

玄沙師備對“昭昭靈靈”的批判再考

土屋太祐

唐末禪僧玄沙師備（835-908）對臨濟義玄（？-867）“昭昭靈靈”的批判是唐代禪宗思想史上的一個重要事件。對此也曾有學者進行研究。但是，以往的研究尚未深入探討其理論結構的特點。其實，玄沙的主要批判對象是馬祖道一（709-788）以及洪州宗的“作用即性”說，臨濟“昭昭靈靈”則是其中的一部分而已。兩者的分歧出自對佛性的理解的不同。傳統佛教義理學認為，具有認識對象及認識功能的表層意識（心）是無常的存在，沒有認識對象的深層意識（性）纔恆常不變。但馬祖認為“性”是不能認識的，因此讓“心”，也就是說“性”的作用來代表“性”的本體，這就是所謂的“作用即性”說。然而，玄沙則仍然認為“心”是無常的，“心”和“性”之間也有明確的區別，因而批評了馬祖的學說。本文在當時的思想史背景下，考察兩者的理論特點及其歷史意義。

玄沙師備の昭昭靈靈批判再考

土屋太祐

問題の所在

入矢義高氏はかつて臨濟義玄(? - 867)の「昭昭靈靈」に対する玄沙師備(835 - 908)の批判を論じている。その根拠となるのは以下の資料である。やや長いですが、論旨全体にかかわるものであるため、煩を厭わずに引こう。『景德伝灯録』卷十八『福州玄沙宗一大師』にいわく、

有一般坐繩床和尚稱爲善知識，問著便動身動手，點眼吐舌瞪視。更有一般便說昭昭靈靈靈臺智性能見能聞，向五蘊身田裏作主宰。恁麼爲善知識，大賺人。知麼？我今問汝。汝若認昭昭靈靈是汝真實，爲什麼瞌睡時又不成昭昭靈靈？若瞌睡時不是，爲什麼有昭昭時？汝還會麼？遮箇喚作認賊爲子，是生死根本，妄想緣氣。汝欲識此根由麼？我向汝道，昭昭靈靈只因前塵色聲香等法而有分別，便道此是昭昭靈靈。若無前塵，汝此昭昭靈靈同於龜毛兔角。仁者真實在什麼處？汝今欲得出他五蘊身田主宰，但識取汝秘密金剛體。古人向汝道：“圓成正徧，徧周沙界。”我今少分爲汝，智者可以譬喻得解。汝見此南閩浮提日麼？世間人所作興營、養身活命、種種心行作業，莫非承他日光成立。只如日體還有多般及心行麼？還有不周徧處麼？欲識此金剛體，亦如是。只如今山河大地、十方國土、色空明闇及汝身心，莫非盡承汝圓成威光所現⁽¹⁾。——（これを引文1とする。）

〔繩床に座って指導者を称する者どもがいるが、こいつらに問うてみれば、体を動かしたり、目をしばたかせたり、舌を吐いたり、にらみつけたり

する。また違った種類の人々がいて、昭昭靈靈、靈台の智性は見ることができ、聞くことができ、肉体の中において主宰となる、と説く。このようなことで指導者となるのは大いに人をだますことである。分かるか？私は今お前たちに問おう、もし昭昭靈靈がお前たちの真実であると認めるならば、なぜ居眠りしているときには昭昭靈靈とならないのか？もし居眠りしているときは違うとすれば、なぜ昭昭としている時があるのか？お前たち分かるか？こういうのを「賊を自分の息子と思ひ込む」と言うのだ。これは生死のおおもとであり、妄想的現象である。その理由が知りたいか？お前たちに言おう、昭昭靈靈とは、ただ目の前にある色、声、香などの感覚対象によって分別があるだけであり、これを昭昭靈靈と言っているのだ、と。もし感覚対象がなければ、お前たちの昭昭靈靈は亀毛兕角と同様に実体の無いものである。お前たちの真実はどこにあるのか？もし肉体の主宰を創出したいと思うのなら、お前の秘密金剛体を見て取れ。古人は言っている、「完全に完成していて、世界に充滿している」と。今、すこしだけ教えてやろう。賢い者は比喩によって理解できるものだ。この世界の太陽が見えるか？世間の人の営み、生命的活動、心理的活動はみなこの日の光を受けて行われる。この太陽の「体」に多様性や心理活動があるだろうか？また光が届かないところがあるだろうか？この金剛体を知りたいければ、この太陽のようなものである。いま、山河大地、十方国土、色空明暗、そしてお前の心身はみなお前の完全なる光を受けて現れているのだ。]

このうち「昭昭靈靈」,「五蘊身田裏おに向いて主宰と作る」といった字句は以下の臨済の言葉と合致する。『臨済録』にいわく、

且名句不自名句，還是你目前昭昭靈靈，鑒覺聞知照燭底安一切名句⁽²⁾。

[言葉はおのずから言葉となるのではない。この昭昭靈靈として認識活動を行うお前たちがすべての言葉を定めるのだ。]

また、『祖堂集』卷十九『臨済和尚』にいわく、

五陰身田内有無位真人，堂堂露顯，無毫髮許間隔，何不識取⁽³⁾。

〔物質的肉体の中に無位の真人があり，はっきりとあらわれており，まったく途切れることがない。なぜそれを見て取らない？〕

臨済の発言において，上記の字句は積極的な意味をもっている。これに対して入矢氏は以下のように言う。「玄沙の臨済批判は，赤肉団の中に絶対主体の内存在を固定した点に向けられていました。」「臨済の場合は『無位の真人』と言うことによって，一つの絶対者，価値主体を立てることになるわけですね。つまり，それではまだ聖量を温存しているわけです。……玄沙はそれを嫌うのです。そういうものは不要だと言うのです。」⁽⁴⁾ 禅の思想は絶対の価値を持つ概念を認めず，偶像を破壊することをその特徴としてきた。入矢氏は「無位の真人」という絶対価値の確立に臨済の問題があると見ているのである。しかし，ここで否定しがたいのは，実は玄沙本人にも臨済と似たような言論が存在しているということである。たとえば『玄沙広録』巻下には次のように言う。

上堂，良久云：“是汝真實人如是⁽⁵⁾。”

〔上堂し，しばらく黙ってから言われた，「お前たちの真人はまさにこのとおりである。〕〕

目の前にいる修行僧たちがそのままで真人である，と言うのである。この「真人」という言葉は臨済の「無位の真人」とよく似ていないだろうか。また上の引文1にも「秘密金剛体」という言葉が見られるが，これも一種の「価値主体」と言えないだろうか。このような状況に対して沖本克己氏は，「そしてこの『秘密金剛体』から敷衍される玄沙の具体的な太陽のイメージの措定はしかし結果としての臨済の『無位真人』と本質的に変わる所はない」⁽⁶⁾ と言っている。

さて「絶対主体の固定化」や「聖量」はもちろん臨済思想の問題であるが，しかし，筆者の考えでは，玄沙の批判の核心はそこにはない。最も重要な批判対象も臨済個人の思想ではなくて，馬祖道一（709-788）の法系（洪州宗）の

いわゆる「作用即性」説であり⁽⁷⁾、「昭昭靈靈」と「秘密金剛体」のあいだにも明確な違いが存在する。最近、小川隆氏は圓悟克勤『碧巖録』における「昭昭靈靈」の用法を細かに検討した後で、以下のような結論を得ている。「『碧巖録』において「昭昭靈靈」は見聞覚知の作用を描写する語であり、それはあくまでも作用であって本体ではない。にもかかわらず、それをそのまま本体と等置するという見解（いわゆる「作用即性」説）がひろく行われており、それを圓悟は「驢前馬後」をしか認識せぬ見解——本体を見失って作用のみを是とする見解——と批判しているのである⁽⁸⁾。」

筆者は小川氏の見解に賛成するものであり、また「昭昭靈靈」のこのような内容は玄沙の言論においてもそのまま適用できると考える。ただし、小川氏の論は馬祖と玄沙の思想の論理的関係を直接の考察対象としたものではないので、以下に改めて馬祖の思想と玄沙の批判それぞれの内在的論理、および両者の関係について考察してみたい⁽⁹⁾。

一 馬祖の「作用即性」説と玄沙の「昭昭靈靈」に対する批判

引文1には「動身動手，点眼吐舌瞪視」という字句が見えるが、これはちょうど「作用即性」説の特徴と符合し、玄沙が「作用即性」説に対して批判的な態度をとっていたことをうかがわせる。そこで、まずはこの「作用即性」説の特徴および玄沙の批判との関係を考察したい。延寿『宗鏡録』巻十四にいわく、馬祖大師云：“汝若欲識心，祇今語言即是汝心。喚作此心作佛，亦是實相法身佛，亦名爲道。……”⁽¹⁰⁾

[馬祖大師は言う、「もし心が知りたいのならば、今この言葉を話しているものがまさにお前の心だ。この心を仏と呼び、これはまた実相法身仏でもあり、また道とも名づけられる。……」]

また、『宗鏡録』巻九十八にいわく、

太原和尚云：“夫欲發心入道，先須識自本心。若不識自本心，如狗逐塊，非師子王也。善知識，直指心者，即今語言是汝心。舉動施為，更是阿誰？除此之外，更無別心。……”⁽¹¹⁾

[太原和尚が言う、「もし發心入道したいのなら、まず先に自分のおおもとの心を知らなければいけない。もし自分の心を知らなければ、犬が塊を追いかけるようなもので、決して獅子の王ではない。君たち、もし直接に心を指し示すとすれば、いま言葉をしゃべっているのがまさに君たちの心だ。挙動、行為するものもほかの何者でもない。このほかに別の心など無いのだ。]

以上が代表的な「作用即性」的言論である。このような思想に対して、宗密は以下のような総括をなしている。『裴休拾遺問』にいわく、

洪州意者，起心動念，彈指動目，所作所爲皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受苦受樂，皆是佛性⁽¹²⁾。

[洪州宗の思想とは以下のようなものである。心が動くこと、指をはじいたり目を動かしたりすることなど、あらゆる施為はすべて仏性の働きであり、ほかの働きは無い。全ての貪嗔痴、善を為すこと悪を為すこと、苦を受けること楽を受けること、すべてが仏性である。]

馬祖は「彈指動目」等あらゆる動作を「仏性」の体現としている、と宗密は見ているのである。これがいわゆる「作用即性」説である。さて、上に述べたとおり、引文1には「動身動心，点眼吐舌瞪視」等の字句が見られ、「作用即性」説の特徴と符合する。これは、玄沙の批判対象が臨済の「昭昭靈靈」だけでなく、同時に馬祖の「作用即性」をも含んでいることを予想させるが、実はこの他に、『玄沙広録』にはもう一条「昭昭靈靈」を批判する文字があり、以上の推測を裏付けてくれる。『玄沙広録』巻下にいわく、

因舉傳大士云：“欲知佛去處，只者語聲是。”師云：“大小傳大士只認得箇昭昭靈靈⁽¹³⁾。”

〔傳大士の「もし仏の行き場を知りたければ、ただこの語声がそれだ」という言葉を挙げて、師は言われた。「さすがの傳大士も昭昭靈靈を知っているだけだ。〕

ここに傳大士のものとしてあげられる言葉は、上掲の馬祖の「汝、若し心を識らんと欲さば、祇今の語言、即ち是れ汝の心」という言葉とまったく軌を一にするものである。つまりここで玄沙が実際に批判しているのは「作用即性」説であると考えられる。以上の事柄をまとめると以下のとおりである。玄沙は臨済の「昭昭靈靈」と馬祖の「作用即性」を同一性質の思想と見ており、終始「昭昭靈靈」という言葉を使って「作用即性」説を批判している。

二 馬祖の「見色便見心」思想とその思想史的背景

二-1 馬祖の「見色便見心」思想

以上の考察では、はっきりした結論を得るにはいまだ不十分であろう。そこで以下に「見聞覚知」をめぐる言論を見ていくことにする。馬祖は「見聞覚知」、つまり人の認識活動および認識対象はすべて仏性の現れであると考えている。このような思想は「作用即性」説と密接な関係をもっており、認識論における「作用即性」説であると言ってよい。一方、玄沙はといえば、このような思想にやはり反対の態度をとっている。この「見聞覚知」に関する考えの違いは「昭昭靈靈」批判のもう一つの重要論点であり、これらの言論に関する考察を通して、我々は「昭昭靈靈」批判の思想的意義をより深く理解することが出来るだろう。

上に述べた「作用即性」に関する解釈は、おもに「作用」の面からなされたものであるが、認識論の角度から見ると、馬祖はあらゆる現象はすべて仏性の現れであると言っていると理解することができる。『宗鏡録』巻一にいわく、

洪州馬祖大師云：“……法無自性，三界唯心。經云：‘森羅及萬象，一法之

所印’，凡所見色皆是見心，心不自心，因色故心；色不自色，因心故色，故經云：‘見色即是見心⁽¹⁴⁾。’”

〔洪州の馬祖大師は言う、「……法には自性がなく、三界は唯心である。經に言う、『森羅万象は一法の印するところ』と。およそ見ているところの色（現象）は、これはみな心を見ているのである。心は自ら心となるのではなく、色に依って心となるのであり、色もまた自ら色となるのではなく、心に依って色となるのである。だから經に言う、『色を見ることはすなわち心を見ることである』と。〕

ここで彼は「三界唯心」、つまり世界中のあらゆる現象＝「色」は、「心」が作り出したものであると言っている。また、「心」は独立して存在することができず、「色」に依存してはじめて存在でき、「色」もまた「心」に依って存在している。したがって「見色」（現象を見ること）はすなわち「見心」（自らの心を見ること）なのだと言うのである。また『宗鏡録』卷十四にいわく、

馬大師云：“……如隨色摩尼珠，觸青即青，觸黃即黃。體非一切色，如指不自觸，如刀不自割，如鏡不自照，隨緣所見之處各得其名。此心與虛空齊壽。……今見聞覺知元是汝本性，亦名本心。更不離此心別有佛⁽¹⁵⁾。”

〔馬祖大師は言う、「隨色の摩尼珠というのは、青いものに触れば青くなり、黄色いものに触れば黄色くなる。その本体はいかなる色でもなく、指が自分に触れられないように、刀が自分を切れないように、鏡が自分を映せないように、縁に随って表れるものによってはじめてその名を得るのである。この心は虚空と同様に永遠なものである。……今の見聞覚知（認識活動）はあなたの本性であり、またこれを心とも名づける。この心を離れてほかに仏は無い。〕

ここでは摩尼珠の比喩を持ち出している。摩尼珠それ自体には色がなく、青いものに触れば青い色を呈し、黄色に触れば黄色を呈する。摩尼珠は縁に従って現れ方を変えるというのである。またそれに続けて馬祖は、「見聞覚知」こ

そが「性」であると断言している。

ここで大胆な図式化を施せば以下のごとくである。中国仏教の主流的思想においては一般に「如来蔵」(もしくは仏性、真如)が世界の本質であり、この「如来蔵」が「縁起」を通して世界の各現象となると考える。一般的に言って、仏教の思想においては存在論と認識論のあいだに明確な区別がない、したがって以上の思想は認識論の角度から理解することもできる。「如来蔵」(仏性)は人間存在の本質、つまり「心」でもある。唯識思想ではこの「心」が世界の唯一の本質であると考え、この「心」がいまだ認識活動を開始しない時、つまりその本来的な状態においては、「心」にはいかなる認識活動も認識対象も存在しない。「心」の認識活動が始まったとき、「心」はまず認識の主体と認識の客体とに分かれる。この客体は、客体とは言うが決して外在的な存在ではなく、「心」の一部分である。現代的な言葉を使えば、これは意識に現れた表象であると言ってもいいかもしれない。言葉を換えて言うと、仏教の思想は外在世界の実在性を考慮せず、世界のあらゆる現象はすべて認識機能と認識対象が結合したものであると考える。現象はすべて意識中の表象として存在しているのである。このような「認識対象」＝「表象」＝「現象」は「唯心所造」、つまり自分の心が作り出したものなのである。したがって「色」＝現象界はまさしく「心」に他ならないのである。また、我々は「心」を直接感知することはできず、「心」は千差万別の現象としてのみ我々の前に姿をあらわす。したがって馬祖はこの現象界がそのまま「心」、「仏性」の現れであり、「色」を見ることがそのまま「心」を見ることだと言うのである。上の摩尼珠の比喻を借れば次のように言うことができる。「心」は透明な珠のようなものであり、それそのものには色合いがなく、視覚の対象とはならないが、しかしこの珠は常に周囲の色を反射しており、我々はこの反射している色だけを見ることができる。たとえば横に赤いものがあれば摩尼珠は赤く染まり、我々は赤い色を見ることができる。もし横に青いものがあれば、摩尼珠は青く染まり、我々は青い色を見

ることになる。我々は永遠に摩尼珠そのものの色を確定することができないのであるから、これら赤や青（現象）こそが摩尼珠（心）なのである。これが馬祖の「見色便見心」の思想である⁽¹⁶⁾。これは認識論における「作用即性」説であると言っていいだろう。

二-2 慧忠の「無情説法」

実は、馬祖以前にも似たような考え方は存在していた。「無情有佛性」の思想である⁽¹⁷⁾。吉蔵『大乘玄論』はすでに『唯識論』の「唯識無境界」を根拠として「依正不二」,「草木有仏性」を主張している⁽¹⁸⁾。また天台宗の湛然もその著『金剛錍』の中で無情有仏性を主張している。いわく、「故に唯心に達し、体具を了する者は、焉くんぞ異同有らん。若し唯心を立てざれば、一切の大法は全て無用と為り、若し心具を許さざれば、円頓の理は乃ち徒施と成らん。唯心具を信じ、復た（無情仏性の——筆者注）有無を疑うは、則ち己の心の有無を疑うなり也。故に知る、一塵一心は即ち一切生仏の心性、何ぞ独り自心の有無たらんや耶！」⁽¹⁹⁾ 禅宗においては、湛然の同時代に南陽慧忠（? - 775）があって、「無情説法」を主張しており⁽²⁰⁾、その根拠はやはり三界唯心の思想となっている。その思想構造は馬祖「見色便見心」とよく似ている。それでは以下に慧忠の「無情説法」を見てみよう。「無情説法」に対する考察は「見色便見心」に対する理解を助けてくれるだろう。『祖堂集』卷三『慧忠国師』にいわく、

南陽張漬問：“某甲聞有無情説法，未諦其事，乞師指示。”師曰：“無情説法，汝若聞時，方聞無情説法。緣他無情，始得聞我説法。汝但聞⁽²¹⁾取無情説法去。”張漬曰：“只如今，約有情方便之中，如何は無情因緣？”師曰：“但如今於一切動用之中施爲，但凡聖兩流都無小分起滅，便是出識，不屬有情。熾然見覺，只是無其繫執。所以六根對色，分別非識⁽²²⁾。”

〔南陽の張漬が質問した、「わたくしは無情説法というものが有ると聞きお

よびましたが、そのことをまだよく理解していません、どうぞご教示ください。」師は言う、「無情説法というのは、お前が聞くときはじめて無情説法を聞くのだ。彼の無情によって始めて私の説法を聞くことができる、お前はただ無情説法を聞きくがよい。」張漬は言う、「もしいま有情の方便にもとづけば、どのようなものが無情の因縁でしょうか？」師は言う、「今あらゆる動用の中で施為しつつ、もし凡聖どちらの心も起こらないなら、これはすなわち認識作用を超越しており、有情ではない。はっきりと認識しながら、まったく執着が無い。よって感覚器官が感覚対象に向かいながら、分別は妄識とはならないのである。』

ここで張漬は「某甲、無情説法の有るを聞くも、未だ其の事を諦らかにせず」と言っており、「無情説法」がこの時点である程度の知名度を持っていたことを思わせる。この対話の前に慧忠はすでに「無情説法」の説を唱えていたのであろう。この一条はなかなか解釈しづらいが、慧忠の論理を整理するとおおよそ以下になるだろう。あらゆる活動状態の中にあつて、相対的価値を分別する心が起こらない状態となれば、これは認識活動から脱却しており、「有情」とは言えない。この状態においては、はっきりと認識対象を認識しながらも、それに執着をおこさない。したがって感覚器官が感覚対象に向かいながらも、「分別」は決して「妄識」にならない。また同じく『祖堂集』巻三に収める「南方禪客」との対話では以下のように言う。

有南方禪客問：“如何是古佛心？”師曰：“牆壁瓦礫無情之物並是古佛心。”禪客曰：“與經太相違，故《涅槃經》曰：‘離牆壁瓦礫無情之物，故名佛性’，今云一切無情皆是佛心。未審心與性爲別不別？”師曰：“迷人即別，悟人即不別。”禪客曰：“又與經相違，故經曰：‘善男子，心非佛性，佛性是常，心是無常’，今日不別，未審此義如何？”師曰：“汝依語而不依義。譬如寒月結水爲氷，及至暖時釋氷爲水。衆生迷時結性成心，衆生悟時釋心成性。汝若定執無情無佛性者，經不應言三界唯心，萬法唯識。故《華嚴經》曰：

‘三界所有法，一切唯心造。’今且問汝，無情之物爲在三界内，爲在三界外？爲復是心，爲復不是心？若非心者，經不應言三界唯心；若是心者，不應言無情無佛性。汝自違經，吾不違也。”禪客曰：“無情既有心，還解說法也無？”師曰：“他熾然說，恒說，常說，無有間歇⁽²³⁾。”

〔南方の禪客が質問した、「いかなるものが古仏の心でしょうか？」師は言う、「壁や瓦礫など無情のものはみな古仏の心だ。」禪客は言う、「それは經典と大いに異なっております。『涅槃經』には『壁や瓦礫など無情のもの以外が仏性である』と言っています。ところが和尚様は今、すべての無情物はみな仏の心であると言われます。はて、心と性は同じでしょうか、違うのでしょうか？」師は言う、「迷っている者にとっては違うものだが、悟った者にとっては違いが無い。」禪客は言う、「それは、またもや經典と相違しています。經には『善男子よ、心は仏性にあらず。仏性は常であり、心は無常である』と言っています。今、それが異ならないと言うのは、いったいどういう意味でしょうか？」師は言う、「お前は字づらにばかり頼って、その意味に基づいていない。たとえば寒い時には水が凍って氷となり、暖かい時が来れば氷が溶けて水になるようなものである。衆生が迷えるときは性がこり固まって心となり、悟ったときには心がほぐれて性になるのだ。お前は無情無仏性にこだわるが、そうだとすると、經典は三界唯心、万法唯識とは言わないはずである。『華嚴經』には『三界のあらゆる法はみな心を作り出したものである』と言っている。今お前に問おう、無情の物は三界の内にあるのか、それとも外にあるのか？それは心であるのか、それとも心ではないのか？もし心でないとする、經典に三界唯心とは言わないはずである。もし心であるとすれば、無情無仏性とは言わないはずである。お前が間違っているのであって、私は間違っていないのだ。」禪客は言う、「無情に心があるとすれば、それは說法することができますか？」師は言う、「それははっきりと說法している。常に說法していて途切れる

ことがない。』]

慧忠の論理は以下のようなものである。「無情」のものは「三界」のうちにある。「三界」は「心」である。「心」は「性」、すなわち「仏性」である。したがって「無情」は「仏性」である。以上の二つの資料を見ると、慧忠の「無情説法」が馬祖の思想とよく似ていることに気づかされる。慧忠の思想の特徴は「心」と「性」の区別を取り払ったところにあるが、「南方禪客」の反応から、この説が当時まだひろく認められていなかったことが見て取れるだろう。禪客の言う「心は仏性にあらず、仏性は是れ常、心は是れ無常」という一句は『涅槃經』卷二十八⁽²⁴⁾に基づいている。当時、仏教者は一般に「心」と「性」は違うものと考えていたのである。これに関して柳田聖山氏は以下のように言う。「見性成仏の四字は、既に知られているように、梁代の『涅槃經集解』に出ている……」、『涅槃經集解』では性そのものが仏であるといっていて、その背後には、心は無常であり、仏性は常であるから、無常な心ではなくて、常なる仏性をみるのが、見性成仏であるとする考え方があり、心と性ははっきり区別されているのである。⁽²⁵⁾このような状況を鑑みると、慧忠の説の新奇さがよくわかる。

ただ、慧忠の思想は馬祖のそれほど徹底してはいないようである。禪客が慧忠も無情説法を聞くのかどうか訊ねると、慧忠は「我も亦た聞かず」、^{さいわい}「頼にして我、無情説法を聞かず。我、若し無情説法を聞かば、我、則ち諸聖に同じ。汝、若^{いか}為^かか我に見え、及び我の説法を聞くを得るや乎」と言っているが、ここから、慧忠が「無情説法」を非常に高い境地と見ていることがわかる。そのほかにも彼の説き方はいまだ煩瑣な理論を留めており、馬祖の「見色便見心」、「見聞覚知、便ち是れ本性」といった思想ほど簡潔ではない。馬祖は「仏性」は認識することができず、感覚の対象はみな心が作り出したものであるから、したがって今見ている感覚対象こそが「心」＝「仏性」なのであるとする。この簡潔さにおいて馬祖は慧忠に勝っていたと言えるかもしれない。

二 - 3 馬祖と荷沢神会

それでは以下に馬祖と荷沢神会（684-758）の思想を比較してみよう。周知のとおり、神会の活動は禅の思想に多大な影響をおよぼした。その登場は禅宗史において画期をなすものであったと言っている。両者の比較を通して、われわれはより深く禅思想史上における馬祖の位置を理解することができるだろう。

自ら荷沢宗の継承者を名乗る宗密は、その三宗三教の教判の中で洪州宗と荷沢宗とともに直顕心性宗に分類している。北宗、牛頭宗に比べ、荷沢、洪州両宗はともに南宗に属し、その立場には確かに近いところがある。しかし、立場が近いからこそ、宗密はかえって両者の区別に腐心しなければならなかった。当時、洪州宗の勢力は大きく、そのため宗密は両者の間に境界線を引き、その上で荷沢宗の優秀性を主張しなければならなかったのである。実際のところ、両者の思想には根本的な違いが存在する。宗密によれば、その關鍵は「自性用」と「随縁用」の区別にある。『裴休拾遺問』にいわく、

問：洪州以能語言動作等顯於心性，即當顯教，即是其用，何所闕耶？答：真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨縁應用。有如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨縁用。影即對縁方現之，現有千差；明即常明，明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用，此知能語言能分別動作等是隨縁應用。今洪州宗指示能語言等，但隨縁用，闕自性用也⁽²⁶⁾。

〔問う、「洪州宗では言葉をしゃべったり動作したりするものによって心性を表します。これは顕教にあたり、これがその用です。何が欠けているのでしょうか？」答える、「真心の本体には二種類の用がある。一つ目は自性の本用であり、二つ目は随縁の応用である。銅鏡を比喻に取れば、銅の

質が自性の体であり、銅の明るさが自性の用であり、明るさが映すところの影像が随縁の用である。影像は縁に対することによってはじめて現れ、その現れ方は千差万別である。いっぽう明るさは常に明るく、また明るさは常にひとつである。以上によって、心が常に静まっていることが自性の体であり、心が常に『知』であることが自性の用であり、この『知』が言葉をししゃべったり、分別したり、動作したりすることが随縁の用である、ということを経験する。洪州宗は言葉をししゃべるもの等を指し示してはいるが、これは随縁の用にすぎず、自性の用が欠けているのである。〕

ここで宗密は「自性用」＝荷沢宗、「随縁用」＝洪州宗という図式を描き、両者を区別している。宗密によれば、「自性用」は鏡の明るいことに喩えられ、「随縁用」は鏡に映る像に喩えられる。このうち「随縁用」は理解しやすい。宗密はこれを「能く語言し、能く分別、動作する」こととしている。これはまさしく「作用即性」説における作用であり、また「見聞覚知」である。洪州宗はこのような「用」を自性の現われと見て、「作用」と「自性」を等置するのである。では、宗密の言う「自性用」とはなんだろうか？これは神会の思想における「無住知」を指したものと考えられる。神会『南陽和尚問答雜徵義』（以下『雜徵義』と略す）にいわく、

但一切衆生、心本無相。所言相者、並是妄心。何者是妄？所作意住心、取空取淨、乃至起心求證菩提涅槃、並屬虛妄。但莫作意、心自無物、即無物心。自心空寂、空寂體上自有本智、謂知以爲照用。故《般若經》云：“應無所住而生其心。”“應無所住”，本寂之體；“而生其心”，本智之用。但莫作意、自當悟入⁽²⁷⁾。

〔すべての衆生の心は本来無相である。相というのはすべて妄心である。妄とは何か？意図的に心を静めること、空や淨といった概念に執着すること、ないし心を起こして菩提涅槃を悟ることを求めること、これらはみな虚妄である。作意しなければ、心はおのずから何物もない、つまり無物の

心なのである。自らの心は空寂で、空寂の体の上におのずから本智がある、その「知」の働きを照用というのである。それで『般若経』には「応無所住而生其心」と言うのである。「応無所住」とは本寂の体であり、「而生其心」とは本智の用である。ただ作意することがなければ、おのずから悟るのである。]

「作意」さえなければ、自らの心は空寂であり、この空寂の心の「体」上に「本智」の作用がある、と神会は言う。この本智の用は神会の思想の中心的概念「定慧等」と密接な関係を持っている。やはり『雑徴義』にいわく、

哲法師問：“云何是定慧等義？”答曰：“念不起，空無所有，即名正定；以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名爲慧體；即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故？性自如故，是名定慧等學⁽²⁸⁾。”

[哲法師が質問した、「定慧等の意味とはいかなるものでしょうか？」答える、「念が起こらず何ももの存在しない、これが正定である。念が起こらず何者も存在しないことを見られること、これが正慧である。このようであることができれば、まさに定であるとき、それが慧の体であり、まさに慧であるとき、それが定の用である。定であるときそれは慧に異ならず、慧であるときそれは定に異ならない。定であるときすなわち慧であり、慧であるときすなわち定である。定であるとき定はなく、慧であるとき慧はない。なぜか？本性がこのとおりだからである。これを定慧等学と名づける。]]

ここでは「定」は「慧」の体であり、「慧」は「定」の用であると言われ、両者には体用の関係があることがわかる。このうち「慧」が本智の用にあたる。この「慧」の特性は「能く念の起こらざるを見る」こと、すなわち「慧」は自性の「体」をその認識対象としているのである。これは「随縁の用」が外在的

な現象を認識対象としているのとまったく違っている。『菩提達摩南宗定是非論』にいわく、

又問：“何者是禪師定慧等學？”和尚答：“言其定者，體不可得。言其慧者，能見不可得體，湛然常寂，有恆沙之用，故言定慧等學⁽²⁹⁾。”

〔また質問する、「禪師の定慧等学とはいかなるものですか？」和尚は答える、「定というのは体が不可得であることだ。慧とはその不可得の体が湛然として常に静まり返り、数え切れない働きを持っていることを見られることだ。だから定慧等学というのである。〕

また『南陽和上頓教解脱禪門直了見性壇語』にいわく、

“心有是非不？”答：“無。”“有去來處不？”答：“無。”“心有青黃赤白不？”答：“無。”“心有住處不？”答：“心無住處。”“和上言：‘心既無住’，知心無住不？”答：“知。”“知不知？”答：“知。”今推到無住處立知。作沒？無住是寂靜，寂靜體即名為定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名為慧。此是定慧等。《經》云：“寂上起照”，此義如是。無住心不離知，知不離無住心。知心無住，更無餘知⁽³⁰⁾。

〔「心には是非がありますか？」答える、「無い。」「去來するところがありますか？」答える、「無い。」「心には青，黄，赤，白等の姿がありますか？」答える、「無い。」「心はとどまるところがありますか？」答える、「心にはとどまるところは無い。」「和尚様は心は無住であるとおっしゃられておりますが、心の無住を知ることができますか？」答える「知ることができる。」「知らない，ということを知ることができるのですか？」答える、「知ることができる。」いま無住のところに「知」を立てる。これはどういうことか？無住とは寂靜であり，寂靜の体は定と名づけられる。この体の上に自然の智があって，寂靜の体を知ることができる，これを慧と名づける。これが定慧等である。經典に言う、「寂の上に照という作用を起こす」と，これはそういう意味なのである。無住の心は「知」を離れず，「知」も無住の

心を離れない。心の無住を「知る」のであって、他の「知」は無い。]これが神会の重視する「無住知」、すなわち「自性用」である。この「自性用」は「自性体」より発生し、同時に「自性体」を認識対象としている⁽³¹⁾。このような思想は、馬祖の思想とまったく異なっていると言わねばならない。馬祖は自性の体は認識不可能であると見なし、その故に「作用」によって仏性を代表させているのである。

両者の違いは、「無情仏性」に対する態度の違いによっても裏付けることができる。我々は上に慧忠「無情説法」と馬祖「見色便見心」の思想構造における類似を見た。二つはともに「無情有仏性」説の範疇に収まる思想である。しかし、神会は慧忠、馬祖と違い、断固として「無情有仏性」に反対している。『雑徴義』にいわく、

牛頭山袁禪師問：“佛性遍一切處否？”答曰：“佛性遍一切有情，不遍一切無情。”問曰：“先輩大德皆言道：青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若。今禪師何故言道佛性獨遍一切有情，不遍一切無情？”答曰：“豈將青青翠竹同於功德法身？豈將鬱鬱黃花等般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花同於法身般若者，此即外道説也。何以故？《涅槃經》具有明文，無佛性者，所謂無情物，是也⁽³²⁾。”〔牛頭山の袁禪師が質問した、「仏性は一切のところに遍満しているのでしょうか？」答える、「仏性は一切の有情に遍満しているが、無情には遍満していない。」問う、「先人はみな『青々とした翠竹はみな法身であり、生い茂った黄花はみな般若である』と言っています。いま禪師はなぜ、仏性は有情だけに遍満し、無情には遍満しないとおっしゃられるのでしょうか？」答える、「なぜ翠竹を法身と同等とするのか？なぜ黄花を般若の智と同等とするのか？もし翠竹黄花が法身般若と同じだとすると、如來はどこかの經典で翠竹黄花に菩提記を授けると言っているだろうか？もし翠竹黄花を法身般若と同じだとするなら、これは外道の説である。なぜか？『涅槃經]

にはっきり言っている、仏性が無いものとは、無情物なのだ。』

やはり『雑徴義』にいわく、

廬山簡法師問：“明鏡高臺即能照萬像，萬像即悉現其中。此者若爲？”答：“明鏡高臺能照萬象，萬象即悉現其中，古德⁽³³⁾相傳，共稱爲妙。今此門中，未許爲妙。何以故？且如明鏡，則能鑑萬像，萬像不現其中，此將爲妙。何以故？如來以無分別智，能分別一切。豈有分別之心而能分別一切？”⁽³⁴⁾

〔廬山の簡法師が質問した、「明鏡が高台にあれば、万像を映すことができ、万像はみなその中に現れる、というのはいかがでしょう？」答える、「明鏡が高台にあれば、万像を映すことができ、万像はみなその中に現れる、というのは古徳が相伝えて、優れた思想であると讃えているが、しかし、わが法門においては優れたものとは見なさない。なぜか？たとえば明鏡が万像を映し取りながら、万像がその中に現れない、これを妙とするのである。なぜか？如来は無分別智によって一切を分別することができる。分別の心で一切を分別するなどということはないのだ。〕

一つ目の資料は「無情有仏性」に対する一般的な反対である。二つ目の資料になるとその思想構造はよりはっきりしてくる。「無情有仏性」説の理論的根拠は「三界唯心」であり、その思想は人の認識活動を通じて心性の真实性を現象界にまで拡大する。しかし神会はこのようなやり方に反対する。彼はすべての現象は虚妄だと断じるのである。その一方で彼は「自性体」を重んじ、そこにおいてのみ真实性を認め、その真实性を現象界に拡大することを拒むのである。馬祖、慧忠と神会の間には明らかに越えがたい差異が存在している⁽³⁵⁾。

しかし、神会の「無住知」の思想は避けがたい問題を抱えている。それは「無住知＝自性用」が果たして存在するかという問題である⁽³⁶⁾。馬祖は「性」は認識不可能であると考え、そこで「作用」と「仏性」を等置した。一方、神会は「無住知」の認識対象は「寂靜の体＝仏性」であると言っているのである。このような「体」は果たして認識することができるのであろうか？もし認識の

対象となるのであれば、それは一種の現象なのであろうか？無常の存在なのであろうか？認識対象を有する用は果たして「自性の用」なのであろうか？「自性の用」と「随縁の用」の関係はいかなるものであろうか？これらの問題は決してこじつけではない。それどころか、どうやら当時の僧侶も同様の疑問を抱いていたようである。このような疑問は上に引いた『壇語』の文中にすでに見られた。ある人が問う、「和尚様は心は無住であると説かれますが、では、その無住の心は心の無住を知ることができるのでしょうか？」神会は答える、「知ることができる。」この人は再び問う、「『知らない』という状態を知ることができるのでしょうか？」神会は答える、「知ることができる。」では、以下にさらに二例を引こう。『雑徴義』にいわく、

神足師問：“真如之體，以是本心，復無青黃之相，如何可識？”答曰：“我心本空寂，不覺妄念起。若覺妄念者，覺妄自俱滅，此即識也。”問：“雖有覺照，還同生滅。今說何法得不生滅？”答曰：“只由心起故，遂有生滅。若也起心既滅，即生滅自除，無想可得。假說覺照，覺照已滅，生滅自無，即不生滅⁽³⁷⁾。”

[神足師が質問した、「真如の体は本心であるから、青や黄色といった相がない、いったいどのように認識するのか？」答える、「我が心はもとより空寂で、覚らないから妄念が起こる。もし妄念を覚れば、覚りも妄念ともに滅びる、これが認識するということである。」問う、「覚照があるとはいえ、それでは生滅と同じである。いったいどの法が不生滅を得ると言うのか？」答える、「ただ心が起こるから生滅があるのである。もし起心が滅びれば、生滅も自然と除かれ、いかなる想念もなくなる。仮に覚照と言うが、覚照が滅してしまえば、生滅もおのずからなくなる、すなわち不生滅である。]]

またいわく、

侍郎苗晉卿……又問：“無住若爲知無住？”答曰：“無住體上自有本智，以

本智能知，常令本智而生其心⁽³⁸⁾。”

〔侍郎苗晋卿……また問う、「無住なるものはどのようにして無住を知るのですか？」答える、「無住の体の上におのずから本智が有って、この本智が『知る』ことができるので、つねに本智にその心を生じさせるのである。〕

これらの疑問が当時普遍的に存在していたことが窺えるだろう。しかし、これらの問題に対して、神会の解答はどれも精彩を欠いているように見える。一つ目の資料において、彼はただ心の空寂を言うだけで、そこから如何にして「無住の知」なる能動的な働きが生じてくるのか、まったく説明がない。二つ目の資料にしても、結論を言うのみで、そこまでの証明過程がまったく省かれている。いずれにせよ、「自性用」に関する問題が解決されたとは言いがたい。

馬祖以降、禪の思想は馬祖の思想をめぐって論争を展開していく。一方、神会はと云うと、頓悟と南宗のスローガンが後人に受け継がれた以外、心性の構造の理解に関しては禪林においてさして大きな影響を生んでおらず、彼の「無住知」も広く受容されたとは言いがたい。その原因を考えてみれば、あるいはこれら「無住知」をめぐる問題が神会の思想の弱点となったからかもしれない。いずれにせよ、神会と馬祖の間には大きな断絶がある。そして、この断絶は決して二人だけの問題ではなく、禪宗史における断絶でもある。馬祖は新たな時代を開いた。それ以降の禪思想界は決して「ポスト神会」の時代ではなく、「ポスト馬祖」の時代なのである。

三 馬祖に対する玄沙の批判

以上、我々は馬祖の思想の特徴とその思想史的背景を考察した。以下、それに対する玄沙の批判を考察しよう。玄沙の思想的立場は確かに馬祖とまったく異なっている。『玄沙広録』巻中にいわく、

師云：“我尋常向你道，離卻見聞覺知，還我恒常不變異體。佛法不是見聞

覺知境界，應須是自徹去始得⁽³⁹⁾。”

〔師は言われた、「私は常々お前たちに言っている、見聞覚知を離れて、私に恒常不変の体を返せと。仏法とは見聞覚知の境界ではない、必ず自分で悟りきらなければいけないぞ。〕

ここで玄沙は「仏法は見聞覚知の境界にあらず」と言っているが、これは馬祖が「見聞覚知は元より是れ汝の本性」というのと明らかに対立している。また、同巻上にいわく、

見聞覚知恒然，諸仁者，如此語話是何言句！明明地，諸人須是一如始得⁽⁴⁰⁾。

〔「見聞覚知は常である」、諸君、これはなんといいただけでない言葉か。お前たちはみな「一如」にならなければいけないぞ。〕

一つ目の資料から、玄沙が「恒常不変異の体」と「見聞覚知」を異なったものとしていることがわかる。この「恒常不変異の体」こそ、引文1にあらわれた「秘密金剛体」である。さて、これまでも多くの学者が指摘していることであるが、玄沙の思想には『楞嚴経』の強い影響が見出せる。『宋高僧伝』巻十二『唐福州雪峰広福院義存伝・系』にいわく、「玄沙は『楞嚴』に乗りて道に入り……」⁽⁴¹⁾、『伝灯録』巻十八『福州玄沙宗一大師』にいわく、「又た『楞嚴経』を閲して心地を發明す。」⁽⁴²⁾ これらの資料により、玄沙が確かに『楞嚴経』の影響を受けていたことがわかるが、じつは上に見た馬祖に対する玄沙の批判も、『楞嚴経』の中にその根拠を見出すことができる。引文1にいう「賊を認めて子と為す」、「只だ前塵色声香等の法に因りて分別有り」、「若し前塵無くんば、汝の此の昭昭靈靈は亀毛兎角に同じ」等の語句は、すべて『楞嚴経』にもとづいたものである。『楞嚴経』巻一にいわく、

佛告阿難：“……阿難，汝今欲知奢摩他路願出生死，今復問汝。”即時如來舉金色臂，屈五輪指，語阿難言：“汝今見不？”阿難言：“見。”佛言：“汝何所見？”阿難言：“我見如來舉臂屈指爲光明拳，曜我心目。”佛言：“汝將誰見？”阿難言：“我與大衆同將眼見。”佛告阿難：“汝今答我，如來屈

指爲光明拳耀汝心目，汝目可見，以何爲心當我拳耀？”阿難言：“如來現今微心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者我將爲心。”佛言：“咄！阿難，此非汝心！”阿難矍然避座，合掌起立白佛：“此非我心，當名何等？”佛告阿難：“此是前塵虛妄相想，惑汝真性。由汝無始至於今生認賊爲子，失汝元常，故受輪轉。⁽⁴³⁾”

[仏は阿難に告げて言った、「……阿難よ、お前はいまシャマタの道を知り、生死から解脱したいと望んでいる、そこでお前に質問しよう。」そこで如来は金色の腕を挙げ、指を屈して阿難に言った、「見えるか？」阿難は言う、「見えます。」仏は言う、「何が見える？」阿難は言う、「私は如来が腕を挙げ指を屈して光り輝く拳を作り、わたしの心と目を照らすのが見えます。」仏は言う、「何で見ているのか？」阿難は言う、「皆と同じく目によって見ます。」仏は阿難に言う、「では答えてみよ、如来は指を屈して光り輝く拳を作りお前の心と目を照らし、お前の目はこれが見える。さて、では何を心として拳の輝きを感受するのか？」阿難は言う、「如来はいま心のありかを尋ねていらっしゃる。しかして、私はいま心でもって推測し考えている。すなわちこの考えるものが心です。」仏は言う、「これ、阿難よ、それはお前の心ではない。」阿難はびっくりして座を立ち、合掌して言った、「これがわたしの心ではないとすると、なんと云えばよいのでしょうか？」仏は阿難に言った、「これは感覺対象（前塵）による虚妄の相想であり、お前の真性を惑わすものである。お前は無始の過去から今に至るまで賊を認めて子と爲し、お前の『元常』を失っている。そのために輪廻を繰り返しているのだ。】

ここでは、対象のある認識作用は決して「心」ではなく、「賊」であることを述べている。またその後にいわく、

我非救汝執爲非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性，即真汝心。若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事。塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛

兔角，則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍⁽⁴⁴⁾。

〔私（仏）はお前（阿難）に心ではないということに執着させようとしているのではない。ただ、おまえも心で細かく考えてみよ、もし感覚対象を離れても分別に自性があれば、その分別はお前の心である。もし感覚対象を離れてしまうと、分別には自性が無いとすれば、その分別は感覚対象によって起こる影のようなものである。感覚対象は常住ではない、だから感覚対象が変化生滅したときは、この心も亀の毛や兎の角のように実態のないものということになろう。とすればお前の法身は断滅することになる、
 いったい何者が無生法忍を修し悟るといふのだ？〕

『楞嚴経』は如来蔵思想を述べる経典であるが、これらの文章においては、如来蔵と妄想の区別に関して特に注意を払っている。以上の経文によって、我々はより正確に玄沙の思想を捉えることができるだろう。玄沙の考えによれば、見聞覚知は認識対象があってはじめて存在できるものである。しかし認識対象は無常な存在であり、したがって見聞覚知もまた無常となる。無常なる存在はけっして「法身」ではなく、また世界の本質でもない。認識対象を離れたあとも、変わらず存在することのできるものこそ、仏性＝真如＝如来蔵に他ならないのである。引文1にいわく、「我は汝に向いて道う、昭昭靈靈は只だ前塵の色声香等の法に因りて分別有りて、便ち此れは是れ昭昭靈靈と道う。若し前塵無くんば、汝の此の昭昭靈靈は亀毛兎角に同じきなり。」我々は今、この一句の内容を正確に理解することができる。玄沙は「昭昭靈靈」は認識対象に頼ってはじめて存在することができる「見聞覚知」に他ならないと考えているのである。このような存在は「恒常不変異」ではない。そして、「前塵」を離れてなお変化せざるものこそ、彼の言う「秘密金剛体」に他ならないのである。

以上の分析により、心性の二重構造に関して、禅宗内部に二つの異なった見方が存在することがわかった。馬祖は、仏性は認識不可能であり、現象界に落ちた作用と見聞覚知のみが認識可能であるのだから、作用と見聞覚知こそが仏

性に他ならないと考えた。一方、玄沙は、馬祖の言うところの「心」は認識対象のある状況下で、仏性から派生してきた虚妄なる存在であると考え、これを「昭昭靈靈」と呼んで厳しい批判を与えた。

しかしこれが馬祖思想のすべてであると単純に考えてはいけない。我々は馬祖思想における空観の作用にも注意するべきである。『伝灯録』卷二十八にいわく、

江西大寂道一禪師示衆云：“道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心造作趣向皆是污染。……心生滅義，心眞如義。心眞如者，譬如明鏡照像，鏡喻於心，像喻諸法，若心取法，即涉外因縁，即是生滅義；不取諸法，即是眞如義。……⁽⁴⁵⁾”

[江西の大寂道一禪師は衆に示して言った、「道は修めなくともよい、ただ汚してはいけない。汚すとは何か？もし生死の心があって、作爲や意識活動があれば、これはみな汚すということである。……心生滅の義、心眞如の義。心眞如とは、たとえば明鏡が像を映すようなものである。鏡は心をたとえ、像は諸法をたとえる。もし心が法に執着すれば、これは外縁に関わるということであり、生滅の義である。諸法に執着しなければ、眞如の義である。』]

原文に使われる「取」とは、執着の意である。慧遠『大乘義章』卷五本にいわく、「境界を取執す、説きて以って取と爲す。」⁽⁴⁶⁾ 吉藏『勝鬘宝窟』卷中之末にいわく、「取なる者は、是れ其の愛の別称なり。愛心は取著す、故に名づけて取と爲す。」⁽⁴⁷⁾ ここで馬祖は、心が対象に対して執着を起こせば、それは生滅の義であり、心が対象に執着しないとき、はじめて眞如の義になるといっている。見聞覚知を本性とする馬祖の思想は、かような空観の上に成立しているのである⁽⁴⁸⁾。

このように、馬祖の思想には複雑な要素が含まれているのであるが、しかし当時の禅僧たちは非常に単純に馬祖の思想を理解してしまった。我々が禅の歴

史を研究する際、無名の一般僧侶の働きを見落としてはいけない。彼らは禪宗史におけるひとつの独立要素と見なされるべきである。多くの場合において、禪師の対話の相手は、決してもう一人の高明なる禪師ではなく、これら一般僧侶である。禪師たちが批判する対象も、これら不特定多数の僧侶が作り出した風潮である場合が多い。実際のところ、馬祖の「作用即性」説に対する単純化された理解が、一時期、非常に流行している。『景德伝灯録』巻十二『陳尊宿』にいわく、

師問新到僧：“什麼處來？”僧瞪目視之。師云：“驢前馬後漢。”僧云：“請師鑒。”師云：“驢前馬後漢道將一句來。”僧無對⁽⁴⁹⁾。

[師が新しく来た僧に質問した、「どこから来た？」僧は目を見開いて睨みつけた。師が言う、「驢前馬後のやつめ。」僧は言う、「師よ、よく見てとってください。」師は言う、「驢前馬後の男よ、一句言ってみろ。」僧は答えられなかった。]

卷六『撫州石鞏慧藏禪師』にいわく、

僧到禮拜。師云：“還將那個來否？”僧云：“將得來。”師云：“在什麼處？”僧彈指三聲⁽⁵⁰⁾。

[僧がやってきて礼拝した。師は言う、「あれを持ってきたかな？」僧は言う、「持ってまいりました。」師は言う、「どこにある？」僧は三回指をはじいた。]

一つ目の資料における「瞪目」（目を見開いてにらみつけること）、二つ目の資料における「彈指」（指をはじくこと）はどちらも宗密が言う「作用即性」説の特徴と符合する。一つ目の資料では「什麼の処より来るや？」と問う。表面的には僧にこれまでいたところを尋ねているようであるが、後ろの回答から見ると、僧はこれを自らの存在の来源、つまり本性に対する質問と見たようである。これは禪問答においてしばしば見られることである。「驢前馬後」は「作用即性」を批判する際の常用語で、この「作用」が「心」の前後をうろつくも

のであって、「心」そのものではないことを言う⁽⁵¹⁾。二つ目の資料の「那個」(あれ)とは「言葉では表すことのできないあの真理」を意味する。ここにあらわれる僧は、これらの質問に対してみな典型的な「作用即性」的行為で回答しており、当時の「作用即性」説の流行を示している。また、『伝灯録』巻十四『潮州大顛和尚』にいわく、

師上堂示衆曰：“夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。多見時輩只認揚眉動目、一語一默，驀頭印可以爲心要，此實未了。吾今爲汝諸人分明說出，各須聽受。但除卻一切妄運想念見量，即汝真心。此心與塵境，及守認靜默時全無交涉。即心是佛，不待修治。何以故？應機隨照，冷冷自用，窮其用處，了不可得，喚作妙用，乃是本心。大須護持，不可容易⁽⁵²⁾。”

〔師は上堂し、衆に示して言われた、「道を学ぶものは自分の本心を知らなければいけない。心を示して、はじめて道を見ることができるのである。最近のやからが、ただ眉を上げたり目を動かしたり、しゃべったり黙ったりするのを、そのまま認めて心要としているのをよく見かけるが、こいつらはまったく分かっていない。いまお前たちにはっきり言って聞かせるから、よく聞かがいい。一切の虚妄な想念・認識を除いたほかのものが、お前の真の心だ。この心と感覚対象は、心が静まりかえってみれば、まったく関係が無い。心がそのまま仏なのであって、ことさらにそれを修治する必要は無い。なぜか？臨機応変に作用し、静かに働いており、その働きを突き詰めてみるとまったくつかみどころが無い。これを妙用と呼ぶ、これがすなわち本心なのである。これをしっかり守って、いい加減にはしてはいけないぞ。〕

ここで大顛和尚は「時輩」の風潮を批判しているが、「揚眉動目」等の字句からわかるとおり、批判の対象はやはり「作用即性」説である。このうち注意を引くのは、彼の論理が玄沙のそれと非常に近いことである。「但だ一切の妄運想念見量を除却せば、即ち汝の真心なり。此の心と塵境、守認靜默の時に及び

ては、全く無交渉なり」などというのは、玄沙の言葉と見まがうばかりである。

筆者が思うに、馬祖の思想は広い解釈の可能性を持っていた。しかし、当時の叢林で流行した「作用即性」説に対する理解は、非常に単純に「作用」と「心」を等置してしまった。おそらくこのような状況が、玄沙の「昭昭靈靈」に対する批判の主要な動機と背景を形成したのであろう。

四 朱熹の禪宗批判と「作用即性」説

以下に我々は朱熹の禪宗に対する批判を見ていこう。彼は禪宗を批判する際、しばしば「作用即性」説をその対象としているが、このような外部の視点は「作用即性」説の理解にとって大きな助けとなる。実は、彼は若い時分に禪に参じている。『朱子語類』卷一〇四にいわく、

某年十五六時、亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧、與之語。其僧只相應和了說、也不說是不是、卻與劉說某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某、某遂疑此僧更有要妙處在、遂去扣問他、見他說得也煞好。及去赴試時、便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密、由人粗說、試官爲某說動了、遂得舉⁽⁵³⁾。

[十五、六歳の時分、私も禪に心をとめていた。ある日、劉病翁（子輦）のもとである僧侶と出会い語り合った。その僧はただ受け答えするだけで、好いとも悪いとも言わなかったが、劉氏には私も昭昭靈靈の禪を知っていると云ったらしい。劉氏が後で教えてくれたのである。そこで私はこの僧にはもっと奥深いものがあるだろうと思い、彼を訪ね質問した。彼の説はなかなかのものであった。科挙に参加するにおよんでは、彼の考えを使ってめちやくちやに答案を書いた。このころの文章はいまのように緻密なものではなく、人の説を借りていい加減に言ったままでだが、試験官は私に説き伏せられ、私は試験に合格したのである。]

ここで「昭昭靈靈」という言葉は否定的なニュアンスで使われていると考えられる。宋代における「昭昭靈靈」の用法に関しては、圓悟克勤の著作の中に多数の用例を見出すことができる。彼は臨濟宗に属するが、「昭昭靈靈」の用い方は玄沙に近く、やはり否定的なニュアンスがある。『圓悟語録』卷十三にいわく、

初到大滬，參真如和尚。終日面壁默坐，將古人公案翻覆看。及一年許，忽有個省處，然只是認得箇昭昭靈靈，驢前馬後，只向四大身中作個動用，若被人拶著，一似無見處⁽⁵⁴⁾。

[初め、大滬山に行き、真如和尚に参じた。一日中、壁に向かって座禅したり、古人の公案を見たりしていた。一年ばかりして、突然、思うところがあった。しかしそれは昭昭靈靈、驢前馬後を見て取っただけで、肉体の中で活動するばかりであった。もし他の人にちょっと試されれば、何の見解も無いのとまったく同じであった。]

これは圓悟若かりし時の経験を述べる一段である。「驢前馬後」に関してはすでに上に解釈した。「四大身中お向いて個の動用を作す」等の字句から、圓悟が「昭昭靈靈」という言葉を使う文脈が玄沙のそれと等しいことが知れる。また圓悟『碧巖録』五十三則『本則評唱』にいわく、

若只依草附木，認個驢前馬後，有何用處。看他馬祖、百丈恁麼用，雖似昭昭靈靈，卻不住在昭昭靈靈處⁽⁵⁵⁾。

[もし何かの概念に頼ったり、驢前馬後を見て取ったところでなんの役に立とうか。馬祖、百丈を見てみる。あのようになっているのは、昭昭靈靈に似てはいるが、しかし昭昭靈靈のところおに留まっていはいないぞ。]

この一段において、圓悟には馬祖を弁護する意図があるようだが、しかし「昭昭靈靈」という言葉自体は、すでに広く知られた否定的概念となっていることが見て取れる。さらに、最近の研究によると、『朱子語類』に見える、朱子に「昭昭靈靈」の評を与えた僧は大慧宗杲の弟子道謙である可能性が高い⁽⁵⁶⁾。道謙

は若いときに圓悟に師事したこともあり、もし朱熹と接触した禅僧が道謙であるとするれば、圓悟の用例と朱熹に対する「昭昭靈靈」という評価の文脈はさらに接近することになる。とすれば、青年時代の朱熹の禅に対する理解に「作用即性」的傾向があった可能性は相当高いといえるだろう。

あるいはそのような体験からくるのであろうか、朱熹が禅宗を批判するとき、「作用即性」説はその主要な攻撃対象となっている。『答張欽夫』書にいわく、
 且如釋氏拏拳豎拂、運水般柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可與入堯舜之道者，正爲不見天理，而專認此心以爲主宰，故不免流於自私耳。前輩有言，聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也⁽⁵⁷⁾。

[たとえば、拳を挙げたり扠子を立てたり、水を運び柴を運ぶのは仏性の働きだとする仏教の説は、この心が見えていないだろうか？この心が分かっていないだろうか？いや見えているし分かっている。しかし、最終的に堯舜の道に入れないのは、天理を見ずに、もっぱらこの心が主宰だとばかり考えるからである。だからどうしても独りよがりになってしまうのである。先人が、(儒教の)聖人は天にもとづき、仏教徒は心にもとづくと言っているのは、このことを言うのであろう。]

また『朱子語類』卷一二六にいわく、

徐子融有“枯槁有性無性”之論。先生曰：“性只是理，有是物斯有是理。子融錯處是認心爲性，正與佛氏相似。只是佛氏磨擦得這心極精細，如一塊物事，剝了一重皮又剝一重皮，至剝到極盡無可剝處，所以磨弄得這心精光，它便認做性。殊不知此正聖人之所謂心。故上蔡云：‘佛氏所謂性，正聖人所謂心；佛氏所謂心，正聖人所謂意。’心只是該得這理。佛氏元不曾識得這理一節，便認知覺運動做性。如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，言有言之理，動有動之理，思有思之理，如箕子所謂‘明、聰、從、恭、睿’是也。佛氏則只認那能視、能聽、能言、能思、能動底便是性，視明也得，不明也得，聽聰也得，不聰也得，言從也得，不從也得，思睿也得，不

睿也得，它都不管橫來豎來，它都認做性。……”⁽⁵⁸⁾

〔徐子融（昭然）に「枯れ草には性が有るか無いか」という議論がある。朱先生は言われた、「性は理でしかない。物があれば、それに合う理がある。子融の間違っているところは、『心』を『性』としているところだ。これはちょうど仏教徒と同じだ。ただ、仏教徒はこの心を極めてきれいに磨き上げている。たとえば、あるものの皮を一枚ずつむいていき、これ以上むけないというところまでむいたようなものだ。だからこの心をびかびかになるまで磨いて、それを性だとしているのである。しかし、これが（儒教の）聖人が言うところの『心』であることが分かっていない。だから謝上蔡（良佐）は言う、『仏教徒の言うところの性と、聖人の言うところの心であり、仏教徒の言うところの心とは、聖人の言うところの意である』と。心はこの理を含んでいるに過ぎない。仏教徒はこの理というものがかかっていないので、知覚や運動を性としているのだ。たとえば、視・聴・言・貌、聖人であれば、視には視の理があり、聴には聴の理があり、言には言の理があり、動には動の理があり、思には思の理がある。箕子の言う『明・聡・従・恭・睿』というのがそれである。仏教徒はただその視聴し、しゃべり、思い、動くものを性として認め、視が明か否か、聴が聡か否か、言が従か否か、思が睿か否かかまわず、すべてを性として認めるのである。……〕

理学の思想体系において、性と心は異なる次元に属する概念である⁽⁵⁹⁾。朱熹はここで「作用」を「心」に帰し、「心」と「性」の区別を強調しているのである。一方、玄沙は「作用」を「妄想縁気」とし、その後ろに「前塵を離れ」た「不変異の体」を想定した。朱熹の「作用即性」説に対する批判は理学の枠組みにもとづいて為されたものであるが、しかしその論理は玄沙の批判と通じるところがある。朱熹の批判は決して的外れなものではなく、むしろ「作用即性」に対する精彩ある脚注と言っていいただろう。ところが、おかしなことに禪

宗内部の「作用即性」に反対する思想動向に関して、朱熹はまったく触れていない。そこで、彼の弟子沈侗は上の引用部分に続けて、以下のような質問を提出している。

侗問：“禪家又有以揚眉瞬目、知覺運動爲‘弄精魂’，而訶斥之者，何也？”

曰：“便只是弄精魂。只是他磨擦得來精細有光彩，不如此龕槌爾。”

〔沈侗が質問した、「禪者の中には揚眉瞬目、知覺運動を『精魂を弄ぶ』として批判するものもいますが、いかがですか？」先生は言った、「(その輩も)精魂を弄んでいるに過ぎない。ただ彼らは心をぴかぴかになるまで磨いていて、それほど荒っぽくないだけである。〕

「精魂を弄ぶ」とはやはり宋代禪林に通用した術語で、その指す内容は「昭昭靈靈」と通じる。以下がその用例である。『碧巖録』九十九則『本則評唱』にいわく、「長沙云く、『学道の人、真を識らず、只だ従前より神を認識するが爲に。無量劫来生死の本、痴人は喚びて本来人と作す。』如今の人、只だ個の昭昭靈靈を認得し、便ち瞠眼努目し、精魂を弄ぶ。什麼の交渉か有らん。』〔長沙云：‘學道之人不識真，只爲従前認識神。無量劫來生死本，癡人喚作本來人。’如今人只認得個昭昭靈靈，便瞠眼努目，弄精魂，有什麼交涉。〕⁽⁶⁰⁾「昭昭靈靈」と「弄精魂」の両者が並列して用いられていることから、その意味が相通ずることがわかるであろう。さて沈侗の質問に対する朱熹の回答はというと、「それら『作用即性』を批判する者も『精魂を弄ん』でいる、つまり『作用即性』と変わらない」というものである。さて、この朱熹の回答は単なる強弁なのだろうか、それとも深い道理があるのだろうか？この問題はとても興味深い、しかしすでに本論の検討の範囲と筆者の判断能力を超えているため、ここではひとまず論じないことにしたい。

五 結論

以上、我々は玄沙の「昭昭靈靈」批判と馬祖の「作用即性」説に対する考察を通して、禪宗内部の「心」に対する二つの異なる思想を発見した。「作用即性」説は「心」は認識できないものと考え、人の「作用」と「心」を同一視した。一方、玄沙はこのような「作用」もしくは「見聞覚知」を「生死の根本、妄想の縁気」と見なし、同時に「妄想」と前塵を離れてなお不変な「秘密金剛体」の区別を強調した。小川隆氏が「唐代禪宗の思想——石頭系の禪一」で論じられていることだが、石頭系は同時代資料の中に明確な記載がなく、後になって成立した法系であると考えられる。そして、石頭系諸禪師の思想的な共通点とともに「作用即性」説に対して否定的な態度をとっていることにある。このような法系意識に関して言えば、玄沙およびその師である雪峰とともに明確に石頭系を標榜している。『玄沙広録』巻下に収める『王大王請雪峰与玄沙入内諭仏心印録』において玄沙は言う、「大王、山僧は先の徳山、石頭よ自從り已來、此の秘密法門を伝え、……。」⁽⁶¹⁾ここから、おそらく彼らが石頭系の馬祖「作用即性」説に対する批判を継承したであろうことが予想される。しかし、我々は単純に馬祖に対する反対という角度からのみ玄沙の思想を理解してはいけない。彼の思想はかなり複雑で、『玄沙広録』においても、表面的に相矛盾する文句は枚挙に暇がない。これらの矛盾は、実は玄沙の、一方で馬祖や雪峰を継承し、もう一方で彼らを乗り越えんとする態度に由来していると考えられ、ここにいたって我々は玄沙の思想の全体的体系を研究する必要に迫られることになる⁽⁶²⁾。しかし本論の目的は玄沙の「昭昭靈靈」批判という個別の案件を通して、馬祖と玄沙の思想を分析することにあるので、玄沙の思想体系に関する考察は別稿に譲り、ひとまずここで筆を擱くこととする。

- 1 道源『景德伝灯録』、台北：真善美出版社、1973年、345-346頁。『玄沙広録』にも同様の記録がある。両者は文字にやや出入りがあるが、内容に大差はない。入矢義高監修、唐代語録研究班編『玄沙広録』、京都：禅文化研究所、1999年、巻下77頁を参照。
- 2 入矢義高訳注『臨済録』、東京：岩波書店、1989年岩波文庫版、133頁。
- 3 静、筠『祖堂集』、京都：禅文化研究所、1994年影印版、717-718頁。
- 4 入矢義高「雪峰と玄沙」、初出『禅文化』第106号、107号、1982、1983年。ただし今は『自己と超越——禅・人・ことば——』に所収の版本を用いる。東京：岩波書店、1986年、74-75頁。この外、入矢義高「玄沙の臨済批判」（初出『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』第5号、1991年。今は『空花集』所収本を用いる。京都：思文閣出版社、1992年）も参照されたい。
- 5 『統蔵経』第126冊、391頁。
- 6 沖本克己「禅思想形成史の研究」、『花園大学国際禅研究所研究報告』第5冊、1998年、426頁。
- 7 日本の学界で通行している「作用即性」という言い方であるが、管見の及ぶ限り、歴史的文献にこの言葉は出てこないようである。実際のところ、馬祖の思想には確かに「作用即性」と呼ぶべき、つまり作用と仏性を等置する傾向があり、「作用即性」という表現そのものに道理がないわけではない。しかし文献資料において実際に見られるのは朱熹が用いる「作用是性」という言葉だけのようである。たとえば、『朱子語類』巻百二十六に曰く、「作用是性：在目曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔」即告子“生之謂性”之説也。且如手執捉，若執刀胡亂殺人，亦可爲性乎！龜山舉龐居士云：“神道妙用，運水般柴”，以比“徐行後長”，亦坐此病。不知“徐行後長”乃謂之弟，“疾行先長”則爲不弟。如曰運水般柴即是妙用，則徐行疾行皆可謂之弟耶。」（黎靖德『朱子語類』、北京：中華書局、1994年。3022頁。）ここで朱熹が使う「在目曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔」という字句であるが、これは『景德伝灯録』巻三『第二十八祖菩提達磨』章における異見王と波羅提の対話（『景德伝灯録』、45頁）や『臨済録』（『大正蔵』第47巻、497頁下）に似た表現を見出すことが出来る。そのうち『景德伝灯録』における対話は非常にわかりやすい。「異見王問：“師見性否？”波羅提回答：“我見佛性。”王問：“性在何處？”波羅提答：“性在作用。”」朱熹の言う「作用是性」とはこの類の思想を指している。これと類似の思想は臨済や、朱熹の批判対象となっている龐居士にも見受けられるが、これらはすべて馬祖の思想に由来するのである。以上のような状況に鑑みれば、あるいは「作用是性」という言葉で馬祖の思想を表すほうが

適当であるかもしれない。ただし本論では慣例に従って「作用即性」という言葉を使うことにする。

- 8 小川隆『『碧巖録』雑考(四)——「馬大師野鴨子」の話再読(続)——』、『禅文化』188号、2003年、61頁。また小川隆『『碧巖録』雑考(三)——「馬大師野鴨子」の話再読一』(『禅文化』187号、2003年)も参照されたい。
- 9 上掲の論文のほか、小川氏は「唐代禅宗の思想——石頭系の禅——」(『東洋文化』83号、2003年)で、細かに馬祖「作用即性」説と石頭系禅師のそれに対する批判を考察している。
- 10 『大正蔵』第48巻、492頁上。
- 11 『大正蔵』第48巻、942頁中。以上二つの資料に関しては、入矢義高『禅の語録8 伝心法要、宛陵録』、東京：筑摩書房、1969年、142-143頁、「即如今言語者、正是汝心」の条を参照した。
- 12 石井修道「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」、『禅学研究』60号、1981年、84頁。『裴休拾遺問』は過去に『中華伝心地禅門師資承襲図』として知られていた文献である。詳しくは石井論文を参照されたい。
- 13 『続蔵経』第126冊、390頁上。『善慧大士語録』にはこの傳大士の頌の全体を収める。(『続蔵経』第120冊、24頁上-下)。入矢『玄沙広録』下(40頁-)はこの頌に関して唐代の人が傳大士に仮託した作であると考えている。
- 14 『大正蔵』第48巻、418頁下。
- 15 『大正蔵』第48巻、492頁上。
- 16 入矢義高編『馬祖の語録』、京都：禅文化研究所、1984年、22頁を参照。
- 17 無情有仏性に関しては、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』、東京：東京大学東洋文化研究所、1965年、第二部第四章第三節『非情仏性説の形成過程——澄観の教学との関連をめぐって』、第四節『中国禅思想史にあらわれた無情仏性思想』および頼永海『中国仏性論』、上海：上海人民出版社、1988年、第六章『即心即仏与無情有仏性』を参照。
- 18 『大正蔵』第45巻、40頁下。
- 19 『大正蔵』第46巻、782頁下。
- 20 「無情説法」に関しては杜継文、魏道儒『中国禅宗通史』南京：江蘇古籍出版社、1993年、209-215頁、および斎藤智寛「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」、『集刊東洋学』第81号、1999年を参照。
- 21 「聞」は『祖堂集』では「問」に作る。いまは『伝灯録』にしたがって改める。
- 22 『祖堂集』、115頁。この条は『伝灯録』巻五『西京光宅寺慧忠国師』、101頁に対

- 応箇所がある。文字にかなりの出入りがあるが、総じて『祖堂集』よりもわかりやすい。参照されたい。また解釈において斎藤「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」27-28頁を参照した。
- 23 『祖堂集』, 119-120頁。この一条は『伝灯録』二十八卷『南陽慧忠国師語』, 576頁に対応箇所あり。
- 24 『大正蔵』第12巻, 533頁上。原文は「善男子, 心非佛性。何以故。心は無常, 佛性常故。」
- 25 柳田聖山「臨濟義玄の人間観」, 初出『禅文化研究所紀要』第1号, 1969年。今は『柳田聖山集』第一巻『禅仏教の研究』所収本を用いる。京都:法蔵館, 1999年, 448-449頁。
- 26 石井「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」, 94-95頁。
- 27 楊曾文編校『神会和尚禅話録』, 中華所局, 1996年版, 119頁。解釈に小川隆『神会——敦煌文献と初期の禅宗史』, 京都:臨川書店, 2007年, 126-128頁を参照した。
- 28 『神会和尚禅話録』, 79頁。
- 29 鄧文寛, 榮新江録校『敦博本禅籍録校』, 南京:江蘇古籍出版社, 1998年, 31-32頁。
- 30 『敦博本禅籍録校』, 140-143頁。
- 31 李四龍「三法無差与自性自度——以“一行三昧”为中心的台禅两宗觀心論比較」, 『華林』第1巻, 北京:中華書局, 2001年, 107-120頁を参照。李氏は論文中で「唯心論」と「実相論」という二つの概念によって中国禅觀の二つの主要な発展傾向を概括している。いま李氏の術語を借りれば, 神会のこのような禅觀は典型的な「唯心論」的禅觀と言えるだろう。
- 32 『神会和尚禅話録』, 86-87頁。
- 33 楊曾文『神会和尚禅話録』, および石井本は「古得」に作るが, 今はP.3047写本(いわゆる胡適本)に従って「古徳」と改める。
- 34 『神会和尚禅話録』, 88頁
- 35 馬祖の法嗣, 大珠慧海もまた「無情有仏性」に反対するが, 彼の論点は神会とは異なっている。まずは彼の言葉を見てみよう。『伝灯録』巻二十八『越州大珠慧海和尚語』にいわく, 「講華嚴志座主問: “禪師何故不許青青翠竹盡是法身, 鬱鬱黃華無非般若?” 師曰: “法身無象, 應翠竹以成形; 般若無知, 對黃華而顯相, 非彼黃華翠竹而有法身。故經云: ‘佛真法身猶若虛空, 應物現形, 如水中月。’ 黃華若是般若, 般若即同無情; 翠竹若是法身, 翠竹還能應用。座主會麼?” 曰“不了此意。” 師曰: “若見性人, 道是亦得, 道不是亦得, 隨用而説, 不滯是非。若不見性人, 説翠竹著翠竹, 説黃華著黃華, 説法身滯法身, 説般若不識般若, 所以皆成爭論。” (584頁)

大珠が言うには、法身は現象に依頼して姿を現すが、しかし現象は決して法身そのものではない。つまり法身は現象を包含しているが、現象がそのまま法身だというわけではないと言うのである。この議論において、大珠はまず法身と現象の間の関係性を認めている。その上で彼は、人々が「現象が法身だ」という話を聞いた後、現象に対して執着を生じ、現象がそのまま法身だと考えてしまうことを心配しているのである。このような考えは神会とはまったく違うものである。大珠は「三界唯心」と現象界の真实性を認めているのである。大珠は馬祖の思想を受け入れた後で「無情有仏性」を批判しているのであり、「ポスト馬祖」の時代に生きていくべきである。

- 36 小川隆『荷沢神会の人と思想』、『禅学研究』第69号、1990年、49頁を参照。このほかにも、荒木見悟『佛教と儒教』（京都：平樂寺書店、1963年。今は新版を用いる。東京：研文出版、1993年新版）、133頁、方立天『中国仏教哲学要義』（北京：中国人民大学出版社、2002年）、432頁等も同様の問題を提起している。
- 37 『神会和尚禪話録』、72-73頁。
- 38 『神会和尚禪話録』、75頁。
- 39 『統藏経』第126冊、374頁上。
- 40 『統藏経』第126冊、355頁下。
- 41 贊寧撰、范祥雍点校『宋高僧伝』、北京：中華書局、1987年版、288頁。
- 42 『景德伝灯録』、343頁。
- 43 『大正蔵』第19巻、108頁下。
- 44 『大正蔵』第19巻、109頁上。
- 45 『景德伝灯録』、581頁。
- 46 『大正蔵』第44巻、561頁下。
- 47 『大正蔵』第37巻、53頁中。
- 48 かような思想は、慧忠が張漬との問答で述べた思想と通じるところがある。またこのほか、馬祖系の思想の多様性に関して小川氏は「唐代禅宗の思想——石頭系の禅——」124-125頁で「ただし、ここに述べたのはあくまでも馬祖禅の基調であって、実際には馬祖自身が「即心是仏」を「非心非仏」に反転したのをはじめ、この基調を各人が自分の流儀で改変したり超克したりしていったのが馬祖禅の歴史であったとさえ言ってよい」と述べている。
- 49 『景德伝灯録』、215頁。
- 50 『景德伝灯録』、111頁。
- 51 小川『『碧巖録』雑考（三）——「馬大師野鴨子」の話再読』を参照。

- 52 『景德伝灯録』, 268頁。
- 53 『朱子語類』, 2620頁。
- 54 『大正蔵』第47卷, 775頁上。
- 55 『大正蔵』第48卷, 188頁上
- 56 柳田聖山「無字の周辺」, 『禅文化研究所紀要』第7号, 1975年。郭齊「朱熹従道謙学禅補証」, 『人文雑誌』1998年第2期。土田健次郎「朱子学と禅」, 『思想』2004年第4号を参照
- 57 『朱熹集』, 成都:四川教育出版社, 1996年, 1288頁。
- 58 『朱子語類』, 3019-3020頁。
- 59 錢穆『朱子新学案』, 台北:三民書局, 1971年, 第1冊44頁以下および第2冊1頁以下を参照。
- 60 『大正蔵』第48卷, 222頁下。
- 61 『続蔵経』第126冊, 398頁下。
- 62 玄沙の思想体系を代表すると見られる「三句の綱宗」に関して、筆者は「玄沙師備三句綱宗与薦福承古三玄の比較——禅宗思想在唐宋之際的变化的一个例子」(『普門学報』第33期, 2006年)において考察を試みた、参照されたい。