

馬祖禪とはなにか

——従来の説の批判として—— [中]

松岡 由香子

二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

二、『景德伝灯録』における馬祖とその法嗣の語

二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

二、『伝法宝記』

三、『楞伽師資記』と『修心要論』

四、『六祖壇経』

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禅文献の仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神会語録』『檀語』(南宗)

二、『大乘無生方便門』(北宗)

三、『観心(破相)論』

四、『歴代法宝記』(保唐宗)

四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

一、『悟性論』

二、『血脈論』

二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

『涅槃経』には「仏性」が説かれるが、それは「我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生悉有仏性は即ち是れ我の義なり。」(T240b)といわれるようにヒンドゥー教の「我」^{アトマン}である。それゆえ公におまけ仏教であるとはいえないので、「如来秘密の蔵、清浄なる仏性の常住不変なるを開示す。」(T20c)といわれる。仏教は「無常・皆苦・無我・寂靜」を四法印とするので、常住不変の仏性は、まったく正反対であるが、そもそも『涅槃経』は如来性品に明確にあらわれているように仏教をヒンドゥー教化するために書かれたものであり、仏教の四法印を否定する「常樂我淨」を説く。中国仏教においては、その法顕訳や曇無讖訳などの六卷本『大般泥洹経』から、竺道生によって最高の経典とされ、慧観の五時教判で「常住教」として最高位に位置付けられ、ほぼ全宗派がそれを認めてきた。これに関しては村上俊の優れた論文「仏性の問題―頓悟との関連―」⁽¹⁾がある。経師・論師は、「仏性」を仏になる可能性と解釈することが多いが、禪宗では「仏性」を見る「見性」をいう。それは『涅槃経』の師子吼菩薩品に「諸仏世尊は定慧等しきが故に明らかに仏性を見ること、了了として無礙なり」(S77a)と説かれ、寿命品に「後辺身の菩薩、その時、飲食を受け已に金剛三昧に入る。この食、消(化)し已りて即ち仏性を見、阿耨多羅三藐三菩提を得。」(372b)と説かれることに因る。

また六世紀前半に書かれた『大乘起信論』(以下「起信論」と略記)は、近年、北朝の中国人撰述が確定された⁽²⁾が、この論には、「心真如とは、即ち是れ一法界大総相法門の体なり。所謂、心性は不生不滅」(T2576a)と「心真如」が説かれ、「真如の自体相とは、……自性清浄心の義の故に」(579a)と、「自性清

浄心」が説かれる。中国の仏教界に大きな影響を与えてきたが、初期禅宗も強い影響を受けた。

しかしながら、馬祖や馬祖門下は「仏性」「見性」「真如」をいわない。それを『祖堂集』と『伝灯録』で見たい。

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

『祖堂集』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『祖堂集』の馬祖の法嗣では、次のようである。

百丈は経の言葉として言及する。「又た問う。教中に道う、了々として仏性を見る。猶お文殊に等しきが如し、と。既に是れ了々として仏性を見る。合に仏と等しかるべし。什麼と為てか却つて文殊に等しや。又、無対。」(272b、『伝灯録』になし)

問われた人は善勸寺主でのちに涅槃和尚とあだ名された僧だから、その経の一句を引用したのである。東寺和尚は「見性」と「仏性」を説くが、どのような意図で説いたかが問題である。

「承相の崔公胤、其の風韻を高しとして、躬ら師に問うて曰く、師は何を以て得るや。師曰く、見性して得たりと為す。公云く、師、見性するや。師曰く、見性す。師、当時に眼を病む。相公、譏りて曰く、既に見性と言う、其の眼、奈何。師云く、見性は眼に非ず。眼の病は何ぞ害わん。相公、喜びて礼拜す。更に師と仏殿に到るに、雀兒の仏頭上に在りて糞を放つを見て、相公問う。者箇の雀兒、還た仏性有りや。師云く、有り。相公云く、既に有るに、什麼ぞ仏頭上に向いて廁を為すや。師云く、他、若し無くば什麼に因りて鷄子頭上に向いて廁せざるや。相公、此れより礼拜し師と為す。」(288a-d、『伝灯録』になし)

東寺和尚は馬祖禪が「即心是仏」と伝わることを慨嘆した人である。自ら本気で見性をした、などということはあり得ない。相公が仏法に浅い理解しかないと見抜いて、自らが目を患っていることにかこつけて「見性して」得た、と言ってみた。案の上、相公は「見性」を目で仏性を見ることが、くらしい理解しかない。次は相公が、「雀に仏性があるか」と愚問を發した。この答えも、雀は仏性があるから、仏の頭に糞をしたのだ、というより、相公をまともに相手にしていない椰揄である。これを東寺の「見性」だと解釈するのは、当を得ていない。

帰宗章には、座主神建の手紙に対する李万卷の論に「仏性」「見性」「真如」がある。

「伏して三乗の至教を以て、一蔵に嚴持す。載する所の文詞、唯だ仏性を究むるのみ。……鬱鬱たる黄花、争でか能く見性せん。……真心了了として、字無く名無し。見性して惺惺たれば、何をか言い何をか説かん。……学仏の人、何ぞ仏性に迷わん。……真如、豈に言句に随わんや。」(291b-292b、「伝灯録」になし) いかにも、「仏性・見性・真如」が同じ思想の言葉であるかがよくわかる。帰宗の言葉ではないが、帰宗の俗弟子であっても「仏性・見性・真如」思想に染まっているのが見て取れる。

「真如」は盤山章に、「古人」の詞として否定的に引用されている。「古人、道う、靈源独り耀く。道は本より無生なり。大智は明に非ず。真空跡を絶す。真如凡聖は、皆な是れ夢言なり。」(282b、「伝灯録」283b)

南泉章には「定慧等学。明見仏性」といわれる理についての問いにあり、南泉の言葉ではない。

「師、黄蘗に問う、定慧等学、明見仏性。この理如何。黄蘗云く、一物にも依らず。」(302b)

黄蘗は「明見仏性」という経の文句などに依っていない。ただ黄蘗の語を裴休が編集した『伝心法要』には、六祖の言葉として「直指人心、見性成仏」が見え、「仏性」も一回、「真如」も二回言及される。編

者の裴休は、以前に荷沢宗の圭峰宗密に師事しており、宗密には後述するように馬祖禪に対するひどい誤解があり、『伝心法要』に「仏性、見性」などがあつたとしてもそれを黄檗の言葉とするわけにはいかない。黄檗自身の言葉にはそれらはまったくないからである。なお、『頓悟要門』には「見性」「仏性」「真如」が説かれるが、馬祖の嗣、大珠懐海の著ではないことはこの論の「上」ですでに述べた。

このように『祖堂集』に立伝される三十七名の馬祖の弟子は、「仏性・見性・真如」を説かない。

二、「景德伝灯録」における馬祖とその法嗣の語

『伝灯録』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『伝灯録』には馬祖の法嗣として第六卷三十七人、第七卷四十五人、第八卷五十六人の名が上がる。

卷六には大珠慧海章に「見性」という詞が五回あるが、慧海の言葉ではなく、律師の問いである。しかも仏性を見るところという意味ではなく、「性を見る」という別な意味と思われる。

「又た問うて曰く、夫れ経律論は是れ仏語なり。読誦し教に依りて奉行す。何が故に見性せざらん。師曰く、狂狗の塊を趁おい、師子の人を咬むが如し。経律論は是れ自性の用なり。読誦者は是れ性の法なり。」

(247b)

次は「仏性」が「真如」とともに出るが、『起信論』でいう「真如」とはまったく関係ない。「真如」は当時頻繁に使われた教学の用語でもある。

「三藏法師有りて問う、真如は変易有りや。師曰く、変易有り。三藏曰く、禪師は錯あやまれるなり。師、卻て三藏に問う。真如有りや。曰く、有り。師曰く、若し変易無くん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迴めぐして三聚淨戒と為し、六識を迴して六神通と為し、煩惱を迴して菩提と作

し、無明を迴して大智真如と為す、と。若し變易無くんば三藏は真に是れ自然外道なり。三藏曰く、若し爾れば真如は即ち變易あり。師曰く、若し真如、變易有りりと執すれば、亦た是れ外道なり。曰く、禪師は適來、真如に變易有りりと説き、如今、又た不變易と道う。如何が即ち是れの恰当的なるや。師曰く、若し了了として見性すれば、摩尼珠の色を現するが如し。變と説くも亦た得、不變と説くも亦た得るなり。若し見性せざれば、人、真如の變ずと説くを聞きて便ち變の解を作し、不變と説くを聞きて便ち不變の解を作す。」(247b)

ここでは「真如」は『起信論』の「常住不變」ではなく「變」と説かれ、その言葉に拘泥してはならないことも加えられる。この「見性する」がいわゆる仏性を見ることではないことが、次の同じ師の言葉から明らかである。

「韞光大德有りて、問う、禪師は自ら生処を知るや。師曰く、未だ曾て死なず、何ぞ生を論ずるを用いん。生は即ち是れ無生の法なりと知れば、生の法を離れて無生ありと説くこと無し。祖師云く、当に生は即ち不生なり。曰く、見性せざる人は亦た此の如きを得るや。師曰く、自ら見性せざるも是れ性無きにあらず。何を以ての故に。見は即ち是れ性にして、性として見る能わざる無し。識は即ち是れ性の故に識性と名づく。了すれば即ち是れ性なり。喚んで了性と作す。」(247c)

もう一箇所、中邑洪恩章に、仰山の問いとして「問う、如何が見性を得るや。師云く、譬えば屋有りて、屋に六窗(窓)有り。内に一獼猴有りて、東辺に山山と喚べば、山山応ずるが如し。是の如く六窗、俱に喚ぶに俱に応ず。仰山、礼謝して起ちて云く、和尚の譬喩を蒙る所、了知せざることなし。更に一事有り。只だ内の獼猴の困睡するが如き、外の獼猴與に相見せんと欲せば如何。師、繩床を下りて仰山の手を執りて作舞して云く、山山、汝と相見し了る。」(249a)とある。

中邑は、身体を「屋」、六根を「六窓」、知覚の主体を「獼猴」、知覚の対象を「山山」として、呼べば応えるという主体の知覚と対象の一致として示した。ここに常住の実体である仏性を見る「見性」という意味はまったくない。それに対して仰山は「内の獼猴の困睡するような場合、外の獼猴が相見しようとしたら、どうなりますか」と尋ねた。ここが大事なポイントであり、「さとり」は六根の覚知が止んだときの状態である。その時、外である対象が認識されるのか、という問いである。中邑の答えのその一歩先を問うているのである。その優れた器量に中邑は小躍りして喜んで、外の「獼猴」主体というより、すでに「山山」が、覚知の対象ではなく方法そのものとしてあなたと出会っている、と褒めあげたのである。中邑洪恩は、灯史には前段の「仰山、初めて新戒を領して謝戒に到る。師、来たるを見て、禅床の上に於いて拍手して云く、……」を含むこれ一則しかない。後の『従容録』（十三世紀の公案集）第七十二則は「如何なるか是れ仏性の義。邑云く、我れ爾と箇の譬喩を説く。室有り、六窓の中に、一獼猴を安じ、外に人有りて喚んで狂狂と云わば、獼猴、即ち応ずるが如し。是の如く六窓俱に喚び俱に応ず。」(1482/220)と仏性の話としてしまいが、その問答の内容も別ものである。

卷七は、馬祖の弟子への問いとして「仏性」が三箇所言及されるが、その答えはなかなか面白い。

章敬懐えいこん僧章ではこう問われる。「僧、問う、四大五蘊身中に、阿那箇か是れ本来の仏性。師、乃ち僧の名を呼ぶ。僧、応諾す。師、良久して曰く、汝、無仏性。」(252a)

鵝湖大義章には、尸利禪師と順宗との問答と関連して「見性成仏」「仏性」が出る。

「師（鵝湖）、又た、順宗の尸利禪師に、大地の衆生は如何が見性成仏することを得ん、と問うに、尸利、仏性は猶お水中の月の如く、見るべくして取るべからず、と云うを挙して、因りて帝に謂って曰く、仏性は見にあらざるも、心、水中の月を見ん。如何が攫取かくしせん。帝乃ち問う、何者か是れ仏性。師、対こたえ

て曰く、陛下の所問を離れず。」(353a)

興善惟寛章でもこう問われる。

「問う、狗子に還た仏性有りや。師云く、有り。僧云く、和尚に還た有りや。師云く、我は無し。僧云く、一切衆生は皆な仏性有り。和尚は何に因りて独り無きや。師云く、我は一切衆生にあらず。僧云く、既に衆生にあらずれば是れ仏なるや。師云く、是れ仏ならず。……。」(355a)

卷七に「真如」は二回出て、一度は問い、一度は否定である。

章敬懷惲章。「或いは問う。祖師は心地法門を伝う。はた是れ真如心なるや、妄想心なるや。非真非妄心なるや。はた是れ三乗教の外に別に心を立つるや。師、曰く、汝は目前の虚空を見るや……。」(352c)

もう一つはすでに『祖堂集』でみた盤山章の「古人」の言葉と同じもの(353b)である。

卷八には「仏性」、「見性」、「真如」は共にない。

以上、馬祖および馬祖の弟子は、自ら「仏性・見性・真如」を説くことはなかった。しかし、彼らへの問いに「仏性・見性・真如」が一度ならず存在するのは、いかに当時「仏性・見性・真如」が禪師に問うべき事柄であったかが分かる。

しかしながら『馬祖の語録』で入矢義高はこういう。

「時には『君のその不会という心が、実は仏性に他ならないのだ』とまで言い聞かせる。『不会という心も』ではなくて『不会之心即仏性』と言い切る。」(序)

この言葉の出典が、「只だ未だ了ぜざる底の心即ち是なり^③」を言い換えたものであれば、すでにこの論「上」79頁で指摘した誤りに加えて、「是」を「仏性」とする誤りの上塗りである。『馬祖の語録』には長い「達道の見解について」という論の中に「沈空滞寂不見仏性(空に沈み寂に滞して、仏性を見ざればな

り)。(24)と「見仏性」がいわれ、葉山章に馬祖への問「三乘十二分教、某甲粗知、常聞南方、直指人心、見性成佛」(107)がある。葉山と馬祖の相見の話は『祖堂集』にも『景德伝灯録』にもない⁽⁴⁾。それでも馬祖禅に言及するのに多くの人は「仏性」を前提している。

二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

見性成佛の思想は宋代の看話禅において初めて出てきたのではなく、馬祖禅より少し前、あるいは同時代の初期禅宗では、ほとんどの禅宗の特徴だった。そのことを瞥見しておきたい。

一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

敦煌文献の一つに『絶観論』がある。延寿の『宗鏡録』卷九十七に「牛頭融大師、絶観論、問云。何者是心。……」(T4894a)とあるが、敦煌本には、「三蔵法師菩提達摩絶観論」と「達摩和尚絶観論」と題するものはあるが、牛頭法融の名はない⁽⁵⁾。牛頭法融(五九四―六五七)は四祖道信の法嗣と禅宗では伝えられているが、その事実はなく、『続高僧伝』には三論宗の大師である昙法師(けい)によって得度し、「以為おもえらく慧は乱縦を発するも定は心府を開く。如し想を凝らざざれば妄慮、摧くだき難からん、と。乃ち空静の林に於いて心を凝らし冥黙して、二十年中専精して懈おたる匪なし。遂に大いに妙門に入り、百八、総持して楽説すること無尽なり。」(T50603c)と伝えられる。『絶観論』は、思想的に牛頭の『心銘』と似たものがあるの
で、いちおう牛頭の作としたい。『絶観論』『心銘』には「仏性、見性」はない。もつとも『宗鏡録』に「牛頭初祖云く……但だ教を執して、以て情に徇したがわざれば則ち方に見性して道に達す。」(T48463b)と「見性」に言及されるが、これは仏性を見る「見性」ではないだろう。

また牛頭宗六祖とされる慧忠は『宋高僧伝』の開元二十七年(七三九)中に世間に見出され、「忠は見性序及び行路難を著す」(T5083b)と伝えられる。『宗鏡録』にも「牛頭山忠和尚。……又問う。修道を欲せしむるに何の方便を作して解脱を得るや。答えて曰く、仏を求むるの人、方便を作さず、頓に心原を了じて明らかに仏性を見る。即心是仏なり。妄に非ず真に非ざるが故に」(T8834b)とあるので、開元の終わり頃には、牛頭宗にも見性の思想があったといえよう。

『頓悟真宗論』の資料の一つで、三論宗関係の人の手で成り、牛頭宗との関わりが推測される「上圖138V仏教問答⁽⁶⁾」には「凡夫二乗に在りては仏性に達せざるが為に、你をして三乗を会して一乗に帰せしむ、所以に你に久しく勤苦を受くと語り。若し仏性に達して即ち空性を了すれば、即ち是れ一に帰す」(西口92)という言葉が見えるが、これは『涅槃経』の仏性とは異なる「仏の性」という概念だと思われる。なぜならこの書には「三毒八苦、廻らして菩提と作さば、四大色身は、即ち是れ常住」(西口82)という『涅槃経』の仏性とは別の思想がのべられているからである。

二、『伝法宝紀』

七一二年に成ったとされる杜拙の『伝法宝紀⁽⁷⁾』は、敦煌に埋もれて伝わらなかつた書である。著者の杜拙は、神秀と親しい間がらで、その弟子である普寂や義福も師事したことがあるという(柳田25)。碑文『法如禪師行状』が達摩、恵可、粲、道信、弘忍、そして法如と次第するのを承けて、法如が神秀に法を託したとする。

自序には「若し夫れ超悟相承する者は、既に之を心に得たれば、則ち声を容るる所無し。何の言語文字をか其の間に措かん。」(柳田346)とあって、禪師のことばは少ない。四祖道信章では「努力して勤め

て坐せよ。坐を根本となす。能く作すこと三五年、一口の食を得て飢瘡を塞ぎ、即ち門を閉して坐せよ。經を読むこと莫れ、人と共に語ることも莫れ。」(柳田380)と伝える。

弘忍章では、弘忍の言葉はなく「昼は則ち迹を駈給に混じ、夜は便ち坐撰して曉に至り、未だ嘗て懈倦せず。」(柳田386)と、作務と坐禅をいう。六代に配される法如は、臨終に「……荊州玉泉寺なる秀禪師の下に往いて諮稟すべし。」(柳田391)といったとあり、最後の神秀も誰に伝囑したかは書かれない。

それらの禪師たちには「仏性・見性・真如」は言及されないが、杜拙の序には「是の故に『論』に云う、一切の法は本より已来、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊す可からず。唯だ是れ一心なるが故に、真如と名づく」と。又曰う、《証發心とは、淨心地より、乃ち究竟に至るをいう。何の境界を証するやとならば、謂う所の真如なり。転識に依るを以て、説いて境界と為すも、而も此の証は、境界有ること無く、唯だ真如の智なるのみを、名づけて法身と為す。》(柳田331)と『起信論』を引く。

「真如」は『起信論』では「此の真如の義に依るが故に、一切衆生は本来常住にして、涅槃に入れりと説く。」(T3257a)とあるが、先にも述べたように「無常」を説く仏教では「本来常住」はありえない教えである。

また注意すべきは「あとがき」に「忍・如・大通の世に及んで、則ち法門大いに啓いて根機を扱はず、齊しく速やかに仏名を念ぜしめ」と念仏が説かれるが、続けて「念仏浄心の方便も此彼の流に混じ、真如法身の端倪も曾て何ぞ髣髴せん、悲しいかな。豈に悟らんや。……念と浄と都べて忘れて、自然に満かに照らす。」(柳田421)とそれが批判されていることである。

三、『楞伽師資記』と『修心要論』

『楞伽師資記』も敦煌本であり、弘忍の弟子、玄贖げんきやくに師事した浄覚が、七一六年までに著した⁽⁸⁾ものである。浄覚は唐の中宗の韋后の弟であり、長安に住寺して若い時『金剛般若理鏡』を著し、のちに『注般若波羅蜜多心經』を著した学者(論師)である。よって『楞伽師資記』は、多くの禪文献からの引用とその経証で成り立つ。

浄覚には明確に「仏性」思想がある。自序の初めには「仏性は空無相、真如は寂不言」と「仏性」と「真如」が出る。さらに「起信論に云う、『心真如は、即ち是れ一法界の総相、法門の体にして、謂う所の心性は不生不滅なり。……唯だ是れ一心なり。故に真如と名づく』と。又た、『真如自体の相は、……自体に大智恵光明の義有るが故に、自性清浄心の義の故に。』(柳田63)と『起信論』が長く引用されて、最後の方に「即ち真如は性浄にして、常住不滅なり。」(柳田83)と「真如」が明記される。

『楞伽師資記』は、その祖の第一を求那跋陀羅とするが、それはのちに『歴代法宝記』から厳しく批判されることになる。

慧可章に「『十地經』に云う、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、その体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五蘊の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。……若し忘念にして生ぜず、黙然として浄坐すれば、大涅槃の日は自然に明浄ならん。」(柳田146)と坐禪による成仏が説かれる。「人中に仏性有るは、亦た仏性の灯と名づけ、亦た涅槃の鏡と名づく。……亦た波浪は滅するも、水性は壊せざる如く、衆生の生死の相は滅するも、法身は壊せざるなり。」(柳田146)と「仏性」が「法身」とされて不壊であると説かれる。しかし、これは、『二入四行論』長卷子の慧可の言葉に照らして慧可の

ものではありえない⁽⁹⁾。

榮章には道信への伝法が「榮は、道信が了了として仏性を見る処を印し」(柳田168)とあるのは、のちに見る『楞伽人法志』の弘忍の言葉に由来しよう。

道信章は彼が制したとされる『入道安心要方便法門』を引く形で叙述される。ただ『伝法宝紀』に「経を読むこと莫^なれ、人と共に語ること莫^なれ。」(柳田380)と伝えられる道信が、多くの経証からなるこの書を作ったとは考えられない。その「一行三昧」とは、「心を一仏に繋けて、専ら名字を称し、仏の方所に随つて、身を端^たしくして正しく向い、能く一仏に於いて念念相続すれば、即ち是の念中に能く過去・未來・現在の諸仏を見ん。」(柳田187)という口称念仏、觀仏であり、その点では浄土教に説くところと変わらない。

『普賢觀經』、『大品經』の引用ののち、「是等の心は即ち是れ如来の眞実法性の身なるを、亦た正法と名づけ、亦た仏性と名づけ、亦た諸法実性實際と名づけ、亦た浄土と名づけ、亦た菩提・金剛三昧・本覚等と名づけ、……」(柳田192)と「仏性」「本覚」が出る。さらに智敏禪師の訓^{おし}えとして「……五つには守一不移。動靜常に住して、能く學者をして仏性を見、早^{すみ}やかに定門に入らしむ。」(柳田226)と「見仏性」が説かれる。この文は敦煌資料『澄心論』と同文であるという。そこには「見仏性」のみならず「眞如」「自性清淨心」などが説かれる⁽¹⁰⁾。

その後は道信らしい「初学坐禅看心」が説かれるが、そこに「性は形無しと雖も、志節は恒に在り。然して幽靈は竭^たまず。常に存して朗然たることを。是を仏性と名づく。仏性を見る者は、永く生死を離るるを出世人と名づく。是の故に『維摩經』に云く、(豁然として還つて本心を得^う)と、信^{まこと}なり其の言や。仏性を悟る者は是れを菩薩人と名づく。亦た道を悟れる人と名づく。」(柳田255~256)と「仏性」「見

仏性」「悟仏性」が出る。その「仏性」は『涅槃経』に説かれるように「常に存」するものである。また『涅槃経』に云う、「一切衆生は仏性有り」と。〈牆壁瓦石は仏性に非ず、云何が能く法を説かん〉と説く容可んや。」(柳田264)と無情仏性が肯定される。

このように道信章では、浄覚が用いた文献において、「仏性」や「見仏性」が出るので、『楞伽師資記』以前にすでに「見仏性」などの思想があったことになる。

六代弘忍章では玄奘の『楞伽人法志』が引かれるが、そこにある記述は、有力な弘忍・神秀の資料である。そこからの引用に「我れ汝が了了として仏性を見る処を印可する、是れなり。」(柳田287)といわれており、道信章でも同じ文である。しかしながら、弘忍の弟子である慧能も神秀も法如も「仏性」や「見仏性」をいわないから、弘忍のことではあるまい。

『修心要論』は敦煌本⁽¹⁾にあり、それは禪宗で『最上乘論』の名で伝わっているものと同本である。柳田は、『楞伽師資記』弘忍章の「人間に在りて『禅法』一本有り、是れ忍禪師の説と云えるは、謬言なり。」とある「禅法一本」が、『修心要論』に当たるとはほぼ間違いない。と云って、『修心要論』を『楞伽師資記』が引用しているとする。さらに「ただ不思議なのは、浄覚が否認した当の『修心要論』の数節を、それと明記せずに『楞伽師資記』に引いていることである。」⁽²⁾という。以来、これが定説とされるが、以下の理由で『楞伽師資記』が先である。

『楞伽師資記』と『修心要論』とに引用が重なる箇所は、『修心要論』では次のようである。

「『十地論』に云く、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五陰の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず。譬えば世間の雲霧、八方に俱に起きて天下の陰闇なるが如し。日は豈に爛なるに何故に光無きや。光、元、不壊なり。只だ雲

霧の覆う所たり。」(T48377a)

『楞伽師資記』と比べると冒頭から「……只為五陰」の前までは同じだが、『楞伽師資記』はそのあと「五陰の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。若し智風の飄蕩するに逢えば、五陰の重雲は滅尽し、仏性は円照して煥然として明淨なり。」(柳田147)と続く。「五陰」、「重雲」は前と後に出る語で、文意も前後のつながりも明瞭である。それに対して『修心要論』はそのあと「五蔭の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず」と、日輪の喩えが「黒雲の覆う所なり」までで、まだおわっていないのに、前後には無関係な「瓶内灯光」の喩えを出す。それは柳田によれば、求那跋陀羅訳の『大法鼓經』にあるという(柳田152)が、『楞伽師資記』ではすぐ後の『華嚴經』引用に続き、「亦た瓶内の灯光の如きは、外を照らすこと能わず。亦た世間の雲霧の八方に俱に起こつて、天下陰暗なるが如き、日光は豈に明淨なることを得んや。日光は壊せず。只だ雲霧に覆障せらるるのみ」とある。これも文意は明瞭である。それを『修心要論』が少し語句を変えて「如瓶内灯光、不能照輝。……光、元、不壞なり。只だ雲霧の覆う所たり。」と引用したのである。「瓶内灯光、不能照輝」では、瓶内も照らされないことになって不合理であり、『楞伽師資記』のいうように「外を照らす」ことが「不能」なのである。それをまた龍谷本『観心論』はその増広部分で「衆生身中……為五陰黒雲之所覆。如瓶内灯光不能見了。」と継承する。「瓶内灯光、不能照輝」の矛盾を「不能見了」と解消したのである。この引用は『修心要論』と『観心論』(龍谷本)を増広保持したグループが似たような思想集団であることを推測させる。

正確な引用をおこなう『楞伽師資記』とは異なり、『修心要論』の經の引用はまったく杜撰である。

「維摩經云。如無有生、如無有滅。如者真如仏性、自性清淨心源。真如本有不從縁生」(T9337b)といわれるが、最初の「如無有生、如無有滅」だけが『維摩經』の「若以如生得受記者如無有生。若以如滅得受

記者如無有滅。」(T1542b)の一部を取ったもので、あとはまったく經典の言葉ではない。經典の引用と見えるものは「仏性・自性清浄・真如・本有・真如仏性」という『修心要論』のタームである。『楞伽師資記』にはそのような杜撰な引用は一つもない。以上によって『修心要論』が『楞伽師資記』の記述を取り入れたことが明らかになったと思う。

さて、『修心要論』は「当に身心は本来清浄にして不生不滅、分別あることなし。自性円満の清浄の心は、此れは是れ本師なり。」(377a)と始まり、十四の問答よりなる。「身心本来清浄不生不滅」は「自性清浄心」とは齟齬するが、いずれにせよ『起信論』の「不生不滅」の自性清浄心思想で、仏教とは相容れないものである。その「自性」は、次々と異なる用語で説明される。

まず問1では「自心本来清浄」(377a)となり、その説明に『十地経』の「金剛仏性」が引かれて「守心第一」(377c378c)がこの論の主題である。問2では「自心」が「如とは真如仏性自性清浄なり、自性清浄とは心の源なり。」(377b)となる。問3では「何ぞ自心と名づけ本師と為るや。答えて曰く、此の真心は自然に有りて外より来らず。」(377b)と「真心」となる。

問4では「我本心」に代わる。ちなみに「真如仏性」という用語は、隋代の大乗論書、例えば慧遠『大乘義章』、吉蔵『法華玄論』などには早くからあるが、禅宗文献ではこの『修心要論』がおそらく初出であり、『観心論』にも用いられる。

問5は「衆生と仏と真体は既に同なり。……我所心、滅するが故に生死を受けざるを得。」(377b)といい、「我所心」という見慣れぬ用語が出る。これは『華嚴経』や『大智度論』などに出るが、禅宗関係ではこの『修心要論』に十二回出るほか、『大乘開心顕性頓悟真宗論』(以下『頓悟真宗論』と略す)に一度、『瀉山語録』に一度だけ出る¹³⁾。

問6は「真如、法性は同一無二」(377c)とつう。問7、問8は「若し自ら早く成仏せんと願う者は、是れ本真心を守ることを会せよ。」(377c)と成仏には守心しかないと説かれる。問9は「我れ既に衆生の仏性は本来清浄なること、雲底の日の如くなることを体知す。」(378a)という。

問10も「守心」の問いであり、「先ず真心を守らば妄念生ぜず。我所心、滅して後に成仏を得」(378a)とある。そして唐突に「観無量寿経」に依りて端坐正念し、目を閉じ口を合し、心前を平視して随意近遠なれ。一の日想を作して真心を守り、念念、住まることなれば即ち善く氣息を調べよ。」(378b)と出る。これは『観無量寿経』に説かれる「日想観」の坐禅で、口称念仏より以前では念仏は坐禅における行で、早くから実践されてきたものである。問11には「内に真心を鍊り」(378b)とあり、「真心」は「気」のように練るものとされている。

問12は「云何が是れ我所心、滅すや」(378c)という問い。問13は長い問いの答えの最後に「命終の時臨んで正念を失わず。即得成仏す。」(379b)という禅宗らしからぬ臨終成仏の文言がある。最後の問14に「一乗を顕し宗と為す」(379b)と出し、最後は「天地を指して誓を為す、若し我を信ぜずば世世に虎狼の所食にされん。」(379b)と、呪いのような文言で結ばれる。

この論は「仏性」「真如仏性」「明見仏性」「自心」などの不生不滅をいうが、「見性」をいわないのは、敦煌本ベリオ3559とこの『禅門撮要』本(大正蔵)だけであるという⁴⁴⁾。他の写本は「見性」をいうのである。

四、『六祖壇経』

六祖慧能は「仏性」を言ったとされるが、敦煌本『六祖壇経』も荷沢神会一派の改竄が多く入っている

て、元来のものと思われる部分には「仏性」「見性」「頓悟」の語はない。⁵⁵⁾

弘忍が慧能に言ったという「嶺南人無仏性」の話は神会の『雜徵義』(六代伝記)に初めて見られるもので、神会の創作であり、それが『壇経』にも入れられたのである。『六祖壇経』の改変はすでに慧能の弟子である慧忠国師が「他の壇経を把て改換し、副譚を添糅して聖意を削除し後徒を惑乱す。豈に言教成らんや。苦なる哉、吾が宗、喪ぶ」(T51, 486)と嘆き、鵝湖大義(七四五―八一八)の『興福寺内供奉大徳大義禪師碑銘』には神会について「宗徒は真に迷い、枳穀体を変じて、竟に檀経の伝宗成る。」と報じられている。じつさい敦煌本『六祖壇経』でさえ「仏性」が四回、「見性」は十一回、そのうち、慧能の言葉として出るものは七回、「真如」は四回である。とりわけ、次の引用は、「自心」「真如本性」「自性(性)清浄」、「識心」、「見性」「本心」を使っているから、後の禪宗への影響が大きかったと思われる。

「故に一切方法は尽く自身の心中に在ることを知る。何ぞ自心に従つて頓に真如本姓を現ぜざる。『菩薩戒経』に云う、我が本願(源)は自性清浄と。心を識りて見性し、自ら仏道を成じ、即時に豁然として本心に還り得たり。善知識よ、我は忍和尚の処に於て、一聞して言下に大伍(悟)し、頓に真如本性を見る。是の故に汝、法をして後代に流行せしめよ。」(敦煌本『六祖壇経』T493, 406)

禪宗で流通した『六祖大師法宝壇経』では「仏性」は二十回、「見性」は「見性成仏」を含めて三十七回、「真如」は十五回に及んでいる。

この『法宝壇経』の後代の禪宗への影響は甚大である。

以上、達摩、慧可、曇、道信、弘忍、慧能、神秀らには「仏性・見性・真如・自性清浄心」など『涅槃経』や『起信論』の用語はないが、八世紀初め頃の杜朏、浄覚、『修心要論』、「澄心論」、『壇経』などにはこれらの用語が見えて、「仏性・見性・真如」が禪宗のタームとなっていたことが明らかになった。

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禪文獻における仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神會語録』『壇語』(南宗)

六祖の弟子と自称する神會(六八四―七五八)こそが「仏性」「見性」を鼓吹したのである。彼は慧能と相見したとき、はや「仏性」をいつている。「吾に一物あり。無頭無尾・無名無字・無背無面。諸人、はた識るや。師(神會)乃ち出でて曰く、是れ諸仏の本原、神會の仏性。祖曰く、汝に向かい無名無字というに、汝、便ち喚んで本原仏性と。師、礼拝して退く。』『伝灯録』(T.92.26a)その応答は慧能からたしなめられている。

七三二年の滑台かつたの宗論は、敦煌本『菩提達摩南宗定是非論』(以下『定是非論』)に編まれたが、そこで神會はこういう。「我が六代の大師は、一一皆な单刀直入、直了見性と書いて階漸を言わず。夫れ学道の者は須く頓に仏性を見て、漸しだいに因縁を修すべし。是の生を離れずして解脱を得。……頓悟して仏性を見る者は、亦復またかくの如し。智慧自然に漸漸に増長す」(三十^上)。「見性」は、見るといふ一時の体験であり、だから「頓悟」となる。そこに坐禅が入る余地はない。神會はいう「今、坐と言ふは、念起こらざるを坐と為し、今、禅と言ふは、本性を見るを禅と為す。所以に人をして身を坐して住心入定せしめず。」(三二)『定是非論』では「仏性」は七回、「見性」二回、「見仏性」二回、「真如」は三回説かれる。

『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』(以下『壇語』)(二四^上)に、「仏性」は『涅槃経』に云く、……定惠等しき者は、仏性を明見す」と説かれるが、その「定惠」とは禅定と智恵ではない。「寂靜の体は、即ち名づけて定となす。体上に自然知有り。能く本と寂靜の体を知るを、名づけて恵と為す。」(二四)「仏性」は身の中にあるものとされる。「今学ぶ所の者は、具さに他の説に依りて、身中に仏性有りと知るな

り。未だ了了として見る能わず。」(二二)

そして「生滅門従り、頓に真如門に入る」(二三)と説かれて『起信論』に依っていることは明白である。

『壇語』に「見性」は二回、「仏性」は五回、「真如」は三回説かれる。『雜徵義』では、「見性」が一回、「仏性」は七回、「真如」は十七回説かれる。

二、『大乘無生方便門』(北宗)

敦煌本『大乘無生方便門』(以下「方便門」と略す)には異本十二本¹⁰⁸が存在するが、相互にかなり異同がある。このこと自体が、実際に多方面で読まれてきたことの証左でもあろう。河合康弘は鈴木大拙、武田忠、伊吹敦などの検討を踏まえて共通原本があり、その中で大正藏(卷八十五)に採られたスタイルン2503が古形と見られるとしている¹⁰⁹から、それをテキストとして考えたい。その叙述者は神秀に帰せられてきたが、それが最初に言及される圭峰宗密の『円覚経大疏鈔』では「疏有つて、弘塵看浄、方便通経、下二に叙列する也。略ほ七家を叙べる。今、初めの第一也。即ち五祖下、北宗秀大師、宗源と為る。弟子普寂等大いに之を弘む。(中略)方便は五方便の謂也¹¹⁰」とある。ここには北宗は神秀を宗源として普寂らがこれを広めたということで、神秀の述とも普寂の述ともいっていないから、普寂の系統(北宗)の文書として考えたい。

『方便門』はその最初に「第一総彰仏体。第二開智慧門。第三顕示不思議法。第四明諸法正性。第五自然無礙解脱道」(185:1273b)と挙げられるが、このテキストは第四初めまでで後部は欠落している。異本の多くは冒頭の授菩薩戒儀が存在しない。付加の可能性もあるが、それは神会の『壇語』冒頭の十悪の懺

悔と共通する。そこに「仏性の威徳、亦復是の如し。……菩薩戒。是れ心戒を持す。仏性を以て戒と為す。性心、警起すれば即ち仏性に違す。是れ菩薩戒を破るなり。心を護持して起こさざれば即ち仏性に順う。」(257b)と仏性が戒であると宣言され、「心の不起」を仏性に順うとしている。その「仏性」には、「常住不変」や「不生不滅」という属性は言及されない。

本文は「和(上)木を撃ちて一時に念仏す。和、言く『一切の相は総て取るを得ず。〔所〕以に金剛經に云く、凡そ所有の相は皆な是れ虚妄なり。看心し若し淨ならば淨心地と名づく。身心を卷縮し、身心を舒展する莫く、曠く放ち遠く見て、平等に虚空を尽して看よ。』」(273c)と始まり、念仏、そして坐禅のさまが描かれ、「看心・看淨」が説かれる。また「真如」は次のように説かれる。「身心不起にして常に真心を守る。是沒是れ真如。心起こらざるは心真如なり。色、起こらざるは色真如なり。心真如の故に心解脱、色真如の故に色解脱なり。」(1273c)だが、いったい色の不起とは、身体の不動で、色解脱とは身解脱ということだろうか。

次がこの論の一番の特徴である。「仏は是れ西国の梵語なり。此の地に往翻すれば名づけて覺と為す。言う所の覺の義とは、心体の離念なり。離念は是れ仏の義、覺の義なり。」(1273c)衆生に対する「仏」という概念を、「覺」と訳することで、『起信論』の「本覺」と次のように結合させている。「……離念の相とは、虚空界に等しく遍からざる所なし。法界は一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に於いて説きて本覺と名づく。心の初起を覺するに、心、初相無し。微細の念を遠離して、心性を見ることが了すれば、性は常住なり、究竟覺と名づく。」(1273c 棒線部はいずれも『起信論』〔3257b〕の引用である。)ただ法身に対して「本覺」を使っても、それが実体的な「心」となることを避けて、『起信論』では「心は即ち常住なり、究竟覺と名づく」(576b)とあるところを「性は常住なり、究竟覺と名づく。」としてい

る。

「覚」は「本覚始覚」とは展開されずに、「是^{いかなる}没^{いか}是^かれ三義。自覚・覚他・覚満なり。離心を自覚とす、五根を縁ぜず。離色を覚他とす、五塵を縁ぜず。心色俱に離るるを覚行円満とす。」(1274a)と、「自覚・覚他・覚行円満」(『華嚴経隨疏演義鈔』)という『華嚴経』の解釈につなげている(異本には本覚始覚と展開するものもある)。

第三顯示不思議法は、「心色俱に繫縛を離る。是れを不可思議解脱と名づく」(1277a)とあり、「須弥を芥子中に納む」(1277b)、「四大海水を以て毛孔に入る」(1277b)とこう『楞伽師資記』にもある『維摩経』不思議品の二つの譬えについての問答がある。

以上、『方便門』には「仏性」、「真如」が言及され、『起信論』や、『楞伽師資記』の影響が窺えるので、やはり「北宗」の思想といえよう。しかし、「見性」はなく、「仏性」の常住や不生不滅は説かれない。だが、「一念の浄心、頓に仏地を超ゆ」が神会の思想に影響を与えた²¹⁾とも思えない。神会の頓悟はあくまで「見性」によるからである。

三、『観心(破相)論』

敦煌本『観心論』は、達摩の論と伝えられてきた『破相論』の異本²²⁾であり、『破相論』の方が後の成立である。『観心論』は神秀作とみなされてきた²³⁾。だが、内容と、神秀と親しい玄蹟が神秀について「禅法を受得して、伝灯黙照し、言語の道、断え、心行処滅して文記を出さず。」(『楞伽師資記』柳田298)とあることから、疑問である。

この論は最初に「真如仏性は一切の功德の因、覚は根為り。」(T85.1270c)と説くが、それが常住である

とも清浄であるとも説かれない。「真如仏性」は『修心要論』の用語であった。それは「真如の性は既に三毒の所に覆障せらる」(271a)と、損なわれて毒に覆われるものである。そのため『破相論』では、「自心の起用に二種の差別有るを見了す。云何が二と為すや。一は浄心、二は染心なり」(T88367a)として、先述のように『修心要論』の『十地経』云う、衆生の身中に「……」を引く。また「身心を鍛練せば、真如仏性は遍く一切戒律の模中に入り、教の如く奉行し以て欠漏無し。自然に真容の像を成就す。」(271c)と説かれる。身心を練って初めて真如仏性が戒律の中に入って常住の色身となるという奇妙なものである。六根は六賊であり、「能く悪業を成じて真如の体を損なう。」と、「真如の体」も損なわれる。「仏性」は、『温室経』が引かれる所で「浄戒の湯を温め、身中の仏性を洗い蕩して七法を受持し、以て自ら莊嚴す。……且つ仏性の如きは是れ凡形に非ず」(272c)と、洗い流されるものとされている。そしてこの論には「見性」も説かれず、いわゆる見性思想とは無縁であるし、『起信論』の「真如」とも無関係である。

また「観心」というが、みるべき心は主に「無明之心」であり、それは「要を取りて之を言わば、皆な三毒に由るを以て根本と為す」(270c)のであり、「三毒」は実に二十三回説かれる。

最後の方に言及される「但だ能く撰心内照して覚観、常に明らかなれば、三毒絶え永く消亡せしむ」(273b)とある「覚観」は「尋伺」とも訳され、テーラヴァータでは四禅の最初の段階として説かれて、禅宗の用語ではない。「撰心内照・覚観常明」の句を受けて、神会の「凝心入定・住心看浄・起心外照・撰心内照」という北宗禅の入門書であったとする説²⁴⁾は妥当しないし、まして「神秀の『観心論』は、謂わゆる北宗禅の入門書であると共に、奥義書である。」²⁵⁾という評価は妥当しないだろう。そもそも坐禅が説かれず、『方便門』の用語である「離念」(二十二回)、「浄心」(四回)もないので、北宗の

書だとはいえない。「波羅蜜とは即ち是れ梵の言なり。漢には達彼岸と言う」(1271a)、「伽藍と言うは西国の梵音なり。此の地に翻じて清淨処地と為す。」(1271c)、「仏者覺也」(1273a)という言い方は、「方便門」の「仏は是れ西国の梵語。此の地に往くに翻じて名づけて覺と為す」(1273c)の影響があるだろう。

『達摩觀門』は同じく誤って達摩作と伝えられるが、「仏性」、「見性」はなく、「真如」が「真如門とは覺心無心にして虚空に等ひとし。故に真如門と名く。智慧門とは……」(1270b)と二回出るが、『起信論』とは関係なさそうである。なお、『頓悟真宗論』は、程正によつて、『頓悟真宗要決』、「大乘無生方便門」、「觀心論」、「楞伽師資記」のほか、『御注金剛般若經』、「大乘起世論」も資料として偽作されたものと判明したので、論じない。

四、『歴代法宝記』(保唐宗)

『歴代法宝記』も敦煌本のみである。これは神会の『定是非論』、淨覺の『楞伽師資記』をふまえて、無住(七一四―七七四)が南宗北宗以外の達摩以来の正統な禪宗であることを主張する書である。いちおう弘忍の法嗣、智誥ちげを宗祖として、処寂、ついで新羅僧(金和尚)無相、無住と伝灯を記すが、それは史実ではなく、袈裟という正統の証拠物がいかにして無住に伝わったかを説明するものである。初祖達摩から二祖、三祖、四祖と次第し、六祖章では弘忍との仏性問答、「身は是れ猿なりと雖も、仏性は豈に和上と異ならんや。……忍大師、確上に就いて密に説き、直に見性を了ぜしむ」(柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』⁵99頁)によつて伝法されたとする。そして慧能の袈裟が則天武后に召し上げられ、それが智誥に与えられ、その弟子の処寂に渡り、そして密かに海東の金(無相)禪師に与えられる。無相の説法には「一切の衆生は、無明の酒に酔うて、自身に見性成仏することを信ぜず。又『起信論』を引いて云く、心真如門、心生滅門

とは……」(柳田Ⅱ、146)という件りがある。その後、無相章の前に神会章があり、滑台の宗論が「無念の法を説きて、見性を立つ。」と示され、遠法師との問答が「又問う、『法師は仏性を見るや。』法師答う、『見ず。』会和上云く、『獅子吼品に云く、(若し人、仏性を見ずんば、即ち合に『涅槃経』を講ずべからず、若し仏性を見れば、即ち合に『涅槃経』を講ずべし)と。』遠法師却つて問う、『和上は見るや』会答う、『見る。』」(柳田Ⅱ、156)とあって、「仏性」「見性」が説かれる。だが、この章には不思議な論述がある。「汝が劍南の説禪師は是れ法師にして了教を説かず。唐禪師は是れ説禪師の弟子にして、亦た了教を説かず……益州の金(無相)はこれ禪師なるも、了教を説くことは亦た得ず。了教を説かずと雖然も、仏法は只だ彼処に在り。」(柳田Ⅱ、157)正しい法はなくても袈裟は相伝され、それを伝持する無住は仏法の正統だとされる。ここに神会から無住という実際の思想の伝灯が窺われる。その間の袈裟伝持者の思想は問われないのである。

神会を承けた無住の説法はこの書の大半を占めるが、まず「処座の説法に、直に見性に至らしむ。」といい、「一切衆生は本来清浄なり。本来、円満して添ずることも亦た得ず。……仮名の善知識、本性を指して、即ち仏道を成ず。」(柳田Ⅱ、164)と宣言する。また、その茶話で「衆生の本性を指して、見性せば、即ち仏道を成じ、相に著せば即ち沈輪す。」(柳田Ⅱ、274)と出す。

『歴代法宝記』は、神会を継承するゆえに「仏性」「見性」はキーワードではあるが、「仏性」は多くはなく「見性」は十箇所であるのに対し、これも神会の思想である「無念」は百箇所以上使われる。柳田によれば、宗密はかれらを評して「剃髪し了つて便ち七条の袈裟を掛くるのみ。禁戒を受けず、礼懺、転読、画仏、写経に至つては、一切これを毀りて皆な妄想とし、所住の院に仏事を置かず。故に教行に拘らずと云う。」(柳田Ⅱ、22)という。もちろん坐禪も行じられない。

実際の戒定慧のないこれが、果たして仏教だろうか。

四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

『悟性論』と『血脈論』は、敦煌文献ではなく、「達磨三論」あるいは「少室六門」の一部として、『破相論』と共にとりわけ日本で伝えられてきた²⁸ものである。鎌倉期の日本達磨宗の用いた書でもある。しかし、その内容は、『悟性論』が「真見」(六回)を説くのに対して『血脈論』にそれはなく、『血脈論』が「見性」を三十二回説くのに対して『悟性論』にそれはなく、およそ異なる思想である。ただ達磨大師作ということだけが『破相論』を含めて共通するが、敦煌文献にはないから、その成立と伝播は、地域あるいは時代が『観心論』(破相論)とは異なっているように。

そして両者とも百丈懷海(七四九—八一四)が「自然外道に属す」と批判したものに²⁹に近い。『悟性論』は「能く返照して了了として貪瞋痴性を見れば即ち是れ仏性なり。貪瞋痴の外に更に別に仏性有ること無し。」(T48370c)と、三毒と仏性を異ならないとし³⁰、『血脈論』は「吾に問うは即ち是れ汝の心、無始曠大劫従り以来、乃至、施為運動、一切時中一切処所、皆な是れ汝の本心、皆な是れ汝の本仏なり。」(T48370b)という。応答し、施為運動するものは、ふつう私たちが心の働きとする脳的作用による行為や動作であろうが、それが仏であるといわれる。

一、『悟性論』

『悟性論』にはすでに引いたところ以外には「仏性」に言及しないし、「見性」も説かれない。「真如」は最後の「夜坐偈」と名付けられた五更転にのみ三度出る。すなわち「憶想を起こころざしれば真如性なり」

(372a)、「世界の本性は真如性なり。」(373a)、「真如平等性を見んと欲すれば、慎んで心を生ずること勿れ。」(373a)とあって、『起信論』の「真如」とは無関係である。

『悟性論』の特徴は『二入四行論』との密接な関係がある、と通然が指摘する件り⁽⁸¹⁾に見える論理を縦横に使うことである。

『悟性論』の「若し、心は是れ仮名なり、実体有ること無しと知れば、即ち自寂の心も、またこれ非有、またこれ非無なり。何を以ての故に。凡夫は一向に心を生じ名づけて有と為す。小乗は一向に心を滅し名づけて無と為す。菩薩と仏とは未だ曾て心を生ぜず。未だ曾て心を滅せず。名づけて非有非無の心と為す。非有非無の心、此れを名づけて中道と為す」(371b)は、『二入四行論』の「心体は無体なり……凡夫は有に住し、小乗は無に住し、菩薩は有無に住せずとするは、是れ自心に計って妄想するのみ。」(『運摩の語録』⁽⁸²⁾〔48〕)に由来するとされる。だが、慧可⁽⁸³⁾の眼目は、最後の一句であり、それは最初の「心体は無体なり」からすべて自心に計った妄想にすぎないということである。すなわち、『悟性論』の説は慧可からすれば、妄想にすぎない。だがAに非ず、Bに非ず、ABに非ずという論理が、『悟性論』では次のように種々に使われる。

「凡夫は一向に動なり。小乗は一向に定なり。謂ゆる凡夫小乗の坐禅を出過するは、大坐禅と名づく。」(371a)

「迷う時は此岸有り。悟る時は此岸無し。何を以ての故に。凡夫は一向に此に住するが為なり。若し最上乘の覚なれば、心、此に住さず。亦た彼に住さず。故に能く此彼の岸を離るる也。」(371a)

「有とは、無に於いて有り。無とは、有に於いて無し。是れを真見と名づく。夫れ真見とは、見ざる所無く、亦た見る所無し。……凡夫の見る所は、皆な妄想と名づく。若し寂滅して、見無ければ始めて真見

と名づく。」(371b)

「如来は此岸に在らず、亦た彼岸に在らず、中流に在らず。中流とは小乗人也。此岸とは凡夫也。彼岸とは菩提也。」(372b)

如来が彼岸、菩提に在らずとは奇妙であるが、いずれにせよこの論法は続く。慧可にいわせれば、要するにすべて妄想にすぎない。

また通然は、『悟性論』と『観心論』との関連をいう。すなわち『悟性論』の「妄想無き時は一心、是れ一仏国なり。妄想有る時、一心是れ一地獄。衆生は妄想を造作し、心を以て、心を生ず。故に常に地獄に在り。菩薩は妄想を観察して、心を以て心を生ぜず。故に常に仏国に在り。……心中に三毒有れば、是れ国土穢悪と名づく。心中に三毒無ければ、是れ国土清浄と名づく。」(371c-372a)を『観心論』の「浄心・染心」の思想を承けているというが、「浄心・染心」は、後に付加された『破相論』にある部分で、元来の『観心論』にはない。「浄心・染心」は『起信論』の用語であり、「真心」もまたそうである。『悟性論』の論理は、二元ではなく、引用された「……」の所には「若し一念心起こらば、則ち善悪二業有り、天堂地獄有り。若し一念心起こらざれば、即ち善悪二業無く、亦た天堂地獄無し。」(371c-372a)とあり、それが重要である。たしかに「貪為欲界。瞋為色界。痴為無色界」(371a)は『観心論』と同じ表現であり、「三毒」も説かれるが、影響といえるほどではなからう。

「若し悟る時は、衆生仏を度す。何を以ての故に。仏は自ら成らず。皆な衆生の度すに由るが故に。諸仏は無明を以て父と為し、貪愛を母と為す。無明貪愛は皆な是れ衆生の別名也。」(372b)という、仏道として首を傾げざるを得ないことも説かれる。

二、「血脈論」

『血脈論』には、「真如」は説かれないが、すでに見たように「見性」を成仏の要として次のように説く。

「但だ本性を見れば一字も識らずともまた得。見性すれば即ち是れ仏なり。」(T48375a)

「問うて曰く。若し見性せざれば、念仏・誦経・布施・持戒・精進・広興福利して成仏することを得るや。答えて曰く、得ず。……成仏は須く是れ見性すべし。」(374a)

「但だ見性せざれば、人、読経念仏し、長学精進し、六時行道、長坐不臥して広学多聞なるも、以て仏法と為さば、此等の衆生は尽く是れ仏法を謗する人なり。」(375b-c)

ところがこの「見性」は仏性を見ることではない。「仏性」は四回説かれるが、次のように「見るべきもの」ではない。

「然れば則ち仏性自ら有り。若し師に因らざれば、終に明了せず。」(373c)、「仏性、本自之れ有り。迦葉は只だ是れ本性を悟得するのみ。本性は即ち是れ心なり。」(374c)、「若し衆生性を離れて別に仏性の得べき有らば、仏は今、何処に在すや。衆生性は即ち是れ仏性也。」(374a)

これによれば、「仏性」は「衆生性」と同じもので、仏の性と対句になる衆生の性であり、『涅槃経』の仏性とは関係ない。だから衆生に元来あるもので、見るもの、得るものではない。したがって『血脈論』の「見性」は宋代の「見性」とは異なる。

『血脈論』の「見性」は仏道の必須要件である戒定慧を修することを「謗法」とまでいう。それどころか、見性さえすれば、戒は不要である。

「問うて曰く、白衣は妻子有り。姪慾を除かず。何に憑りてか成仏を得るや。答えて曰く、只だ見性を言いて姪慾を言わず。只だ見性せざるが為なり。但だ見性を得れば、姪慾は本来空寂にして断除を仮らず。亦た樂に著せず。」(375c)

『血脈論』の見るべき、得るべき「性」は「本性」である。

「直に本性を見る、之を名づけて禪と為す。若し本性を見ざれば、即ち禪に非ざる也。仮使^{たと}い千経万論を説き得たるも、若し本性を見ざれば、只だ是れ凡夫、是れ仏法に非ず。至道は幽深にして話会すべからず。典教は何に憑りてか及ぶ所あらん。但だ本性を見れば、一字を識らずも亦た得るなり。見性すれば即ち是れ仏なり。」(375a)。その他「若し本性を見れば」(375a, 375b)「但だ本性を見れば」(375a, 375b)と言及される。

「本性」は「心」であり、「此の心は無始曠大劫従り、如今と別ならず。未だ曾て生死有らず。不生不滅、不増不減、不垢不浄、不好不悪、不来不去、亦た是非無し。亦た男女相無く、亦た僧俗老少無く、聖無く、凡無し。」(374b)。不生不滅は「仏性」ではなく「心」なのである。

ところがその「心」は、最初に「前仏後仏、以心伝心、不立文字」(375c)といわれる「心」であるが、ただそれは「汝、吾に問うは即ち是れ汝の心。吾、汝に答うるは、即ち是れ吾が心なり。」(375c)という私たちのふつうの心である。

さらに「仏は是れ西国語。此土に云く、覚性なり。覚とは靈覚なり。機に応じ物に接して、揚眉瞬目し、運手動足す。皆な是れ自己の靈覚之性なり。」(375a)といわれる。仏が「覚」になり、さらに「靈覚」になる。「靈覚」は、今まで見てきた三つの灯史、北宗系『方便門』、『修心要論』、『神会語録』、『観心論』、『悟性論』、いままで取り上げなかった『達摩観門』、『大乘北宗論』にもない用語である。

ここに至って、これらと伝統的な禅との接点が見える。

慧忠(？一七七五)が問うた南方の知識の説示はこうである。「即心是仏、仏は是れ覺の義。汝、今、悉く見聞覺知の性を具す。此の性、善能揚眉瞬目し、去來運用して身中に遍し。頭を拵けば頭知り、脚を拵けば脚知る。故に正遍知と名づく。此れを離れて之の外に更に別の仏無し。」(T51,437c) 以下は「覺」までで「靈覺」とは言われないが、「見聞覺知、揚眉瞬目」の性である。この段で『壇語』の改変がいはれるので、南方の知識は神会系の人々であろうと思われるが、「即心是仏」があるので馬祖禅だと広く誤解されている。

そこで宗密(七八〇—八四二)の『禪源諸詮集都序』では馬祖禅をこう評する。

「即今、能く語言動作し貪嗔慈忍し、善惡を造り苦樂等を受く、即ち汝の仏性なり。即ち此れ本來是れ仏なり。此れを除きて別の仏無き也。此れを了すれば天真自然なるが故に、起心し修道すべからず。道は即ち是れ心なり。心を將ちて還た心を修すべからず。」(T88,92c)。宗密は、馬祖を金和尚(無相)の弟子とするように、馬祖禅の正しい情報を知らない。ただ馬祖の流れを汲む人々に『血脉論』に通ずる邪道があったのだろう。それを示すように馬祖の嗣の章敬懷暉の嗣、弘辯禪師が、唐の宣宗(在位は八四六—八五九)と次のように問答している。

「帝曰く、何をか仏心と為す。対えて曰く、仏とは西天の語、唐には覺と言う。人に智慧の覺照有るを謂いて仏心と為す。心とは、仏の別名にして、百千異号有るも、体は唯だそれ一なり。本と形状無く、青黄赤白、男女等の相に非ず。天に在れど天に非ず、人に在れど人に非ず。而も天を現じ人を現す。能く男なり能く女なり。非始非終、無生無滅なるが故、靈覺之性と号す。」(T51,269b)。弘辯は「戒とは何か」の問いに「非を防ぎ、惡を止む、之を戒と謂う」(269b)と答える凡僧である。

このような『悟性論』『血脈論』を、常盤大定は「ともに短い、全編これ体験を通して円成し充実した思想を圧縮して鍛成せる金玉の格言集といふべきである」⁸⁴⁾という。柳田聖山は「馬祖を祖とする、新しい禅仏教の運動は、むしろ、達磨語録の空の論理を再編し、その実践を強力に推進するところに特色があった。『血脈論』の見性とは、おそらくそのことである。」⁸⁵⁾というが、そうだろうか。

神会の多くの書や『大乘無生方便門』、『歴代法宝記』は敦煌に隠されて伝わらず、『観心(破相)論』『悟性論』『血脈論』は日本でも栄西、道元などの批判があり、広まらなかつた。馬祖系の『宝林伝』は、長らく伝わらず、現在も全十巻中、巻七・九・十は欠本であり、中国四祖以降の部分はない。逸文も五つの文献に散在して⁸⁶⁾『宝林伝』としては伝わっていない。伝われば、それも馬祖の洪州宗の正統性を主張するものとなろう。系図で正統とされるような禅は本物ではあるまい。

【注釈】

- (1) 『禅文化研究所紀要』 21号(1995)で、諸宗派の教学の遷移にしたがって、詳細に論じられている。
- (2) 大竹晋『大乘起信論成立問題の研究』(国書刊行会、2017)
- (3) 入矢義高編『馬祖の語録』71頁、(禅文化研究所、1984)
- (4) 西口芳男氏より薬山碑文(『全唐文』536)に薬山が馬祖に嗣いだことが見える、との指摘を受けたが、その碑文については真偽がいろいろ争われている。(賈晋華『古典禅研究』(汲古書院、2017))
- (5) ペリオオ本四種、北京本、石井本があるが、ペリオオ本20045は「三藏法師菩提達摩絶観論」、同2885「達摩和尚絶観論」と題す。柳田聖山「絶観論の本文研究」66、67頁『禅学研究』58号、1970
- (6) 西口芳男「上圖138V仏教問答と『頓悟真宗論』」、『禅文化研究所紀要』25号、2000。以下引用は西口と略記し、頁番号のみ記す。
- (7) 柳田聖山『初期の禅史I』25頁(筑摩書房『禅の語録2』、1971)。以下柳田と略記し、頁番号のみ記す。
- (8) 柳田、前引書、30頁
- (9) 拙著『インド仏教と初期禅宗の坐禅と覚り』(学術研究出版、2021) 第三部第二章
- (10) 瀧瀬尚純『澄心論』再読考』『印度学仏教学研究』55-1号、2006
- (11) 敦煌本は七種あり、「蕪州忍和尚 道凡趣聖悟脱宗修心要論」と題されたものなどがある。大正蔵には『禅門撮要』所収『最上乘論』(48No.2011)を入れる。
- (12) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』81頁、「禅文化研究所研究報告」第一冊、禅文化研究所、1967
- (13) 『宗鏡録』には、あきらかに『修心要論』の言葉として「如先徳云、夫修道之体自識、常身本来清浄、不生不滅。……不失正念、我所心滅。」(88c)と出るほか、『大智度論』からの引用として二度出る。

- (14) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』85頁
- (15) 拙前掲書、第三部第三章「慧能と仏性」
- (16) 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、2002)○内の数字はその頁数。
- (17) 唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』(禪文化研究所、2006)□内の番号はこの書による。
- (18) 河合泰弘「北宗五方便」とその周辺』『駒沢大学仏教学部論集』24号、261頁、1993
- (19) 河合泰弘 前引書 276頁
- (20) 前引書 261頁 引用元の論文では漢文であるが、ここでは読みやすいように書き下した。
- (21) 前引書 277頁
- (22) 「破相論」は西口芳男「敦煌写本七種対照『観心論』」(『禅学研究』74号、1996)の龍谷本に近い。
- (23) 神尾式春「観心論私考」(『宗教研究』新9-5号、1932)による。
- (24) 柳田聖山「語録の歴史―禅文献の成立史的研究」『東方学報』57号、267頁、1985
- (25) 柳田聖山、前引書、265頁
- (26) 修正「大乘開心顕性頓悟真宗論」の依拠文献について』『駒沢大学仏教学部研究紀要』69号、2014
- (27) 筑摩書房、1976(以下柳田IIと略記して頁数を示す)
- (28) 早く円珍(八一四―八九一)によって将来され、鎌倉期の日本達磨宗が用いている。
- (29) 「若し本より清浄・本より解脱にしておのずから是れ仏、おのずから是れ禅道の解を執せば、即ち自然外道に属す」『古尊宿語録』卷二(X68p10c)
- (30) 常盤大定は、これと羅什『坐禅三昧経』の「無明を以て本性清浄と為し、無明の性を了すれば変じて明となる」と同じ意味であるという。「見性の思想的考察―達磨大師『血脉論』・『悟性論』・『観心論』を中心として」16頁(『哲

学』11号16頁、1933)だが、羅什はいう、「実法あることなし。無明の性も爾り。無明の性を了すれば、則ち変じて明と為る。一一之を推すに痴は不可得なり。云何が無明は行を縁するや。虚空の如きは、不生不滅不有不尽にして本性清浄なり。無明も亦たかくの如し。乃至、生は縁なり。老死亦た爾り。菩薩はかくの如く十二因縁を觀ず。」(T528a)。すなわち「以て本性清浄と為し」ではなく、無明も本性清浄な虚空と同じく実有ではないから、その性を悟って、変われば明となるというのである。

(31) 通然「悟性論」の成立について―『心』の解釈を中心として―『印度学仏教学研究』67―1、2018。そこに柳田の説も引かれる。

(32) 柳田聖山、筑摩書房、1996

(33) 『二入四行論』長卷子の9から49までは慧可の語録である。拙前掲書第三部二章235～328頁

(34) 常盤大定、前引書(注30) 3頁

(35) 柳田聖山「語録の歴史」(既出) 274頁

(36) 田中良昭『宝林伝訳注』9頁、内山書店、2003