

『祖堂集』牛頭法融章疏證

——『祖堂集』研究會報告之一——

丘山 新
衣川 賢次
小川 隆

凡例

- 一、ここに掲載するのは、『祖堂集』卷三・牛頭法融章の原文・訓讀・注釋（以上「校注篇」）および附録の小論一篇である。
- 一、原文の底本には禪文化研究所の影印本（基本典籍叢刊一九九四年）を用いる。『祖堂集』が唐末五代の用字法をよく保存していることに鑑み、原文の部分に限っては、文字を機械的に通行繁體字に統一することをしない。例えば「祖」「礼」「个」「与」「為」等々を底本のままとした如くである。文字を校改した場合は、もとの文字の下に「」で校改後の文字を補記する。
- 一、訓讀については、もっぱら文意の明瞭を旨とし、傳統的な訓讀法の格式には必ずしも従っていない。
- 一、注釋に『祖堂集』を引用する場合には、（ ）内上段に中文出版社・禪學叢書本の頁數と段の上下、下段に禪文化研究所・基本典籍叢刊本の頁數を示した。新文豐出版公司および上海古籍出版社の各影印本の頁數は、中文出版社のものと共通する。また『景德傳燈錄』の引用は、禪文化研究所・基本典籍叢刊本（影末東禪寺版）に依る。

『祖堂集』牛頭法融章疏證

一、他の文献の引用に當つては、大正大藏經と卍續藏經はそれぞれ「大正」「續藏」と略し、通行の方式に従つて卷數・頁數・段數を略記した。また先行の點校本や譯注本を利用した場合には、初出の箇處に依用した書名その他を明記した。ただし、引用の書き下し文は、必ずしもそれらの書物に載せられたものに従っていない。

一、校注篇の後に「牛頭法融傳の展開と『祖堂集』」一篇を附載した。論は校注篇を前提としているが、校注篇はそれ自身で完結したものになっている。

校 注 篇

(一) 四祖と五祖の對話 —— 牛頭宗傍出の預言 ——

《祖堂集》卷第三

牛頭和尚嗣四祖。師諱法融，潤州延陵人也。姓文。

四祖在雙峯山告衆曰：「吾未至此山時，於武德七年秋，於廬山頂上東北而望，見此蘄州雙峯山頂，上有紫雲如蓋，下有白氣橫分六道。」四祖問五祖曰：「汝識此瑞不？」五祖曰：「莫是師脚下橫出一枝佛法不？」四祖曰：「汝會我意，汝善住矣。吾過江東。」便去。

*

(1) 牛頭和尚は四祖に嗣ぐ。師、諱は法融、潤州延陵の人なり。姓は文。

四祖、雙峯山に在りて衆に告げて曰く、「吾れ未だ此の山に至らざる時、武徳七年(六二四)の秋に於て、廬山頂上より東北のかたに望むに、此の蘄州雙峯山頂、上には紫雲の蓋の如き有り、下には白氣の横に六道に分るる有るを見る。四祖、五祖に問うて曰く、「汝、此の瑞を識るや」。五祖曰く、「師の脚下より横に一枝の佛法出するに莫是るや」。四祖、「汝、我が意を會せり。汝、善く住せよ。吾れ江東に過らん」と曰いて、便ち去けり。

*

(1) 牛頭法融『續高僧傳』卷二十六、『弘贊法華傳』卷三、『景德傳燈錄』卷四等に立傳。劉禹錫に「牛頭山第一祖融大師新塔記」あり(瞿蛻園『劉禹錫集箋證』卷四・上海古籍出版社・中國古典文學叢書一九八九年・頁一一三)。

(2) 四祖『禪宗の第四祖、道信禪師。『祖堂集』では卷二に立傳。

(一) 菩提達摩 (二) 惠可 (三) 僧璨 (四) 道信 (五) 弘忍

牛頭法融

(3) 潤州延陵『今、江蘇省鎮江市。』元和郡縣圖志』卷二十五に見ゆ(賀次君點校・中華書局・中國古代地理總志叢刊一九八三年・頁五九三)。

(4) 姓は文『法融の俗姓を文とするのは本書のみ。他の諸傳では韋氏。

(5) 雙峯山『四祖道信の住地。蘄州黃梅縣に在り。今、湖北省黃梅縣。』楞伽師資記』『傳法寶紀』『歷代法寶記』等の各道信章に見ゆ。また『元豐九域志』卷五・蘄州黃梅縣の條に「州東一百二十里。四鄉。獨木一鎮。有雙峯山、

黃梅山、大江」とあり（王文楚、魏嵩山點校・中華書局・中國古代地理總志叢刊一九八四年・頁二〇二）、『新定九域志』卷五・蘄州の條には「雙峯寺、有四祖眞身塔」とある（同附錄頁六一四）。

(6) 武徳七年『傳法寶記』道信章、「武徳七年、蘄州雙峯山に至り、周あまねく林壑を覽みて、遂たぐて終焉の地と爲す。居ること三十年、大法を宣明す」（柳田聖山『初期の禪史I』筑摩書房・禪の語録二・一九七一年・頁三八〇）。

(7) 紫雲の蓋の如き有り『歴代法寶記』道信章、「信大師、遂はかに蘄州黃梅の破頭山を見るに、紫雲の蓋有り。信大師、遂たぐて此の山に居し、後に改めて雙峯山と爲せり」（柳田『初期の禪史II』禪の語録三・一九七六年・頁八十一）。

(8) 白氣の横に六道に分るる有り『祖堂集』卷二・菩提達摩章に後の禪宗の展開を預言する「讖」あり、その中に「脚下六枝分」と見え、「脚下とは門下なり也。四祖の下に横に一宗出いず。六枝とは牛頭融禪師等の六祖なり」と注される（頁三十四上／頁六十六）。よって、六道の白氣の横出とは、四祖下より牛頭宗六代の系譜が傍出することの預徴に外ならない。『宋高僧傳』卷八・弘忍傳にいわく、「又た信禪師、嘗て九江より遙かに雙峯を望むに、紫雲の蓋おほうが如く、下に白氣有りて、横に六枝に開けるを見る。信、忍に謂いて曰く、汝、之を知るや乎。」曰く、「師の法、旁に一枝出で、相あい踵つぐこと六世ならん」。信、甚だ之を然りとす。法融の金陵牛頭山を化するに及び、厥その孫謀を貽し、慧忠に至るまで凡すべて六人、牛頭六祖と號す。此れ則ち四祖の法の又た分枝せるなり矣」（范祥雍點校・中華書局・中國佛教典籍選刊一九八七年・頁一七二）。なお牛頭宗六代の系譜については、(+)段を看よ。

(9) 莫あらざ是ぜるや『莫（是）』不？『莫（是）』摩？』は「〜ではあるまいか」。太田辰夫「祖堂集語法概説」（『中國語史通考』白帝社一九八八年・頁一九五）参照。

(10) 善く住せよ』ここにしっかり住持せよ、の意か。用例未檢。或いは「さらば」の意の口語「好住」と同義かも

知れぬ。「好住」については、張相『詩詞曲語辭滙釋』卷六（中華書局一九五三年・頁七八四）参照。

(三) 四祖の牛頭山到着 —— 眞の「道人」とは ——

至牛頭山幽棲寺、見數百僧並無道氣、乃顧問僧曰：「寺中有多少住持？ 其中有道人不？」僧曰：「禪和大相輕！ 夫出家者、阿那个不是道人？」四祖曰：「何者是道人？」僧無對、乃云：「山上有嬾融、身著一布裘、見僧不解合口掌。此是異人也。禪師自往看。」

*

(1) 牛頭山幽棲寺に至り、數百僧の並て道氣無きを見て、乃ち顧て僧に問うて曰く、「寺中に多少の住持する有りや。其の中に道人有りや。」僧曰く、「禪和、大だ相い輕んず。夫れ出家者、阿那箇か道人に不足る」。四祖曰く、「何者か是れ道人」。僧、對うる無し。乃ち云く、「山の上に嬾融なるもの有り、身に一の布裘を著け、僧を見るも合口掌する解わず。此れは是れ異人なり。禪師、自ら往きて看よ」。

*

(1) 牛頭山幽棲寺 〓 『續高僧傳』法融章、「貞觀十七年（六四三）、牛頭山幽棲寺の北巖下に別に茅茨禪室を立て、日夕に思想して、寸陰を缺く無し」（大正五十一・六〇三下）。牛頭山は潤州上元縣に在り。『元和郡縣圖志』卷二十五

に「牛頭山、縣の南四十里に在り。山に二峯あり、東西相い對し、名づけて「雙闕」と爲す。晉氏の初めて江を過りしとき、闕無し。王導、山の兩峯に鑿たるるを指し、此に即きて、天闕山と名づく」(頁五九四)『建康實錄』張忱石點校中華書局一九八六年・頁一九一參照)。幽棲寺は南朝宋の大明三年(四五九)創建。清・劉世珩『南朝寺考』(新文豐出版影印本一九八七年・頁五十三)、明・莫寅亮『金陵梵刹志』卷四十四(同頁三四三)に見ゆ。

(2) 道氣 劉禹錫「新塔記」に、「貞觀中、雙峯(四祖)江を過り、牛頭を望み頓錫して曰く、此の山に道氣有り、宜しく之を得る者有るべし」。乃ち來り、果して大師(法融)と相い遇う」(『箋證』頁一一四)。蓋し道氣とは道を得た者が自らに發する「氣」のことであろう。陳・徐陵「天台山館徐則法師碑」に「法師、蕭然たる道氣、卓なるかな仙才」(『藝文類聚』卷七十八靈異部・仙道)、杜甫「過南鄰朱山人水亭」詩に「君を看るに道氣多し、此れ從り數ば追隨す」(『杜詩詳註』卷九)と見える。

(3) 住持 此は佛法を堅く守り持つこと。寺院の住職の意とは異なる。王梵志詩「寺内數箇尼(〇二二〇)」、「一一佛教に依り、五事惣て合に知るべし。看る莫れ他ら破戒すと、身自ら牢として住持せるに」。耿湣「詣順公問道」詩、「此の身、是れ妄なりと知りて、遠遠と文公を詣う。何の法をば住持して後、能く生死の中より逃れんや」(『全唐詩』卷二六八)。詳しくは項楚『王梵志詩校注』頁一一二注(六)を參照(上海古籍出版社一九九一年)。

(4) 道人 此は出家者、僧侶のこと。項楚『王梵志詩校注』頁一〇五注(一)。しかし、ここでは、眞に道を得た者の意で用いられている。『祖堂集』卷十四・百丈懷海章、「一切の境に對して、心に靜亂無く、攝せず散ぜず、一切の聲色を透りて、滯礙有ること無きをば、名づけて道人と爲す」(頁二七四上/頁五四二)。四祖の言は「この寺に佛法を持つている者がどれだけいるか。そのうちに道を得た者はあるか」という發問。

(5) 禪和ぜんわ || 禪宗の僧侶に對する呼稱。「禪和子ぜんわなす」とも。例えば『碧巖錄』第十一則本則評唱に「是この時、石頭・馬祖下の禪和子、浩浩さか地に禪を説き道を説く」「衆中に生命を惜しまざる底の禪和有あつて、便ち解よく恁麼かくのごとく衆より出でて佗かれに問うて道いく……」(入矢・溝口等・岩波文庫一九九二年・上册頁一七四・五)。すぐ後にこの僧の言葉として見える「禪師」に比して、ややぞんざいな語感があるかも知れぬ。

(6) 阿那箇あなこ || 「どれ」。「那箇なこ」(上聲)と同じ(太田「語法概説」頁一五六)。ここで寺僧は「出家者たるもの、誰ひとりとして道人でないものは無い」と反駁する。「道人」を僧侶・出家者一般という、通常の意に解しているのである。

(7) 何者か是れ道人 || 「しからば道人とは何ぞや」。「何者はく？」はコトの本質的定義を求める發問。「誰がく」の意ではない。後段(六)に「融問う、既に具足せば何者か是れ心、何者か是れ佛」とあり、ほかにも「何者か是れ大乘人の見解」(頁四十七下/頁九十三)、「何者か是れ佛性」(頁七十九上/頁一五四)といった例が『祖堂集』に見える。ただし『景德傳燈錄』はこの一句を「阿那箇是道人」に作っており、これだと、誰が道人であるのか、道人と言える者など誰一人おらぬではないか、という反語になる(頁四十四下)。

(8) 僧、對うる無し || 「無對」は、禪籍ではおおむね返答に窮して黙りこむこと。答えないのでなく、答えられない、という場合がほとんどである。言葉での回答を拒否し、敢て沈黙を以て應ずるといふ場合は「良久す」と記されることが多い。なお『祖堂集』では「無對」の二字を細字雙行に刻する。

(9) 懶融 || 懶は懶に同じ。ものぐさ、ぐうたらの意。ただし、禪的には、作爲・造作を絶してただ道のままにある、という高次の意を含む場合がある。例えば寒山詩に「一生作なすに慵懶もあし、重きを憎にくんで祇ただ輕かきを便たとす………但た

自心の無事ならば、何れの處か惺惺たらざらん」とあるのを参照（入矢義高『寒山』岩波書店・中國詩人選集五・一九五八年頁一六六）。南嶽懶瓚和尚や騰騰和尚の「樂道歌」にも同様の思想が唱われている。『祖堂集』卷三・『景德傳燈錄』卷三十。

(10) 布袋ニ寒山詩に「時の人、寒山を見て、各謂う是れ風顛なりと。貌は人の目を起さず、身は唯だ布袋を纏うのみ」（入矢『寒山』頁七十二）、また「蔬食もて微軀を養い、布袋もて幻質を遮う。任你千聖の現わるとも、我れには天真の佛有り」と見える（同頁一三〇）。隱逸・風狂の人が身にまとう、粗末で粗野な身なりと想像される。

(11) 僧を見るも合掌する解あかわすニ宗密『圓覺經大疏鈔』卷三下に保唐寺無住の宗風を次のように記す。「故に住持たもつ所は、衣食を議せず、人の供送するに任す。送らるれば即ち暖衣飽食し、送られずんば即ち飢ゆるに任せ寒ゆるに任す。亦た化を求めず、亦た飯を乞わず。人有りて院に入るも、貴賤を論せず、都て逢迎せず、亦た起動せず」（續藏十四一二七八左下）。このように禮法に従わぬことも、前注（9）に示したのと同様の思想の表現であろう。「解」は「現代語の會」に相當し、學習・練習の結果として、できることをいう」（太田「語法概説」頁一六九）。僧に出逢うても、合掌することも知らぬ。

（三）四祖と法融の相見 —— 「開示悟入」と三昧の否定 ——

四祖乃往庵前，過來過去，謂曰：「善男子，莫入甚深三昧。」融乃開眼。四祖曰：「汝學為有求，為無求耶？」融曰：「我依《法華經》開示悟入，某甲為修道。」四祖曰：「開者開何人？悟者悟何物？」融無對。

*

四祖乃ち庵前に往き、過ぎ來り過ぎ去つて、謂いて曰く、「善男子よ、甚深三昧に入る莫れ」。(1) 融乃く眼を開く。四祖曰く、「汝の學ぶは爲た求むる有りや、爲た求むる無きや」。(3) 融曰く、「我れ『法華經』に依りて、開示悟入」(4) せんとす。某甲、爲に道を修む」。(5) 四祖曰く、「開」とは何人に開くや、「悟」とは何物を悟るや」。融、對うる無し。

*

(1) 過ぎ來り過ぎ去つて 〓 「く來く去」は動作の繼續反復を表す(太田「語法概説」頁一七九)。四祖が眼前を一しきり往き來しているにもかかわらず、法融がそれに氣づかず、或いはそれを無視して、禪定に没頭しつづけていたことが、この四字で表現されているよう。『景德傳燈錄』は「師(法融)、端坐して自若、曾て顧る所無し」に作る(頁四十四下)。

(2) 善男子よ、甚深三昧に入る莫れ 〓 『涅槃經』高貴德王菩薩品の語(大正十二—北本四九〇下/南本七三三下)。荷澤神會『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』にいわく、「住心看淨、起心外照、攝心内證」は解脫心に非ず、亦た是れ法縛心にして、用に中らず。『涅槃經』に云く、「佛、瑠璃光菩薩に告げたまわく、善男子よ、汝、甚深(空定)に入る莫れ。何を以ての故に。大衆をして鈍ならしめんが故に」。若し定に入らば、一切諸般若波羅蜜は知られざるが故に」(胡適『神會和尚遺集』胡適紀念館一九六八年・頁三三九)。

(3) 爲た求むる有りや爲た求むる無きや 〓 「爲A爲B?」は、AかそれともBか、という選擇疑問(太田「語法概

説」頁二〇四。

(4) 開示悟入 Ⅱ 『法華經』方便品、「諸佛世尊は唯だ一大事因縁を以ての故に世に出現す。……諸佛世尊は衆生をして佛知見を開かきめ清淨を得せしめんと欲するが故に世に出現す。衆生に佛の知見を示さんと欲するが故に世に出現す。衆生をして佛知見を悟らしめんと欲するが故に世に出現す。衆生をして佛知見の道に入らしめんと欲するが故に世に出現す」(大正九一七上)。この一段に基づく「開示悟入」の一句は、最初期の禪宗、いわゆる「北宗」禪において、五段階の禪法實踐の理論的根據の一として重視されていた。『大乘五方便』、「問」 「開示悟入」の義は云何ん。〔答〕 學人、耳根に聆^き聆^く。聽に囑して音を聞く有れば、領悟分明にして證入修行し、無爲の道を取る。不動は是れ「開」なり。聞は是れ「示」なり。領解は是れ「悟」なり。無間の修行は是れ「入」なり。「開示」は佛知識に屬す。「悟入」は修行人に屬す。善知識に因りて聞くを得て無爲の理に「悟入」するなり」(『鈴木大拙全集』卷三・禪思想史研究第三・岩波書店一九六八年・頁二一八/併せて頁一八四―五を参照)。また澄觀『演義鈔』卷三十四に次のような要約も見える。「北宗云く、智の用は是れ知、慧の用は是れ見。心不起を見るをば智と名づけ、智の能く五根不動を知るをば慧と名づけ、慧の能く見るは是れ佛知見なり。心不動は是れ「開」。「開」とは方便門を開くなり。色不動は是れ「示」。「示」とは眞實相を示すなり。「悟」れば妄念^{しやう}生ぜず、「入」れば即ち萬境^{ばん}常に寂たり」(大正三十六―二六二下)。さらに宗密『圓覺經大疏鈔』卷三下(續藏十四―二七七左下)にも、これをふまえたより詳しい記述があるが、いずれにしても難解で、具體的な實踐内容を明らかにしえない。ただ『祖堂集』の本章が、法融の禪定沈潛を『法華經』の「開示悟入」に依るものとしているのは、時代錯誤ではあるもの、おそらく右のような「北宗」禪の所説を背景としたものと推測されよう。なお、『景德傳燈錄』では以下の問答を次のよ

うに作る。「祖（四祖）問うて曰く、此に在りて什麼をか作す。師（法融）曰く、觀心。祖曰く、觀ずるは是れ何人ぞ。心とは是れ何物ぞ。師、無對」（頁四十四下）。

(5) 「開」とは何人に開くや、「悟」とは何物を悟るや。『法華經』に據るならば、佛は「衆生に」「佛知見を」開示し悟入せしめる、ということになるであろうが、それだけのことならば法融が「無對」となるには及ばず、こは法融の禪定への耽溺を誡める反詰でなければなるまい。敦煌本『六祖壇經』にいわく「……吾れ汝が與に説かん。經に云く、諸佛世尊は、唯だ一大事因縁を以ての故に、世に出現す」（已上十六字ハ是レ正法）。法をば如何にか解さん。此の法、如何にか修せん。汝、吾が説くを聽け。人心思わずんば、本源は空寂にして、邪見を離却す、即ち一大事因縁なり。内外迷わずんば、即ち兩邊を離る。外に迷わば相に着し、内に迷わば空に着す。相に於て相を離れ、空に於て空を離れなば、即ち是れ不迷なり。若し此の法を悟らば、一念に心開け、世に出現せん。心、何物をか開く。佛知見を開く。佛は猶お「覺」のごとし也。分ちて四門と爲す。「覺」知見を開き、「覺」知見を示し、「覺」知見を悟り、「覺」知見に入るなり。開示悟入、一處從り入らば、即ち「覺」知見、自らの本性を見て、即ち出世するを得ん」（鄧文竟・樂新江『敦博本禪籍錄校』江蘇古籍出版社・敦煌文獻分類錄校叢刊一九九八年・頁三七〇）。これによるならば、佛知見の開示悟入というも、畢竟、自己の本性を自ら覺するということに外ならない。とすると、四祖の言は、その自己の本性のほかには外在的な所與の眞理としての佛知見も、またその授受の主體となる佛および衆生もいづれも實在しない、という意の反問に解することができ、後段(5)に説かれる「法要」とも相應することになる。なお、開示悟入に對する『壇經』の解釋は、前注(4)に見た「北宗」系の所説の唯心的傾向を、さらに一歩推し進めたものと見受けられる。

〔四〕庵前の問答 —— 虎を怕れることについて ——

四祖曰：「西天二十八祖傳佛心印，達摩大師至此土，相承有四祖，汝還知不？」融警聞此語，乃曰：「融每常望雙峯山頂礼，恨未得親往面謁。」四祖曰：「欲識四祖，即吾身是。」融便起，接足礼曰：「師因何降此？」祖曰：「特來相訪。」又曰：「別更有住處不？」融以手指於庵後曰：「更有庵在。」遂引四祖到庵所。師遂見虎狼遶庵，麀鹿縱橫四畔。師乃兩手作怕勢云：「覷。」融曰：「師猶有這个在。」師曰：「適來見什麼？」融於言下雖承玄旨，而無有對。

*

四祖曰く、「西天⁽¹⁾二十八祖、佛心印を傳え、達摩大師、此の土に至り、相承して四祖有り、汝還⁽²⁾た知るや」融、此の語を警聞し、乃ち曰く、「融、每常⁽³⁾に雙峯山頂を望みて禮するに、未だ親⁽⁴⁾ら往きて面謁し得ざるを恨む」。四祖曰く、「四祖を識らんと欲さば、即ち吾が身こそ是れなり」。融、便ち起ちて、接足禮⁽⁵⁾して曰く、「師、何に因りてか此に降⁽⁶⁾れる」。祖曰く、「特に來りて相⁽⁷⁾い訪う」。

又た曰く、「別に更に住處⁽⁸⁾有りや」。融、手を以て庵の後を指して曰く、「更に庵⁽⁹⁾有り」。遂て四祖を引きて庵所に到る。師遂て虎狼の庵を遶⁽¹⁰⁾り、麀鹿の四畔⁽¹¹⁾に縱橫⁽¹²⁾るを見る。師乃ち兩手もて怕⁽¹³⁾るる勢⁽¹⁴⁾を作して云く、「覷⁽¹⁵⁾」。融曰く、「師猶⁽¹⁶⁾お這箇⁽¹⁷⁾有り」。師曰く、「適來⁽¹⁸⁾た什麼⁽¹⁹⁾をか見る」。融、言下に於て玄旨⁽²⁰⁾を承くと雖も、而れど對⁽²¹⁾うることに有る無し。

*

(1) 西天二十八祖……相承して四祖有り。釋迦牟尼佛より第一祖大迦葉尊者に正法が傳授され、それが西天イシテンにおいて代々相承されて第二十八祖菩提達摩に至り、達摩がさらにそれを「此土」、すなわち中國に傳えたとされる。『祖堂集』では卷一・卷二にその記述がある。迦葉より達摩に到る間の祖師の代數と名前については、唐代に種々の説が相い前後して唱えられたが、八〇一年成立の『寶林傳』でおおむね現行の二十八祖説に落着いた。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第五章第二節『寶林傳』の構成と西天二十八祖説」および附録「禪宗東西祖統對照表」参照（法藏館一九六七年）。「佛心印」は文字に依らず、佛祖より佛祖に以心傳心で與えられる印可・印證のこと。『歷代法寶記』、「已上は盡く是れ譯經の三藏にして、禪師に不足あつず、並て文字の教法を傳う。達摩祖師の宗徒の禪法は、一字の教を將もち來たらず、黙して心印を傳うるのみ」（柳田『初期の禪史Ⅱ』頁六十）。

(2) 汝還はた知るや。還はは「是非問の述語の前に置かれるというだけで、この語じたいにはほとんど意味がない」（太田「語法概説」頁一九七）。

(3) 接足禮。無著道忠『禪林象器箋』第十類・禮則門に引く『大鑑小清規』（元・清拙正澄）にいわく、「又た拜佛の法。兩掌を仰開して、如來の雙足を接承し、叩頭して佛を禮拜す也。故に頭面接足禮と曰う」（中文出版社禪學叢書之九・一九七九年・頁三八）。

(4) 更に庵有り。更有庵在。「在」は「……ある事態が存在していること、あるいは精警（ある事態の存在を指摘して聽者の注意を促す語氣）をあらわす。有……在。猶……在。未……在」などと呼應するのが特徴的である」（太田「語法概説」頁二一五）。また入矢「禪語つれづれ」（『求道と悅樂』岩波書店一九八三年・頁一四九）を看よ。

(5) 虎狼の庵を遶り、麀鹿の四畔に縱横いひなるを見る。『續高僧傳』法融傳、「山素と虎多く、樵蘇も人を絶つ。融の

入りて自ら後、往還に阻無し。又た群鹿を感ぜしめて室に依りて聽伏し曾て懼るる容無し。二大鹿有り、直に入りて僧に通なり法を聽くこと三年にして去る。故より慈善根力もて禽獸來りて馴れ、乃至い手上に集りて食うとも、都て驚恐する無し」(大正五十一・六〇四上)。「弘贊法華傳」法融傳、「又た一大鹿有り、常に時に依りて聽講す。停法の後、迹を絶して來らず」(大正五十一・一九上)。劉禹錫「新塔記」、「巨蛇も摧伏され、羣鹿も聽法す」(頁一一四)。法融の徳化が禽獸にまで及んでいたとする傳承が、早くより流布していたことを知る。

(6) 怕るる勢を作して「作く勢」は「くのかっこうをする」。「く」の動作をして見せる。

(7) 窺おそらく「入山見虫」の四字を一文字の如くに合成したもの。虫は大虫、すなわち虎のこと。「天聖廣燈錄」卷十五・風穴延昭章、「問う、古人の山に入りて大蟲を見るは、意旨如何ん。師云く、木人、嶺上にて高聲に叫べば、石女、谿邊にて耳を側て聽く」(續藏一三五—三六七上)。

(8) 師、猶お這箇有り〓生死を超脱したはずの師にも、なお猛獸への恐怖心が残っておりましたな。「猶有這箇在」はまだ這箇、すなわち悟った後にもなおふっ切れぬあるモノ、が残存しているの意。例えば『祖堂集』卷二・道信章、「子(五祖)問うて曰く、諸聖は何に従りてか證る。師云く、廓然、廓然。子曰く、與摩なれば則ち無聖となり去らん也。師曰く、猶お這箇の紋綵有り在」(頁四十二下/頁八十二)。これは、無一物の境の上になお「聖」という意味づけを存している、という批判であらう。

(9) 適來た什摩をを見る〓何を見てそのように言うのだ。つまり、お前にはわしの言動の眞意が見えていない、という非難。『祖堂集』卷十六・南泉普願章、「師(南泉)、歸宗(智常)と共に行く次、歸宗先に行き、師落後る。忽ち大蟲の草裏より出ずるに見う。師、怕れて敢て行かず、便ち歸宗を喚ぶ。歸宗、轉じ來りて一喝す。大蟲便ち草

に入る。師問う、師兄、大蟲を見るに、箇の什摩にか似たる。歸宗云く、猫兒に相い似たり。師云く、王老師と猶お一線道を較つ「今一步、わしに及ばぬ」。歸宗、却問すらく、師弟は大蟲を見るに箇の什摩にか似たる。師云く、大蟲に相い似たり」(頁三〇三上/頁五九九)。法融の眼中に虎は無く、四祖の眼中において、虎はただ虎である。

〔五〕四祖による「法要」の開示 —— 〈1〉根源の一心 〈2〉諸法の空不可得 〈3〉平常底の肯定 ——

師於是為說法要曰：「夫百千妙門，同歸方寸；恒沙妙德，盡在光源。一切定門，一切慧門，悉自具足。神通妙用，並在汝心。煩惱業障，本來空寂；一切果報，本來自有。無三界可出，無菩提可求。人与非人，性相平等。大道虛曠，絕思絕慮。如是之法，汝今已得，更無闕少，與佛無殊，更無別法可得成佛。汝但任心自在，莫作觀行，亦莫停心。莫起貪嗔癡，莫懷愁慮，蕩蕩無導，任意縱橫。不作諸善，不作諸惡。行住坐臥，觸目遇緣，惣是佛之妙用，快樂無憂，故名為佛。」

*

師、⁽¹⁾是に於て爲に法要を説いて曰く——

〈1〉 夫れ百千の妙門は同に方寸に歸し、恆沙の妙徳は盡く光源に在り。一切の定門も、一切の慧門も、悉自く具足し、神通妙用は、並て汝が心に在り。

〈2〉 煩惱業障は本來空寂、一切の果報は本來自ずと有り。三界の出ず可き無く、菩提の求む可き無し。人と非人と、

性も相も平等。大道は虚曠にして、思を絶し慮を絶す。

(3) 是の如きの法、汝、今、己に得たれば、更に闕少の無くして佛と殊る無く、更に別法の佛と成るを得可き無し。汝、但だ心に任せて自在なれ。觀行を作す莫れ、亦た停心する莫れ。貪嗔癡を起す莫れ、愁慮を懷く莫れ。蕩蕩として無礙なれ、意に任せて縱横なれ。諸善を作さざれ、諸惡を作さざれ。行住坐臥、觸目遇緣、總て是れ佛の妙用、快樂にして憂い無し、故に名づけて佛と爲す。

*

(1) 師、是に於て爲に法要を説いて曰く「四祖が法融に説く「法要」。『景德傳燈錄』卷四、『聯燈會要』卷二、『五燈會元』卷二の各法融傳にもほぼ同文で引かれる。以下、假りに(1)(2)(3)の三節に分つて校注を試る。

(2) 夫れ百千の妙門……並て汝が心に在りこの一節は自己の一心が諸法の根源に外ならぬことを説く。この一節のみ、『宗鏡錄』卷九十七に引かれる。「第四祖道信大師……又示融大師云：百千妙門、同歸方寸；恆沙功德、總在心原。一切定門、一切慧門、一切行門、悉皆具足。神通妙用、並在汝心」(大正四十八―九四〇上)※は文字の異なる箇所)。なお『宗鏡錄』該卷には同様の主旨の言説が多數輯められている。

(3) 煩惱業障は本來空寂……更に別法の佛と成るを得可き無しこの一節は、諸法の非實在、ないし概念的諸分別の無實體なることを説く。『宗鏡錄』卷二十六に引く『淨名私記』に同様の説が見える。該書は牛頭法融に歸せられる文獻の一。「法相は是くの如し、豈に説く可けんや乎。若し説かば則ち言に一法の得可き有りとなる。法を存して解を作すは、還て是れ生死の業なり。今時は只だ衆生をして一切の見を除かしめんと欲するのみ。此中の見

には別義無く、亦た巧釋も無し。人の夜に種種の所見を夢みるも、覺むる時に比至りては總て一物も無きが如し。今、亦た爾り。虛妄の夢中、萬法有りと云うも、若し其の性を悟らば、畢竟、一物として得可き無し。此中には亦た能説も能示も無く、亦た能聞も能得も無し。是を以て異生も凡夫地に墮るに非ず。迷處全て空なればなり。諸佛も眞如の門を證らず。悟時にも得ること無ければなり。則ち一法の斷ず可き有るを見ずして、生死より出づる所の門無く、一法の成ず可き有るを見ずして、菩提に能く入るの路無きなり」(五六四下)。

(4) 一切の果報は本來自ずと有り『景德傳燈錄』等はいずれも「一切の因果は、皆な夢幻の如し」に作る。この方が前後の論旨と整合的である。

(5) 是くの如きの法……故に名づけて佛と爲す此の一節は、作爲・造作を離れて、ただ心の本然のままに任せて自在であれ、と説く。諸法の實在を否定し去ることと、日常の身心の營爲をありのままに肯定することとは、一見矛盾の如くにも思われるが、しかし、唐代の禪においてこの兩者はごく自然に結びついていた。例えば、『聯燈會要』卷二十に引く徳山宣鑑の示衆にいわく、「諸子、別處に向いて求覓むる莫れ。乃至達磨なる小碧眼胡僧の此に到り來るとも、也お只だ是れ儂らをして無事にし去らしめ、儂らをして造作莫からしめんのみ。著衣喫飯、屙屎送尿、更に生死の怖る可き無く、亦た涅槃の得可きも無く、菩提の證る可きも無し。只だ是れ尋常一箇の無事の人なるのみ」(續藏一三六一三七九左下)。

(6) 更に闕少る無くして佛と殊る無く臨濟義玄にも次の語あり。「……所以に古人云く、平常心是れ道、と。大徳よ、什麼物をか覓む。現今目前に法を聽ける無依の道人、歴歴地と分明にして、未だ曾て欠少ず。你、若し祖佛と別ならざらんと欲得さば、但だ是の如くに見て、疑誤するを用いざれ」(入矢『臨濟録』岩波文庫一九八九年・頁八十七)。

(7) 觀行を作す莫れ、亦た停心する莫れ。「停心」は五停心觀の略。邪心を正す五種の觀法。觀行・禪定の否定は『祖堂集』本章で強調される主題の一つだが、またひろく唐代禪一般の基調でもあった。例えば馬祖道一の次の語を看よ。「自性本來具足す。但だ善惡の事の中に滯らざるを、喚んで修道の人と爲す。善を取りて惡を捨て、空を觀じて定に入るは、即ち造作に屬す」(入矢編『馬祖の語錄』禪文化研究所一九八四年・頁二十四)。

(8) 諸善を作さざれ、諸惡を作さざれ。前注(7)に引く馬祖の語を參照。

(9) 行住坐臥、觸目遇緣、總て是れ佛の妙用。前注(7)の馬祖の語の後文に、次のようにある。「一切衆生は、無量劫從り來た、法性三昧を出でず、長に法性三昧中に在りて、著衣喫飯、言語祇對す。六根の運用、一切の施爲は、盡く是れ法性」(同前)。また馬祖の弟子、大珠慧海にも次の語がある。「性外の事有ること無し。妙を用つてせば動寂俱に妙。心眞ならば語默總て眞。道を會せば行住坐臥是れ道。自性を迷なうが爲に、萬惑茲に生ずるなり」(景德傳燈錄』卷二十八／平野宗淨『頓悟要門』禪の語錄六・二九七〇年・頁一八九)。なお、「觸目」は見るものすべて、「遇緣」は出あう事すべて、の意。「觸目」については、項楚『王梵志詩校注』頁七九一注(七)參照。

(六) 「心」についての問答 —— 眞心卽「常住法身」といふこと ——

融問：「心既具足、何者是心、何者是佛？」師曰：「非心不問心、問心非不心。」

又問：「既不許觀行、於境起時、如何對治？」師曰：「境緣無好醜、好醜起於心。心若不強名、妄情從何起？妄心既不起、眞心任遍知。随心自在、復無始終、則名常住法身、無有變易。吾從先師璨和尚處傳得頓悟法門。今付於汝、

汝今諦受、以酬吾道。但住此山、從汝向後、更有五人相繼不絕也。善自保持、吾當去矣。」

*

融問う、「心既に具足したれば、何者か是れ心。何者か是れ佛。」

師〔四祖〕曰く、「心に非ざれば心を問わず、心を問うは心ならざるに非ず」。

又た問う、「既に觀行を許さざれば、境の起る時に於て、如何んが對治せん」。

師曰く、「⁽²⁾境縁に好醜無し、好醜は心に起るのみ。心若し強いて名づけずんば、妄情何れ從りか起らん。安心既に⁽³⁾起らざれば、真心は遍知に任ず。心に隨いて自在にして、⁽⁴⁾復た始終無ければ、則ち⁽⁵⁾常住の法身は變易有ること無し」と名づく。吾れ璨和尚の處從り頓悟法門を傳え得たり。今、汝に付す。汝、今、諦受して、以て吾が道に酬いよ。

但だ此の山に住せ。汝從り向後、更に五人有りて相繼ぎて絶えざらん。善自く保持せよ、吾れ當に去かん」。

*

(1) 心に非ざれば心を問わず、心を問うは心ならざるに非ず。今、現にこうして心について問うている、そのお前自身の心のほかに心は無い。菩提達摩に歸せられる『血脈論』(實は唐中期の作)にいわく、「問うて曰く、若し文字を立てざれば、何を以てか心と爲す。答えて曰く、汝の吾れに問う、即ち是れ汝が心。吾れの汝に答うる、即ち是れ吾が心。吾れ若し心無くんば、何に因りてか解く汝に答えん。汝若し心無くんば、何に因りてか解く吾に問わん」(大正四十八―三七三中)。入矢『傳心法要・宛陵錄』頁一四二の注「即如今言語者、正是汝心」の條に詳考あり

(禪の語録八・二九六九年)。

(2) 境縁に好醜無し……妄情何れ従りか起らん。妄情・妄心は、心が境に對して好醜の名をつける——是非・好惡等の分別を設ける——ことよつて生じたものに過ぎない。したがつて、ことさら妄を「對治」するための行法など本來無用である。黃檗希運『傳心法要』、「妄本と根無し、祇だ分別に因つて有るのみ。你但だ凡聖の兩處に於いて情盡きなば、自然に妄無けん、更に若爲が他を遣らんと擬ん」(入矢『傳心法要・宛陵錄』頁七十一)。

(3) 眞心は遍知に任す。遍知は正遍知。一般には佛の十號の一であるが、ここはおそらく三藐三菩提、すなわち無上菩提の意。『註維摩詰經』卷一、「肇曰く……三藐三菩提、秦には正遍知と言ふ。……其の道は眞正にして、法として知らざる無く、正しく遍ねく知るなり也」(大正三十八—三三四上)。ただ、自己の一心に本來具わっている無上菩提の在りように従つておればよい。なお蘇轍「白樂天集の後に書す」二首の二に、この二句を引いて言ふ。『金剛經』に云く、應に住する所無くして而も其の心を生ずべし」と。……六祖嘗て大弟子に告ぐらく、假使坐して不動にして妄起の心を除き得たるも、此の法は無情に同じ、即ち能く道を障う。道は須く流通すべし、何を以てか却て心に住む。心住めずんば即ち流通す。住めば即ち縛せらる、と。故に五祖(四祖の誤り)、牛頭に告げて亦た云く、妄念既に起こらずんば、眞心は遍知に任す。皆な所謂の應に住する無くして而も其の心を生ずべき者なり」(陳宏天・高秀芳點校『蘇轍集』中華書局・中國古典文學基本叢書一九九〇年・頁一一一五)。

(4) 復た始終無ければ、始終が有るとは、時間的に限界づけられた無常有爲の存在であること。例えば『景德傳燈錄』卷二十五・報恩寺慧明章に、「師、雪峯の塔銘を擧して老宿に問いて云く、夫れ縁に從いて有る者は始終ありて成壞す。縁に從いて有るに非ざる者は劫を歴て長えに堅なり、と。堅と壞とは即ち且らく置く。雪峯は只今、什麼

處に在りや」(頁五〇八下)。したがって「始終無し」とは、自己の「真心」が時間的限定を超越生滅を絶した、恆常不變のものであることを言う。『宗鏡錄』卷十四に引く馬祖の語にいわく、「汝若し心を識らんと欲さば、祇今いま語言する、即ち是れ汝が心なり。……此の心は虚空とよわい、びと壽を齊しくし、乃至たと六道に輪廻し、種種の形を受くとも、即ち此の心は未だ曾て生有らざ、未だ曾て滅有らざるなり」(『馬祖の語録』頁一九八/また『傳心法要・宛陵錄』頁三十六注「與虛空同壽」の條參照)。ただし馬祖のいう「心」は「見聞覺知」の性と等置されるものであって、ここに説かれる諸法の本原としての「心」とは、やや趣きの異なる一面をもつ。

(5) 常住の法身は變易有ること無し。語は『涅槃經』に基づく。「若し能く、如來常住、無有變易」を知る有り、或いは「常住」の二字の音聲を聞きて若し一たび耳を経なば、即ち天上に生じ、後に解脱する時、乃ち能く「如來常住、無有變易」を證知せん」(北本「如來性品」大正十二四〇六中/南本「四諦品」同一六四七中)。

(6) 汝従り向後、更に五人有りて……。牛頭宗六代の相承を預言した語。後の(十)段に見ゆ。

(七) 小結

師於言下頓盪微瑕，永亡眇眇。自是靈恠鬼神供須無地。以此詳鑿，足見如來密旨，豈修證以能齊？祖胤玄門，安寂靜之可趣？言亡理契，顧玄要以雲泥；靜慮還源，望禪樞而楚越矣。

*

(1) 師(法融)、言下に於て頓に微瑕を盪ぎ、永えに眺兆亡し。是れ自り靈怪鬼神も供須せんに地無し。此を以て詳らかに鑑れば、見るに足らん、如來の密旨、豈に修證して以て能く齊しくせん、祖胤の玄門、安んぞ寂靜の趣く可きにあらん、言じ理契うも、玄要を顧れば以て雲泥のごとく、靜慮もて源に還るも、禪樞を望めば而して楚越のごとし、と。

*

(1) この一節は『祖堂集』編者(もしくはそのもとづいた資料の編者)の總括的案語であり、以上の傳記的記述と次節の『絶觀論』の引用とをつなぐ役割を果たしている。

(2) 微瑕||玉の表面のごくわずかなキズ。法融は獨自の山居修道によつてすでに相當な境地に達しており、更に四段での問答で「玄旨を承く」るに至つたが、今一步、徹底しきれぬあるモノを残していた。それが四祖との應酬で完全に洗いおとされた、というのであろう。

(3) 眺兆||意識が發動しようとする際の、ごく微かなきざし。ここでは「空」や「淨」といった高次の価値——いわゆる聖解——を志向しようとするわずかな意識も無くなった、という意であらう。

(4) 靈怪鬼神も供須せんに地無し||微かな意識の動きは、人間には察知できずとも、「靈怪鬼神」には感知される。だが「靈怪鬼神」に気づかれるような聖性の痕迹を留めていては、禪者の悟境としてはなお未熟とされる。『祖堂集』卷十四・百丈懷海章の次の話を看よ。

師、有る一日、夜深くして睡れる次、忽然と便ち覺め湯を喫まん欲得せり。然るに侍者も亦た是れ睡り、喚び得ず。久し

からざるの間、人有り門を敲き侍者を喚びて云く、「和尚、湯を喫まんと要す」。侍者便ち起きて湯を煎かし、和尚の處に来る。和尚便ち驚きて問う、「阿誰か你をして與摩に湯を煎かし來らしむ」。侍者具さに前事を陳ぶ。師便ち彈指して云く、「老僧 終く修行する解わらず。若し是れ解く修行する人ならば、人も覺らず鬼も知らざらんものを。今日の下、土地（土地神）に我が心識を覩見られ、與摩なる次第を造せり」。(頁二七二下／頁五三九)

ほかに『景德傳燈錄』卷八・南泉普願章にも、翌日の行動を預見した土地神から便宜をはかられ、「王老師、修行無力、鬼神に覩見らるとは」と嘆く話を載せる(頁一一七下)。

さて、法融は四祖の指教によって最後のわずか一点の痕迹をも亡じ去ったので、靈怪鬼神が供養を捧げる余地さえ無くなってしまった、というわけであるが、これが後に、法融が山居修道の時に鳥獸をも感化したという傳承(四)およびその注(5)と結びつけられて、「牛頭が四祖と見える前には百鳥が花を供えにやって來たが、四祖と見えた後にはそれが無くなった。何故か」という公案となり、廣く行なわれた。例えば――

『祖堂集』卷十六・南泉普願章

問う、「牛頭の未だ四祖に見えず、百鳥、花を銜んで供養せし時は如何ん」。師云く、「只だ歩歩、佛の堦を踏める(一)歩一歩、佛への階段を登っていた」が爲なり。「見えて後は爲什摩にか來らざる」。師云く、「直饒い來らずとも、猶お王老師に較ること一線道なり在」。(頁三〇〇上／頁五九三)

『同』卷六・洞山良价章

問う、「牛頭の未だ四祖に見えざりし時、百鳥の花を銜みて供養せる時は如何ん」。師曰く、「珠の掌に在るが如し」。僧曰く、「見えし後には爲什摩にか花を銜まざる」。師云く、「通身去ればなり也」。(頁二二六下／頁二四九)

他にも類似の問答多數あり。『景德傳燈錄』法融章の注にその一部を輯める(頁四十五下)。

- (5) 如來の密旨、豈に修證して以て能く齊しくせん、祖胤の玄門、安んぞ寂靜の趣く可きにあらん。如來の秘められたる奥義、歷代祖師の玄妙の門には、修證や寂靜によつては到りえない。「修證」は修行と證悟、すなわち修行を重ねて悟りに到る過程をいう。「寂靜」は外界への執着を絶つことによつて得られる精神の安靜。禪ではしばしば、これらを本性を損う無用の作爲とみなす。例えば、『祖堂集』卷六・投子大同章、「問う、諸聖は何に従りてか證る。師曰く、病有れど藥を服するを假らず。僧曰く、與摩なれば則ち修證を假らざることとなり去らん也。師曰く、長に嘖り長に喜ぶ可からず」(頁一二上/頁三〇)。「景德傳燈錄」卷三・菩提達磨章、「彼に尊者有りて答えて曰く、此の心の不動なる、是をば名づけて寂と爲す。法に於て無染なる、之を名づけて靜と爲す。師(達磨)曰く、本心寂ならざれば、寂靜を假るを要す。本來寂なるが故に、何ぞ寂靜を用いんや」(頁二十九下)。
- (6) 言亡じ理契うも、玄要を顧れば以て雲泥のごとく、靜慮もて源に還るも、禪樞を望めば而して楚越のごとし。「言亡理契」も「靜慮還源」も、禪の樞要に對しては、なお雲と泥、楚と越ほどのへだたりがある。「言亡理契」は言語による分別を滅却することによつて道理と契合すること。「歷代法寶記」、「是の故に、言説に順わば、言顯われて法亡じ、見聞を返せば、言亡じて法顯わる」(柳田『初期の禪史』頁三二五)。また、「靜慮還源」の「還源」は、「還源返本」のこと。『摩訶止觀』卷五上で十乘觀法の第三・巧安止觀を解説する中に、次のようにいう。「體達既に成ずれば、妄想を得ず、亦た法性を得ず。源に還り本に反つて、法界は俱に寂なり、是を名づけて止と爲す。此くの如く止める時、上來の一切の流轉は皆な止む」(大正四十六―五十六中/池田魯參『詳解摩訶止觀』天卷・定本訓讀篇頁三一五・大藏出版一九九六年)。ここでは「靜慮還源」で、禪定・觀法の實修を指すと解してよからう。

〔八〕法融の説示 —— 『絶観論』より ——

問師：「夫言聖人者、當斷何法、當得何法而言聖人？」答：「一法不斷、一法不得、此謂聖人。」進曰：「不斷不得、與凡夫有何異？」師曰：「有異。何以故？一切凡夫皆有所斷妄計、所得真心。聖人則本無所斷、亦無所得、故曰有異。」進曰：「云何凡夫有所得、聖人無所得？得與不得、復有何異？」師曰：「有異。何以故？凡夫有所得、則有虛妄；聖人無所得、則無虛妄。有虛妄者、則有異。無虛妄者、則無異。」進曰：「若無異、聖人名因何立？」師曰：「凡之与聖、二俱是假名。假名之中無二、則無有異。如說龜毛兔角也。」進曰：「聖人若同龜毛兔角、則應是無、令人學何物？」師曰：「我說龜毛、不說無龜。汝何意作此難？」進曰：「龜喻何物？毛喻何物？」師曰：「龜喻於道、毛喻於我。故聖人無我而有道、凡夫無道而有我。執我者猶如龜毛兔角也。」

*

① 師〔法融〕に問う、「夫れ聖人と言ふは、^②當た何の法をか斷じ、當た何の法をか得て聖人と言ふや」。

答う、「一法も斷ぜず、一法も得ず、此れをば聖人と謂う」。

② 進んで曰く、「斷ぜず得ずとなれば、凡夫と何の異りか有らん」。

師曰く、「異り有り。何を以ての故に。一切凡夫は皆な斷ずる所の妄計、得る所の真心^あ有り。聖人は則ち本より斷ずる所無く、亦た得る所も無し。故に異り有りと曰う」。

③ 進んで曰く、「云何んが凡夫には得る所有り、聖人には得る所無^なき。得と不得と、^③復た何の異りか有る」。

師曰く、「異り有り。何を以ての故に。凡夫に得る所有るは、則ち虚妄有り。聖人に得る所無きは、則ち虚妄無し。虚妄有れば則ち異り有り。虚妄無ければ則ち異り無し」。

④ 進んで曰く、「若し異り無ければ、聖人の名は何に因りてか立てる」。

師曰く、「凡と聖とは、二つながら俱に是れ假名なり。假名の中に二無ければ、則ち異り有ること無し。龜毛兕角と説うが如し」。

⑤ 進んで曰く、「聖人若し龜毛兕角に同じければ、則ち應に是れ無かるべし。人をして何物をか學ばしめん」。

師曰く、「我れ龜毛と説いて、龜無しとは説わず。汝、何の意ありてか此の難を作す」。

⑥ 進んで曰く、「龜は何物にか喩え、毛は何物にか喩う」。

師曰く、「龜は道に喩え、毛は我に喩う。故より聖人は我無くして道有り。凡夫は道無くして我有り。我に執するは、猶お龜毛兕角の如きなり」。

*

(1) 師に問う……以下、牛頭法融に歸せられる「絶観論」からの引用。柳田「絶観論の本文研究」(福島俊翁編『禪と東洋思想の諸問題』平楽寺書店一九七〇年)、『禪佛教の研究』柳田聖山集第一卷・法藏館一九九九年、再録)の第二段・第一節―第六節に相當する。ここの訓讀文もそれに従って①―⑥の小節に分つ。『絶観論』(禪文化研究所一九七六年)および『大乘佛典中國日本篇十一・敦煌Ⅱ』(中央公論社一九八九年)に、同様の分節に基づく柳田の譯注がある。なお『絶観論』と本章のあいだには若干の異同があり、本章のほうが整った本文をもつ。たとえば『絶観論』②は

「一切凡夫、妄有所斷、妄有所得」で終るが、つぎの(3)では、これを承けて「今言凡有所得、聖無所得」と言うのであるから、本章のように「聖人則本無所斷、亦無所得」と續けられるほうが文理通ずる。また(6)では「故聖人無我而有道。但彼凡夫而有我」となっているが、「凡夫」の下には、本章のように「無道」二字がなくてはならない。ここは明らかに脱していると言うべきである。本章が『絶観論』の引用であるならば、もとづいた本文は現存の寫本三系統以外のものと推測される。

(2) 當た何の法をか斷じ……「當」は發問の辭。漢譯佛典に用例多數。松尾良樹「漢代譯經と口語——譯經による口語史・初探——」頁三十四〔禪文化研究所紀要〕第十五號・一九八八年)、辛嶋靜志『正法華經詞典』頁八十(創價大學國際佛敎學高等研究所一九九八年)。『祖堂集』にも「秀才曰：佛當何處選？」(頁七十九上／頁一五四)、「問：學人時中息盡境緣、未審當歸何處？」(頁三三五下／頁四六五)等の例がある。

(3) 復た何の異りか有る〓「復」は發問の辭。『祖堂集』に「見道方修道、不見復何修？」(頁六十八下／頁一三四)、「僧曰：畜生復行什摩行？」(頁一八〇下／頁三五五)等の例あり。

(4) 龜毛兎角〓言語・觀念の上だけで作り出される實體なきものの喩え。『涅槃經』聖行品、「善男子よ、名有りて實無きは即ち是れ世諦なり。……熱時の炎、乾闥婆城、龜毛兎角、施火の輪、諸陰界人の如きは、是れ世諦と名づく」(大正十二—北本四四三上／南本六八四下)。『楞伽經』卷二、「佛、大慧に告ぐ、性無くして言説を作す、謂く、龜毛兎角等、世間に言説を現わす。大慧よ、非性非非性は、但だ言説なるのみ耳」(大正十六—四九三上)。

(5) 師曰く、「龜は道に喩え、毛は我に喩う。……我に執するは、猶お龜毛兎角の如きなり」〓『絶観論』の引用ここまで。『絶観論』ではさらに次の一段が續く(柳田「本文研究」が對照する三本のうち、今、最も晚い成立

とされる第三本P二〇四五に依る)。

⑦) 又た問う、「若し此かくなれば、道は應に是れ有るべく、我は應に是れ無かるべし。取りて有無を立つるは、豈に二見に非るや耶」。答う、「道は是れ有るに非ず、我は是れ無きに非ず。何を以ての故に。龜は先無今有に非ず、故に有りと有る可からず。我は先有今無に非ず、故に無しと有る可からず」。

これは、本來無なかつたものが新たに有るようになったのではないから、道を「有」と言うことはできない——「無」と對立する所の「有」によって道を規定することはできない——という論理であり、單に「有」と言う以上に、道の實在の本來性・絶待性が強調される結論となっているが、しかし少くとも、道を「有」と言いなすことは禁じられてゐるわけである。ところが、『祖堂集』本章では引用が前段⑥)までで止められている爲に、ごく單純に、道を「有」と斷じた結論になっており、まさに⑦)の問いが「それでは、道は有、我は無ということではなければならず、二見——有無の二項對立という分別——に陥ってしまうのではないか」と難ずるとおりの論旨になっているのである。なお、龜毛・兎角が虚妄であつても龜や兎そのものの實在は否定できない——すなわち道から分節された言語や觀念は否定すべきであつても、だからといって道そのものまでもが撥無されるわけではない——という論理は、『祖堂集』卷九・九峯道虔章の次の問答とも共通する。

問う、「佛法」の兩字、怨家かたきの如ごと似ごときは如何ん。師云く、「兎角は汝の打まつに從まず、我うに兎う子まを還かえし來れ。僧曰く、「兎子、豈に是れ角つの有あらんや也。師云く、「佛法の兩字は、何に從よりてか立つ」。「立てざれば如何ん」。云く、「兎子なみを無なする可べからず」(頁一八四下／頁三六三)

〔九〕法融の遷化と埋葬

次乃法付智嚴已。自現〔顯〕慶元年，司空蕭無善請建初寺。師辭不免，乃謂衆曰：「從今一去，再不踐也。」既
出山寺門，禽獸哀號，逾月不止。山間〔澗〕泉池，激石涌砂，一時填滿。房前大桐四株，五月繁茂，一朝凋盡。師至
現〔顯〕慶二年丁巳歲，澗〔閩〕正月二十三日，於建初寺終。春秋六十四，僧夏四十一。至二十七日葬，塔在金陵後
湖溪〔雞〕籠山，即耆闍山也。

*

次に乃ち法をば智嚴に付し已る。顯慶元年〔六五六〕に、司空蕭無善、建初寺に出んことを請う。師〔法融〕辭する
も免れず、乃ち衆に謂いて曰く、「今從り一去、再びは踐まざらん」。既に山寺の門を出づるや、禽獸哀號して、月を
逾ゆるも止まず、山澗泉池は、石激い砂涌いて、一時に填滿り、房前の大桐四株は、五月繁茂るに、一朝凋盡てり。
師、顯慶二年丁巳の歲、閩正月二十三日に至り、建初寺に於て終る。春秋六十四、僧夏四十一。二十七日に至りて葬
り、塔は金陵後湖の雞籠山に在り、即ち耆闍山なり。

(1) 顯慶元年……以下、雞籠山への埋葬まで、『續高僧傳』の文を襲う。

顯慶元年、司功蕭元善、再三邀請、出在建初。融謂諸僧曰：「從今一去、再踐無期。離合之道、此常規耳」。辭而不免、遂

出山門。禽獸哀號，逾月不止。山澗泉池，擊石涌砂，一時填滿。房前大桐四株，五月繁茂，一朝凋盡。至二年閏正月二十三
日，終於建初。春秋六十四。道俗哀慕，宮僚軫結。二十七日，窆於雞籠山。幢蓋笳簫，雲浮震野。會送者萬有餘人。(六〇
四上)

なお、『祖堂集』本文は「顯慶」をいずれも「現慶」に作るが、おそらく唐の中宗・李顯の諱を避けたもの。王建
『史諱辭典』頁二〇八(汲古書院一九九七年)。ただし『祖堂集』の他の章では、必ずしもこの字を避けていない。こ
れは『祖堂集』のもとづく資料の層を反映するものであろう。また、右『續高僧傳』に據って、原文の「閒」を
「澗」、「潤」を「閏」、「溪」を「雞」にそれぞれ改めた。

(2) 司空蕭無善『續高僧傳』では「司功蕭元善」、「景德傳燈錄」は「邑宰蕭元善」。『祖堂集』はおそらく「元」
を「无」に誤って「無善」に作る。いずれにしても傳未詳。

(3) 建初寺は呉の孫權が康僧會の爲に創建したと傳えられる古刹。江南最初の佛寺とされる。『南朝寺考』頁四に
見ゆ。

(4) 金陵後湖の雞籠山は金陵は今の南京。後湖は玄武湖のことで、雞籠山はそれに面する。詳しくは、宋・張敦頤
『六朝事迹編類』卷六・山岡門に見ゆ(張忱石點校・上海古籍出版社一九九五年・頁七十四)。『祖堂集』本文は「溪籠山」
に作り、その別名を「耆闍山」とするが、その根據は未詳。「耆闍山」は「耆闍崛山」の略で、中印度・摩揭陀國に
在り、釋尊說法の地とされる山の名。漢譯は、鷲頭、鷲峰、靈鷲。『景德傳燈錄』は『續高僧傳』と同じく「窆于
鷲籠山」と記すのみ。

(十) 牛頭宗六代の系譜

因此牛頭宗六枝：第一是融禪師、第二智巖、第三慧方、第四法持、第五智威、第六慧忠也。

*

此れに因り牛頭宗は六枝たり。第一は是れ融禪師、第二は智巖、第三は慧方、第四は法持、第五は智威、第六は慧忠なり。

*

(1) 第一は是れ融禪師……牛頭宗六代の系譜。ただし『祖堂集』において、本章の後に實際に立傳されているのは、智威の弟子の鶴林馬素(玄素)、その弟子の徑山道欽(法欽)、さらにその弟子の鳥窠和尚(道林)の三者のみである。この扱いは、宗密『圓覺經大疏鈔』卷三下に「智巖第二、慧方第三、法持第四、智威第五、慧忠第六。智威の弟子潤州鶴林寺馬素和上、素の弟子勁(徑)山道欽和上、相い襲ぎて此の宗旨を傳う」とあるのと一致する(續藏十四一・二七九右下)。

〔附論〕 牛頭法融傳の展開と『祖堂集』

はじめに

以上に注解を試みたのは、『祖堂集』卷三の開頭に收める牛頭法融傳じずの全文である。『祖堂集』(九五二年)に先立つ禪宗燈史『寶林傳』(八〇一年)は、四祖道信以降の章が現存しないが、目下知られる所の逸文には、法融および牛頭宗に關する記述の痕迹は認められない(椎名宏雄『寶林傳』卷九卷十の逸文)、『宗學研究』第二十二號・一九八〇年／『寶林傳』逸文の研究)『駒澤大學佛教學部論集』第十一號・一九八〇年)。したがって『祖堂集』の本傳は、禪宗の燈史・傳燈錄の類における法融の最初の立傳と言ってよく、且つまた『景德傳燈錄』以下の權威ある燈史類が、法融についてはおおむねこれと同内容の記述を踏襲していることよりすれば、これを傳統的な禪宗史における法融像の原型を確定したものの、と言っても過言ではないのである。

校注に示した如く、『祖堂集』本傳には、『續高僧傳』、劉禹錫「牛頭宗第一祖融大師新塔記」、『絶觀論』、および來歴不明のものを含むその他複数の資料が、素材として用いられているようである。だが、それはけて先行文献の雜然とした羅列などではなく、ある一貫した理路に沿って構成せられたものという印象を與える。それは言うならば、四祖の指教によって唯心的本原論を體會する法融、という像の提示である。つまり、諸法の根源であり、「常住法身」とも等置される一心の在りようを四祖より開示され、それによって徹悟し、ついで自からも萬法存立の基底としての

「道」の實在を説くに至る、というのがこの傳の基本的な筋書きなのではないかと思われるのである。

以下、この傳の特質とその歴史的位置を示して校注篇理解の補助とすべく、牛頭宗法統説と牛頭法融傳の作成・傳承の略史を述べてみたい。

(一) 牛頭宗法統説の確立——八世紀

傳説時代のことは且らく置き、禪宗が一箇の社會的實體として中國史の表面に登場して來るのは、唐の中期、則天武后の時代から玄宗の開元年間に至る頃のことである。五祖弘忍の法を嗣ぐという老僧神秀が、武后の久視元年（七〇〇）、宮中に請ぜられて五祖由來の「東山法門」を開示し、「兩京の法主、三帝の國師」（張説「大通禪師碑」）と崇められたのが、その始まりであった。兩京とは長安・洛陽、三帝とは武后と中宗・睿宗を指している。神秀の没後は（神龍二年・七〇六）、弟子の普寂と義福がひき續いて唐王朝の尊崇を受け、並ぶ者なき威光と權勢を恣にした。

當時、唯一の正統的禪宗教團であったこの普寂らの法門に對し、敢然と非難の聲を擧げたのが荷澤神會である。彼は開元十八年（七三〇）頃より、度々公開の法會を舉行して、次のように述べた。五祖から禪の正系を繼承した眞の「六祖」は、神秀にあらずして、南方の僧惠能（慧能）である。神秀らの一派は漸悟を説く傍系「北宗」にすぎず、頓悟の宗旨を説く我が惠能の「南宗」こそが菩提達摩直系の禪の正統に外ならない、と。この運動によって天寶期、一時は洛陽荷澤寺を中心に相當の支持を集めたかと思えた神會であったが、しかし運動の過激ゆえに遠く荊州（湖北省）の地へ逐われ、折からの安史の亂のなか、恐らくは不遇のままに、世を去ることとなる。乾元元年（七五八）、郭子儀による兩京奪回の翌年のことである。

このうち、神會自身の法系はほどなく衰微するが、しかし亂の前後より、新たな系譜と新たな思想を主張する、禪宗諸派が各地に競起するようになる。神秀・普寂らの法系の唯一絶対的な正統性が、神會の批判運動によって相對化せられたこと、それと同時に、亂の前後の社會的變動によって、政治・經濟・軍事からひいては思想・文化の中心が、兩京の地より各地方に擴散していったこと、そうした内外兩面の多元化・分散化の趨勢をその背景として考えてよいであろう。そして、このような趨勢とともに現われ、南北兩宗と對峙する第三の正統を主張したのが、江南の「牛頭宗」であった。この人々は、いわゆる「加上」の論理によって、南北兩宗が起点とする五祖弘忍より更に古い起源に遡るべく、こう主張する。四祖道信は五祖への傳法ののち、あらためて牛頭山（今の南京近郊）の法融（隋〜唐初の人）に法を受けた、自分達はその流れを汲む者に外ならぬ、と。牛頭宗第六世とされる鶴林玄素（馬素）の碑文、すなわち李華「潤州鶴林寺故徑山大師碑銘」に次のように言うのが、それである。玄素は天寶十一年（七五二）、李華は大曆元年（七六六）の没。

初め達摩祖師、法を傳え、三世して信大師（四祖道信）に至る。信が門人の達せる者、融大師（法融）、牛頭山に居りて、自然の智慧を得たり。大師（四祖）就きて之を證し、且つ曰く、「七佛の教戒、諸の三昧の門、語には差別有れど、義には差別無し。羣生の根器は、各各同じからず、惟だ最上乘のみ、攝めて歸一せしむ。涼風既に至りて、百實皆な成る。汝能く總持せば、吾れも亦た隨喜せん」。是れ由り無上の覺路、分れて此の宗と爲れり。

そして、この後に、次のような系譜が敍べられる。

融は巖大師（智巖）に授け、巖は方大師（慧方）に授け、方は持大師（法持）に授け、持は威大師（智威）に授けて、凡て七世たり矣。眞乘の妙緣に、靈祥の嘉應すること、尙な傳錄に具わりて、人の世に布し。門人法鏡、吳中の上首は是れなり也。

門人法欽、欽山の長老は是れなり。〔『唐文粹』卷六十四・『文苑英華』卷八六二〕

これがこの後くりかえし現われる、「一法融―二智巖―三慧方―四法持―五智威―六玄素―七法欽」という、牛頭宗の系譜の濫觴である。

また、この碑文と同じ李華の撰にかかる「故左溪大師碑銘」（左溪玄朗は天寶十三年・七五四没）には、次のような一段が見える。

……佛、心法を以て大迦葉に付す。此の後相承すること、凡て二十九世、梁魏の間に至りて、菩薩僧菩提達摩禪師有り、楞伽の法を傳う。

八世して東京聖善寺の弘正禪師に至る、今の「北宗」是れなり也（弘正は普寂の嗣。獨狐及『山谷寺三祖鏡智禪師碑』に見ゆ）。又た達摩より六世して大通禪師（神秀）に至る。大通又た大智禪師（義福）に授け、大智禪師より降りて長安山北寺融禪師に及べるも、蓋し「北宗」の一派なり也。

又た達摩より五代、璨禪師（弘忍の誤り）に至る。璨（弘忍）又た能禪師（惠能）に授く。今の「南宗」是れなり也。

又た達摩より四代、信禪師（道信）に至る。信又た融禪師（法融）に授く。牛頭山に住す。今の徑山禪師は、其の後を承くるなり也。〔『唐文粹』卷六十一・『文苑英華』卷八六一〕

最後に言う「徑山禪師」は玄素（鶴林寺徑山大師）のこととも、またその嗣の法欽（先に見た徑山長老、のちの徑山寺大覺禪師）のこととも解しうるが、玄素は左溪大師玄朗よりも前に没しているから、「今」とあるのを重視すれば、この碑文の撰述時に徑山で化を揚げていた法欽を指すと看するのが、より妥當であろう。いずれにしても、この碑は天台僧玄朗を紀念するものであって、禪宗の系譜を敘することはその直接の目的でなく、まして當時新興の牛頭系の法統

を宣明することに、格別の利害があったとは考え難い。その碑文において、「北宗」「南宗」に次ぐ第三の立場が彼らに認められていること、また、ここには「牛頭宗」の稱はなお用いられておらず、この系統がもっぱら「徑山」の法門、すなわち玄素―法欽らの法門として認識されていたらしいこと、そうしたことは注意しておいてよいであろう（以上の二碑については、胡適「李華『左溪大師碑』及『潤州鶴林寺徑山大師碑』所記南北諸宗世系」参照。『胡適手稿』第七集。『胡適學術文集―中國佛學史』頁二四三に再録。中華書局一九九七年）。

さらに、これに續いて法欽（道欽とも）の碑文、李吉甫「杭州徑山寺大覺禪師碑」の冒頭は、次のように書き出されている。法欽は貞元八年（七九二）の没。

如來、滅度して自りの後、心印を以て相い付囑すること、凡て二十八祖、菩提達摩に至りて、大教を紹興し、後學に指授す。

後の學者、始め南北を以て二宗と爲す。又た達摩自り三世して、法を信禪師に傳う。信は牛頭融禪師に傳え、融は鶴林馬素禪師に傳え、素は徑山に傳え、山は國一禪師（法欽）に傳えて、二宗の外に、又た別門たれり也。（『文苑英華』卷八六五）

ここには「徑山」を玄素とも法欽とも別の一人とする混亂があるようであるが、ともあれ、ここにも「四祖道信―牛頭法融……鶴林玄素―徑山法欽」という傳法系譜と、南北兩宗に超然たる第三の正統の意識とが高らかに宣明されていることは、間違いない。碑文には、法欽が大曆初（『宋高僧傳』卷九では大曆三年・七六八）に代宗の入内供養を受けたのちひろく朝野の歸依をあつめ、やがて「國一禪師」の號を賜わるに至った經緯が詳述されているが、これによって彼らの主張する系譜と正統意識に、王權による公認が與えられ、その確固たる地位が定められたであろうことは想像に難くないのである。

(二) 牛頭法融傳の形成——九世紀

鶴林玄素と徑山法欽、この師資二代とその同門の人々によって如上の系譜と正統意識が確立されると、その次に要請されるのが、牛頭宗初祖としての法融の傳である。むろん法融はつとに『續高僧傳』や『弘贊法華傳』に立傳されているが、しかし、それらは禪宗の傳統とは些かの關係もないものであった。今ここで必要とされるのは、牛頭宗の起源を證明する開祖としての法融像であり、四祖道信を介して菩提達摩の正系に連なる、禪宗祖師としての法融傳なのである。そうした要求に應える位置に在るのが、劉禹錫の「牛頭山第一祖融大師新塔記」である（太和三年・八二九）。その文は先ずこう書き出されている。

初め摩訶迦葉、佛心印を授け、其の人を得て之を傳う。師子比丘に至るまで凡て二十五葉、而して達摩馬を得たり。中華に東來するや、華人之を奉じて第一祖と爲す。又た三傳して雙峯信公（四祖道信）に至り、雙峯其の道を廣めて之を岐つ。一は「東山宗」と爲し、能・秀・寂（惠能・神秀・普寂）は其の後なり也。一は「牛頭宗」と爲し、巖・持・威・鶴林・徑山は其の後なり也。慈氏の一支を分ちて、如來の別子爲り、威な祖の稱有り、粲然として貫珠たり。

ここに掲げる系譜では、智巖の次の慧方が缺けているが、ともかくも「牛頭宗」の稱の下に、法融から玄素・法欽に至る系譜と、南北二宗——ここでは「東山宗」の名で一括——に對抗する特異な正統意識が、あらためて確認され宣言されているのは明らかであろう。そして、この後に續くのが、次のような法融の傳である。

大師は法融と號す。姓は韋氏、延陵の人なり。少くして儒と爲り、博く羣書を極む。既にして歎じて曰く、「此の仁は諛言なるのみ耳。吾れは出世間の法を志求す」。遂て句曲に入り、僧具に依り、逢掖（儒生の服）を改めて之を緇とす。居を是の山（牛

頭山」に從し、石室に宴坐す。慧力の感通を以て、故に早麓に泉涌き、神功の示現を以て、故に皓雪に蓮生ず。巨蛇をも摧伏し、羣鹿も聽法す。

貞觀中、雙峯、江を過り、牛頭を望み頓錫して曰く、「此の山に道氣有り、宜しく之を得る者有るべし」。乃ち來り、果して大師と相い遇えり。性合い神に授けて、無言に至る。同に智地に躋りて、密かに貞印を付す。江左に掲立し、名は九圍に聞え、學徒百千、水の海に歸するが如し。其の門由りして天人の師と爲れる者は、皆な脈分なり焉。……(瞿蛻園『劉禹錫集箋證』卷四・上海古籍出版社)

これは『續高僧傳』の記述を要約しつつ(引用前半部)、そこに四祖との出逢いの故事を附加したもの(貞觀中云云)、と見てよいであろう。その故事の由つて來る所は未詳だが、師資おのずからに契合したとするこの目擊道存的な記述は、先の鶴林玄素の碑文が記していた所と、さほど大きく異なるものではないと言えよう。

さて、この碑文の撰者劉禹錫と同時代の人に圭峯宗密がある(劉には兩者の交游の際の詩「送宗密上人歸南山草堂寺因詣河南尹白侍郎」もある)。宗密はその著『圓覺經大疏鈔』、『禪源諸詮集都序』、『裴休拾遺問』(『中華傳心地禪門師資承襲圖』)において、唐代禪宗諸派の歴史と思想を獨特の観点から論述しているが、その中で牛頭宗に關しては、次のように書き記している。まず『裴休拾遺問』を看る。撰述の年次は未詳だが、おそらく宗密が入内する大和二年(八二八)以降のもの、とされる。

一、牛頭宗は四祖下從り傍出せるなり。根本に慧融(法融)禪師なる者有り。道性高簡、神聽慧利、先ず、多年、諸部般若の教を窮究むるに因りて、已に諸法本空・迷情妄執を悟り、後、四祖に遇い、其の解する所の空理を印せられ、然して空、處に於て不空妙性を顯示せらるが故に、久學を俟たずして而して悟解洞明なり。

四祖語りて曰く、「此の法は従上、只だ一人にのみ委ぬ。吾れ已に弟子弘忍に付囑し訖れば（即ち五祖なり也）、汝は別に自ら建立す可し。後遂て牛頭山に於て、別に一宗を建て、第一祖に當り、展轉して乃ち六代に至る（後の第五祖師智威に弟子馬素有り、素に弟子道欽有り、即ち徑山是れなり也）。此の一宗は都て南北二宗に關わらず。其の南北二宗は、自より五祖門下に出ず。五祖已前には、都て未だ南北の稱有らざるなり。（石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」頁七十八／「禪學研究」第六十號・一九八一年）

また、同じ内容が『圓覺經大疏鈔』卷三下では次のように記されている。長慶三年（八二三）頃の撰と考えられる。

……其の先は即ち牛頭慧融大師、是れ五祖忍大師の同學なり。四祖、忍大師に委囑して代を繼ぎしの後、方めて融と相見す。融、通（道？）性高簡、神慧靈利、久しく般若空宗に精しく、一切法に於て、已に計執無し。後、四祖に遇いて方めて空、無相の體に於て絶待靈心本覺を顯出せらる。故に久學を俟たずして、便ち悟解洞明なり。

四祖語りて曰く、「此の法は従上、一代には只だ一人にのみ委ぬ。吾れ已に嗣有り、如（汝）自ら建立す可し。融遂て牛頭山に於て縁を息め情を忘れ、無相の理を修めて、第一祖に當る。智嚴第二、慧方第三、法持第四、智威第五、慧忠第六。智威の弟子潤州鶴林寺馬素和上、素の弟子勤（徑）山道欽和上、相い襲きて此の宗旨を傳う。（續藏十四一・二七九右下／※原文「於方」を「方於」に改む）

ここでは智威に次ぐ第六代に慧忠（牛頭山に住す）を列しながら、しかもなおこの派の主流を鶴林玄素・徑山法欽と明記している（『拾遺問』所載の「承襲圖」も同様。石井「翻刻」頁八十三）。この扱いは、これらの文獻とほぼ同時期、白居易が馬祖の弟子の興善惟寛（元和十二年・八一七没）の爲に撰した「傳法堂碑」の記述とも共通する。ここから、この時代、牛頭山の正系を慧忠、牛頭宗の主流を玄素・法欽とする並立的な認識のあったことがうかがわれる。

師の道屬を問う有り。曰く、「四祖自ら以降は、正法を嗣ぐに冢嫡有りと雖も、而れど支派にも猶お大宗小宗あり焉。世族を以

て之を譬うれば、即ち師と……徑山欽は從祖兄弟の若し。鶴林素華嚴寂は伯叔の如くに然り。當山忠（牛頭山慧忠）・東京會は伯叔祖の若し。……推して之を序ぶれば、其の道屬は知る可けん矣。（胡適「白居易時代の禪宗世系」・前掲『文集』頁三十一參照）。

さて、この外にもう一點、宗密の記述には從來にない新たな論旨が加わっている。すなわち、先の玄素や法融の碑文では、法融は牛頭山での修道によって自身で已に「自然の智慧」を完成しており、それを四祖が追認した、或いは両者が自からに契合した、ことになっていた。ところが、宗密の記述において法融は、般若系の空無相の理には精通していたものの、その悟境はなお不完全であり、四祖がそこに「不空妙性」「絶待靈心本覺」の教えを與えることによって、始めてその悟りが完成を得たことになっているのである。宗密が教の三段階、(一)將識破境教（唯識）・(二)密意破相顯性教（空觀）・(三)顯示真心卽性教（本覺）に對應せしむべく、禪を(一)息妄修心宗（北宗等）・(二)泯絶無寄宗（牛頭・石頭）・(三)直顯心性宗（洪州・荷澤）の三段階に序列化したことは周知の通りである。ここに見た法融に關する彼の記述は、この独自の教判を法融傳の中に組み入れたものに外ならない。つまり、四祖から法融への傳法の話は、ここに於て、般若空觀から本覺真心へ、泯絶無寄から直顯心性へ、という圖式の中に嵌め込まれるに至っているのである。

(三)『祖堂集』の法融傳——十世紀

以上は大略に過ぎないが、おおむね上記のような歴史を経て登場するのが、『祖堂集』の牛頭法融傳である。その構成を校注篇の分節に従って標示すると、次のようになる。

(一) 四祖と五祖の對話——牛頭宗榜出の預言

(二) 四祖の牛頭山到着——眞の「道人」とは

(三) 四祖と法融の相見——「開示悟入」と三昧の否定

(四) 庵前の問答——虎を怕れることについて

(五) 四祖による「法要」の開示——①根源の一心②諸法の空不可得③平常底の肯定

(六) 「心」についての問答と正法の傳授——眞心即「常住法身」ということ

(七) 小結

(八) 法融の説示——『絶觀論』より

(九) 法融の遷化と埋葬

(十) 牛頭宗六代の系譜

各節にそれぞれ興味深い内容が見出されるが、それについては校注篇に譲ることとする。今ここで一點だけ指摘しておきたいことは、この傳の主題と構成が、先に見た宗密の記述を前提としていないか、ということである。そう感ずるのは、主に次のような理由による。

一、四祖に出逢う以前の法融の悟境を、高次ではあるが尙お未完成のものとし、四祖による「法要」(五)の開示を待って始めてその悟りが完成されたとしていること。「法要」開示直前の(四)に「融、言下に於て、玄旨を承くと雖も、而も對うること有る無し」とあるのは、些か不自然な記述と思われるが、これも四祖の「法要」に決定的な意味を與えようとしたもので、つまり悟つていても、「法要」を聞くまでは本物でない、と言っているのに等しいのではなからうか。

二、四祖の「法要」(四)が、諸法の空不可得(假りに宗密流に言えば「泯絶無寄」)の思想を説く(二)の上に、本原的一心(言わば「直顯心性」)を説く(一)を冠した構造になっていること。特に(一)と同じ文が單獨で『宗鏡錄』に引かれ(四)の注(二)、一方(二)については牛頭系の文獻の中に同主旨の文が見出されるが(同注(三))、これは(一)と(二)が元來別系統の言説だったものが、ここで合成されたのではないかという想像を扶ける。

三、「法要」につづく(六)の問答では、「心」の本質が『涅槃經』の「常住法身、無有變易」の語によって規定されている。これは本原的一心の説とは整合するが、逆に泯絶無寄的空思想とは相い容れぬものであろう。

四、(七)の小結は、「言」理契」と「靜慮還源」を否定する文によって、四祖と法融の相見を締め括っているが、これはそれぞれ宗密のいう「泯絶無寄」と「息妄修心」に對應するものとも解しうるのではないか。

五、(八)は四祖から正法を傳授された法融が自身の教説を開示する段であるが、その内實は『絶觀論』の引用である。ただし『絶觀論』の該當部分には、「道」を有無によって規定しえぬものとする結論が附されているのであるが、『祖堂集』ではその部分が切り捨てられ、それ以前の部分のみが斷章取義的に引用されている。これによって一連の問答は、あたかも「道」を單に「有」と斷じたかの如き論旨に改變されているのである(八)の注(五)参照)。これもまた法融の所説を本原的一心や常住法身の説と整合させようとする措置ではないか。

六、最後の(十)に掲げる牛頭宗の系譜では、慧忠が第六祖とされている。しかし『祖堂集』において、法融傳の後に實際に立傳されているのは、鶴林玄素(馬素)と徑山法欽(道欽)であって、この扱ひも宗密の記す所と一致している。

以上を要約すれば、法融が四祖との相見によって形而上的な本原・本體の實在を悟るというのが、この傳の基本的

な主題と粗筋なのであって、それは四祖から「不空妙性」「絶待靈心本覺」の教えを受けることによって法融の悟りが完成された、という宗密の記述とよく符号するように思われるのである。ただし、以上の數點は、宗密の影響とも解しうるといふ程度を出ず、宗密の著作の引用とか独自の術語の踏襲といった明證のあるものではない。しかも、これら數點を除いて個々の節を見てゆくと、例えば(五)の(3)に見える所謂の「平常底」の思想(日常の起居動作のありのままの是認)のように、むしろ馬祖系の禪と近似する所説が見出され、とくに傳の中でくり返される禪定・觀法否定の説などは、馬祖禪には説かれても、宗密なら斷じて認めるはずのない所である(例えば宗密『都序』の第三段・第十六段などを看よ)。また、ここで注目した本原的の一心の説にしても、傾向として宗密の所説に一致するというだけで、必ずしも宗密のみの思想ではないし(方立天「中國佛教心本原說の創立與發展」・『文史』一九九九年第二輯參照)、また宗密自身の同趣旨の説と比べるならば、傳の所説は至極素樸なものと言わざるをえないのである(例えば『都序』第三十二段)。したがって、『祖堂集』のこの傳を、宗密の所説の忠實な祖述ないし直接的な繼承發展と看することは困難なのであるが、しかし、さりとて又た、傳に一貫する恒常不變な本體・本原への志向(「心源」(五)・「常住本身」(六)・「道」(八))とそれを四祖からの傳授とする筋書きについて、宗密以外の牛頭傳には、その先蹤を覓めえないのも事實なのである。

本原的の一心の説を記す四祖の「法要」の一節が、『祖堂集』とほぼ同時の『宗鏡錄』(九六一年)にも引かれていることは、これが『祖堂集』の獨創でなく、それ以前に兩書共通の來源があったことを推測させる。そのことをここに併せ考えるならば、宗密と『祖堂集』の中間に、宗密の所説を意識しつつ、本原論・本體論によって法融傳を補強しようとした人々の存在したことが想像されよう。それが一體どのような人々であり、その意圖がいかなるものであったのか、また『祖堂集』の傳の、どこまでがそうした先行の説の受容で、どこからが『祖堂集』獨創の文章であった

のか。そうしたことは今や知る由もないが、ともあれ、そうした人々の所傳を中心としつつ他の系統の資料を合採して成ったのが『祖堂集』牛頭法融傳であった、とは言うてよいであろう。そこから更に一步踏みこんで、この傳の思想内容を分析し、その思想史的背景を説明する爲には、牛頭宗の特に第八代以降の盛衰の情況とその思想的展開、宗密の馬祖禪評價の内實（馬祖禪を直顯心性宗に含めながら尙お不完全なものとするこの意味）、そして『祖堂集』というこの書物の資料の來源とその編纂の過程、そうしたいくつもの大問題がともに説明されねばならない。残念ながら、今はこれを、將來の課題としておく外はないのである。

〔參考文獻〕

關口眞大「牛頭宗の歴史と達磨禪」(『禪宗思想史』山喜房一九六四年)

柳田聖山「絶觀論とその時代——燉煌の禪文獻——」(『東方學報』京都五十二・一九八〇年)／『禪佛教の研究』柳田聖山集第一卷・法藏館一九九九年、再録)

後記

現在、東洋文化研究所において、丘山の主催する『祖堂集』研究會が、月一回、土曜日の午後に開かれている。會では衣川の指導の下、擔當者の用意した譯稿に一同で検討を加えながら、『祖堂集』本文の讀解に取り組んでいる。第一にできるかぎり語學的に精確な理解を得ること、第二に『祖堂集』編纂資料の來源を探り、思想史的視野をもった注釋を試みることに、その二

點が會の主たる目標である。今回ここに發表して批正を仰ごうとするのは、その會讀の成果の一部である。

今回の校注は、丘山が擔當者として會に提出した原稿を、會での討論をもとに小川が整理し直し、それを更に丘山と衣川が補訂して定稿とした。内容に責任を負う意味で三名の名義で發表するが、討論の過程で參加の諸氏より與えられた教示と援助は量り知れず、もし校注に觀る可き點ありとすれば、おおむね會の各位より惠まれたものと言わねばならない。ただし、校注の後に附した小論は、校注稿完成ののち、小川が草卒の間に私見を書きつけたもので、この部分については、小川個人が責を負うものとする。

今回掲載したものは、『祖堂集』一書よりすればごく僅かの分量に過ぎず、内容の理解においても種々問題を残していることを痛感せざるをえない。充分な質と量の整備を待つてと考えぬでもなかったが、ここで敢て發表に踏み切ったのは、ひとえに諸方の嚴正なる點檢を受けんが爲に外ならない。忌憚なき批正と吝しみなき指教を切に乞い、以て今回の報告の結びとする。

一九九九年九月二十六日

小川 記