77、78)

そうだろうか。だいたい、ここで切ることが、そもそもしてはいけない読み方である。この問いには次のような続きがある。

問うて曰く、如何なるか是れ道。師、手以て上下を指して曰く、会すや。翱曰く、会せず。師曰く、雲は天に在り、水は餅^{かめ}に在る。翱、乃ち慚^{かな}るを欣^{よろこ}びて礼を作して、而して一偈を述べて曰く、身形を練り得て鶴形に似たり／千株の松の下、函^{くわん}の経／我れ来たりて道を問わば餘の説なし。／雲は青天に在り、水は餅^{かめ}に在り。(T51.312b)

薬山が李翱を呼んだのは、経を看っていたが、軽言を聞いて話をしようと呼びかけたまでである。薬山が「どうして耳(私の評判)を尊び、目(実物の私)を賤しめるのだ」とたしなめたので李翱は「謝った」のである。その教えを感謝したのではない。小川氏の「謝す」では、感謝した意味になる。謝ってあらためて「如何なるか是れ道」と聞いた、その薬山の答えは身振りであった。上は薬山、下は李翱である。だから、

自分から李翱のところへ行かないし、来てもほっておいたのである。しかし、李翱はわからない。そこで改めて「雲在青天水在餅」、私の境界は青天に自在に流れる雲、あなたは甕のなかに入っている水。同じ水分でも、そのあり方でこのように異なるのだ、と示した。「道」はこのように自身のあり方なのだ、ということでもある。この肝要な点を無視してまで、「呼べば応える」ことが禪の端的だといいたいのだろうか。

「呼べば応諾」の今一つの例として小川氏は『伝灯録』をこう引用している。

于公又た問う、「如何なるか是れ仏？」師（紫玉）、于頔うてきと喚ぶ。頔、応諾す。師云く、「更に別に求むる莫れ」。

これについては、もはや説明は不要であろう。名を呼ばれて「ハイ」と応える、そのはたらきの外に別に「仏」を求めてはならぬ、というわけである。問題は、ここに細字双行で附された次の注である。（小川99）

有る僧藥山に挙似す。藥山云く、「這の漢を縛殺せん！」僧云く、「和尚なれば如何？」藥山も亦た喚びて云く、「某甲」。僧応諾す。藥山云く、「是れ什麼なんぞ？」

……これが先に見た諸問答と同意であることは言うまでもない。……案ずるに、ここで肝心なのは、「呼べば応えるもの」が、すなわち「仏」なのだと、解説してみせるのではなく、その事実が活き

ではたらいっているその瞬間、それを質問者自身に自ら捉えさせることであろう。道通が「さらに別に求むる莫れ」と説いた時、「呼べば答える」于公自身のはたらかきは、とうに過去形になってしまっているのである。(小川100)

小川氏によれば、薬山の批判が的確であるのは、紫玉が「更に別に求むる莫れ」といったのが解説になつてしまい、それではだめだということになる。そうだろうか。

この話は付論ではなく、本文として『祖堂集』巻四薬山章に載る。

因みに于迪相公、紫玉に問う。仏法の至理如何。玉、相公の名を召す。相公応諾す。玉曰く、更に別に求むる莫れ。師(薬山)挙するを聞きて曰く、這箇の漢を搏殺せよ。僧便ち問う、師は如何。師代つて曰く、是れ什麼ぞ。〔祖堂集〕87a

これを見ると、「仏法の至理」を聞かれて、名を呼び、相公が応えたので、「更に別に求むる莫れ」といったことになる。そんな見聞覚知的対応で、そのままでもいい、といわれたら仏法が減ぶので、薬山がいうように「這箇の漢」(紫玉)は搏殺に値しよう。けれどもそうではない。これはこの話を伝えた僧が、誤って伝えたのであり、元来はこういう話(『伝灯録』も同様)である。

承るに教中に言えることあり。黒風、その舡舫を吹いて、漂たなわせて羅刹鬼国に墮す。此の意、如何。師、便ち于迪と喚ぶ。相公の顔色変異す。師曰く、羅刹鬼国は遠からず在り。又た(于迪が)問う、

如何なるかはれ仏。師、于迪と喚ぶ。相公応諾す。師云く、更に別に求むること莫れ。相公、言下に
大悟して、便ち礼して師と為す。〔祖堂集〕270b)

この前にも長い話があり、略説すれば、于迪相公は、行脚僧を捕えては殺していたので紫玉はその領内に乗り込むと、捕えられて首枷をつけられて相公の前にひきたてられる。紫玉は袈裟を着て、対面した剣を持つ相公に、わしはお前を自由に斬れるといわれる。紫玉は、法王は生死を恐れないといって怖気付かないので、相公は正装をして礼拝して紫玉に問うた。

地獄に堕ちるのは「于迪だ」といわれて怯えていたが、仏とは何かと問うと、紫玉は、「于迪」よ、と呼びかけ、はいと応じると、(お前のほかに)さらに別に仏をもとめてはならぬ、と言ったのである。「ハイ」と応えたその働きが仏だ、ということではまったくない。地獄に堕ちるのもお前、仏になるのもお前しかない、と言ったのである。それで相公は弟子となった、そういう話である。

この話が正しく薬山に伝われば、薬山があのように言うことはなかったであろう。薬山の話がこのあと、〔祖堂集〕82b)と全く同様に付けられているが、それは『祖堂集』編者がつけて二重になったのであろう。この話の全体を無視して、「呼べば応えるもの」に落とし込むのは正しくなからう。

小川氏はさらにいう。

名を呼ばれば「ハイ」と応え、「近前来」と言われれば体がすつと前に出る。そのような心身の自然な反応をそのまま自己の「本分事」と看なす考えは、唐代禪の基調のひとつと言ってよい。わかりよい例をもう一つ追加しておこう。(小川90)

そして馬祖の嗣、章敬寺懷の『伝灯録』だけにある言葉を引用している。

僧問う、「四大五蘊身の中、阿那箇いすれか是れ本来仏性？」師（章敬）乃ち僧の名を呼ぶ。僧、応諾す。師良久して曰く、「汝無仏性」。

名を呼ばれて応諾する、そこにありありと現われた自身の「呼べば答えるもの」、それこそまさに「本来の仏性」でなくて何であろう。それに自ら気がつかぬのでは、仏性など無いのも同じではないか。（小川91）

僧の問いと師の答えは無視して「名を呼ばれて応諾する」話にしている。しかも章敬は端的に「汝無仏性」といつているのに、それを「仏性など無いのも同じではないか」と取ることはできない。あるいはこの文の『景德伝灯録三』（禪文化研究所）の注は「仏性を問題にする資格はお前にはない」（26頁）とする。それは両者とも仏性はだれにでも必ずあるものだ、ということを前提しているからだ。『伝灯録』にある章敬の最初の説法ではこう言われる。

自性の元より塵境にあらず、是れ箇の微妙大解脫門なるを知らず。所有あらゆる鑒覚に染まず礙あやうげられず。
(T51.252b)

一般に自性は仏性と同じだといわれている。ここではそれは六塵でなく、「鑒覺」つまり見聞覚知に染まない、感じられないという。そうであれば、「呼べば応える」ことは「本来の仏性」と矛盾する。

以上で、馬祖禪に「呼べば応える作用が、(仏)性だ」という話はないこと、したがって(馬祖)禪の端的は「作用即性」などではないことがあきらかになったと思う。

もつとも、この主題の最後に、小川氏が載せる『寒山詩』は別である。

・ ・ ・ 人には精霊の物あり／字なく復文なし／呼ぶ時は歴々として応え／隠るる処、居存せず。・ ・ ・
(小川78)

これは人に不滅の精霊(仏性)があるとして、不立文字・見性成仏という思想である。

この詩に現われたような、人には仏性(精霊の物)があり、それは「呼ぶ時に応諾するものだ」というような思想に対する批判は、禪宗のごく初期から存在する。ところが、小川氏は、その批判という逆転が起ころのは、『伝灯録』仰山章からであるといい、その逆転を鴻山と仰山の業識忙々(ごうしきぼうぼう)の取り上げ方の『祖堂集』との違いという。(小川139)ほんとうにそうだろうか。

『祖堂集』ではこういう。

鴻山、又た云く、「忽し人有り、一切衆生は、但だ忙忙(茫茫)たる業識のみ有りて、本の拠る可き無し」と問わば、汝、云何にか答えん?」仰山、(だしぬけ)に学人の名を呼ぶ。学人、応諾す。仰山問う。「是れ什麼物ぞ?」学人、答えて云く、「不会」。仰云く、「汝、亦た本の拠る可きも無し。但

に忙忙たる業識のみに非ず」。瀉山云く、「此は是れ師子の一滴の乳にて、六斛の驢乳、一時に迸散れるなり」。(小川136)

『伝灯録』はこうである。

祐(瀉山靈祐)問う、「大地の衆生、業識茫茫、本の掬る可き無し。子、作麼生か他の有と無とを知らん？」師(仰山)曰く、「慧寂、驗処有り」。時に一僧有り面前を過ぐ。師召びて云く、「闍梨よ！」其の僧、回頭(ふりむ)く。師曰く、「和尚、遮箇ぞ便ち是れ業識茫茫、本の掬る可き無しなり」。祐曰く、「此は是れ師子の一滴乳、六斛の驢乳を迸散らせるなり」。(小川138、[T51.283a])

そして小川氏はこういう。

ふいに呼ばれて思わず「廻首^{ふりかえ}」、それは「応諾」と同じく、仏性の自然なはたらき、自己本分事の隠れもなき現われとされてきたものであった。だが、ここには「是れ什麼物ぞ」「不会」という例の一段がなく、「廻首」が直ちに「業識茫茫」と結びつけられている。つまり『祖堂集』では自らの「応諾」に気づかぬことが「無本可掬」とされていたのに対し、『伝灯録』では「廻首」すること自体が「無本可掬」とされているのであり、その結果、『祖堂集』では作用(「応諾」)＝「本」であったのが、『伝灯録』では作用(「廻首」)＝「業識」という等式に反転され、この問答全体が「作用即性」の否定という逆の論理になってしまっているのである。(小川139)

これはとんでもない間違ひである。「廻首^{ふりかえ}る」や「応諾」が「仏性の自然な働き、自己本分事」であるというのは、小川氏の勝手な解釈である。そんな意味は元来の問答にはない。

『祖堂集』と『伝灯録』の違いは、小川氏のいうように「是れ什麼物ぞ」「不会」が『伝灯録』にはない、ということである。『祖堂集』の方が、意味がはっきりしていて名前を呼ばれて「是れ什麼物ぞ」という問いに答えられなかった（不会）から「業識茫茫」の凡夫とされたのである。「是れ什麼物」は、六祖と南岳の問答にあるように、「お前は何か」という根本的問いで、「説似一物即不中」とこたえられたように、口で答えられるものではない。そして答えられなければ凡夫である。

『伝灯録』は、「祖堂集」を知っていたらうが「是れ什麼物ぞ」「不会」を省いて「廻首^{ふりかえ}る」だけにした、それでも、その状況描写から、その僧はそこが分っていないことが見てとれるので、いわれていることは同じである。「廻首」という作用が批判されたのではあるまい。もっとも『祖堂集』の仰山による「但に忙忙たる業識のみに非ず」、おまけに「無本可拠」だという痛烈な批判が、『伝灯録』では湧山の問い「業識茫茫、本の拠る可き無し」と、同じことを繰り返して凡庸になっている。

したがって『祖堂集』と『伝灯録』のこの問答は全体としてはまったく同じ趣旨である。

小川氏はさらに続けてこう付け加える。

『祖堂集』から『伝灯録』へのこの改変は、「即心是仏」＝「作用即性」という馬祖禪の基本思想への批判的観点が生まれたことを示しているのではあるまいか。（小川139、同様の主張は159にも）

馬祖禪への批判、すなわち小川氏のいう「即心是仏」の批判は、すでにみたように直弟子からあり、「作用即性」批判は、早くも石頭からあって、『祖堂集』大顛章に石頭の言葉として「揚眉動目を除却し、一切之事の外に直に心を將ち来れ」(94b)といわれ、それを『伝灯録』大顛章は多く加筆して継承するが、その加筆部分に大顛の示衆として次のようにいわれ、この章の最後は「即心是仏、修治を待たず」と結ばれる。「即心是仏」は馬祖系だけではない。

多くの時輩の只だ揚眉動目、一語一黙をのみ認め、驀頭に印可して以て心要と為すを見るも、此れ実には未だ了らず。(T51.313a)

小川氏が引く同様の作用即性批判の例である長沙景岑の語(小川146)は、出典の『碧巖録』だけでなく『伝灯録』(T51.274b)にもあるが、景岑は南泉の嗣である。

馬祖系と石頭系は接化のありようの違いであり、小川氏『語録の言葉』の後半の副題「馬祖系の禪から石頭系の禪へ」というような時系列の変化は禪宗史にはない。