

馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用

石 井 公 成

一 はじめに

中国の禪宗が進んでいく方向を決定づけたのは、馬祖道一である。唐代の禪僧たちは各地を旅し、様々な系統の禪僧や習禪者たちと盛んに交流していたが、八世紀後半において最も影響力が大きかったのは馬祖であった。ここで大事なものは、「南宗・北宗」という分類と『六祖壇經』とを一度忘れ去ったうえで、禪宗史を考え直さなければならない、ということである。むしろ、南宗・北宗という図式は唐代の禪宗に決定的な影響を与えた。また、『六祖壇經』のテキストの変化の歴史は、唐代における禪宗の変化の歴史と重なっている。しかし、南宗・北宗というのは、胡適が明らかにしたように、荷沢神会が作り出した図式にすぎない。また、『壇經』は、その神会の影響を受けて作成され、神会系とは異なる系統において複雑な改変・増広を繰り返していった文献にほかならない。

そもそも、馬祖は、自分は曹溪の正系であるとも「南宗」であるとも言わず、『壇經』のような形で般若を強調することもない。「見性」も「無念」も説かない。また、『壇經』や慧能の弟子の司空本浄などと違って、偈を盛んに用いて教化することもない。馬祖は、『金剛般若經』も用いるが特に重視することはなく、最も尊重してしきりに引用するのは『楞伽經』と『維摩經』である。最古の禪文献である『二入四行論』に基づいている箇所も多い¹⁾。したがって、我々は、馬祖をいわゆる南宗の嫡流とみなしたり、単純に慧能の後継者と見たりするべきではない。逆に、『二入四行論』から馬祖に至る流れを明らかにするよう努め、その後で南宗・北宗という図式の意味、『壇經』の特色、歴史上の人物としての慧能といった問題について、慎重に考えていかなければならないのである。

慧能については、『楞伽師資記』が弘忍の主だった弟子たち一人として示すように、有名であった重要な禪

者であつたことは言うまでもないが、歴史的人物としての慧能と『壇經』や後代の慧能伝が描く慧能像とは、区別する必要がある。このことは近代禪宗史研究の常識であるはずだが、近年の中国では『壇經』研究のみが突出して盛んであつて、慧能の革新性を強調する研究が多く、新たな慧能像は提示されていないように見える。一方、日本では、神会の独自さとその影響の大きさが強調されてきた結果、やはり慧能の実像を明らかにする試みは十分なされていない。入矢義高編『馬祖の語録』（禪文化研究所、一九八四年）は、俗語の用法などに注意した点では画期的な成果であつたが、懷讓と慧能の關係を疑つておりながら『楞伽經』について次のように述べていることなどを見ると、伝統説から離れていないのではないかと思われ。

『統高僧伝』によれば、達磨が二祖慧可に伝授したとされ、初期禪宗の所依の經典として重要視される。慧能―神会の『金剛經』重視でその伝統は絶えるが、馬祖が再評価する¹⁾。

確かに、馬祖に関する後代の文献には、神会の影響を受けたもののがかなりあることは事実である。しかし、『金剛般若經』については、神会の活躍以前から禪宗で重視されるようになっており、慧能や神会が『楞伽經』尊重を『金剛般若經』

尊重に一変させたのでないことは、印順が説いている通りである。また他にも、頓悟の強調、修行の否定、問答形式での著作などのように、神会の特色とされてきたものの中には、神会以前に既に見られるものも多いことが、近年になつて知られるようになってきている。神会はそうした先行思想を利用して、独自の思想を築いていったのである。神会（六八四―七五八）と馬祖（七〇九―七八八）とは、世代が近いのであるから、神会と馬祖との間で共通する要素があつたとしても、それをすべて神会の影響と見る必要はない。

ここで重要なのは、神会にしても馬祖にしても、老安（五八一―七〇八）の影響を受けているという点であろう。頓悟の強調、『金剛般若經』の重視、問答形式での著作などの点で、神会に先行する『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』を著した侯莫陳琰は、老安と神秀に学んだ居士であつた²⁾。また、馬祖の師とされる南嶽懷讓も老安の教化を受けている。『宗鏡錄』では、懷讓は慧能に師事する前に坦然とともに老安を訪れており、懷讓と坦然が「祖師西来意」を尋ねたところ、老安和尚の巧みな「指示」によつて「二人」とも大悟したという（大正四八・九四〇下）。その老安の「指示」とは、目を動かす動作によつて法を示すものであつたことは有名であり、これは、「じつと見たり、眉をあげたり、目を動かしたりして法を示す国が有る」と説く『楞伽經』に基づく（大正十六・四九

三上)。また、老安碑文「大唐嵩山会善寺故大德道安禪師碑并序」(唐文統拾卷三)によれば、弘忍も「双目片言」による教示によって老安を導いたという。「双目」とは、目を動かす動作を示し、「片言」とは、玄妙であつて謎のような「一言」を意味するのであろう。「一言」によって指導することは、既に『楞伽師資記』道信条に見えており、これについては、初期禪宗が重んじていた『維摩經』の「音說法説が背景となつてゐるほか、言葉の表面上の意味にとらわれずに本旨をつかむべきだとする『楞伽經』の思想をもふまえてゐると思われ。すなわち、『楞伽經』を重視し、身体の動作によつて法を示すことは弘忍・老安に見えており、また通常の説法とは異なる「一言」によつて教化する方法も、道信・弘忍・老安に既に見られるものなのであり、馬祖の『楞伽經』重視と自在な教化は、そうした伝統を受けてゐるのである。

だが、『祖堂集』では、老安の教示を受けて坦然のみが悟つたとしてゐる。さらに『伝灯録』に至ると、懷讓は機縁がかなわず、慧能のもとに赴いたと記しており、懷讓と慧能との關係を強調してゐる。このため、最近では懷讓と慧能の關係を疑う研究者が増えてゐるが、神秀や老安に師事した僧の中には、他の弘忍の弟子にも参じてゐる者が多く、老安の弟子の場合は慧能に参じた修行者が多いことが注目される⁷⁾。たとえば、馬祖と同じく四川出身である無住(七四一七七

四)は、『歴代法宝記』によれば、老安の弟子で頓教を説いた陳楚章について学んだのち、慧能門下で同じく頓教を説いてゐた自在に師事したと称してゐるが、宗密『円覚經大疏鈔』卷三下によれば、自在は老安の弟子であつたという。おそらく自在は、老安に参じたのち、老安の同門であつた慧能に参じたのであろう。また、長らく嵩山で老安に師事してゐた淨藏六七五―七四六が、老安が没すると慧能のもとに赴いたことはよく知られてゐる。淨藏の塔銘「嵩山(闕三字)故大德淨藏禪師身塔銘」(全唐文九九七)によれば、淨藏は慧能に参じて言下に流涕し、直ちに「荆南」に赴いたとあるのは、慧能の教示によつてようやく老安の教化の意図が分かつたため、荊州で生まれてその地の玉泉寺にいたことのある老安の恩に報いようとしたのではなからうか。その後、淨藏は再び慧能に師事し、印可を受けて北地に帰つて教化に勤めたという。晩年には老安が活躍してゐた嵩山会善寺西塔安禪師院に住してゐることから見て、老安と縁が深かつたことが推察される。しかも、その淨藏の塔銘は、依頼された文人が書いたものであるにせよ、『楞伽經』の「五法三性」に触れた直後に「頓悟」について述べてゐるのである。慧能が『楞伽經』を排撃する人物であつたなら、慧能から付法された淨藏の碑文にこうした文句が書かれることはなかつたらう。

懷讓にしても老安のもとで悟ることがあつたのち更に慧能

のところに赴いたとしても不思議はない。懷讓は慧能のもとを離れてから、老安がかつて隠れ住んでいた太和山の連峰で修行を重ね、また老安が頭陀行を行っていた南嶽の衡嶽寺の近くで活動していること⁽⁹⁾から見て、淨藏のように慧能から嗣法しておりながら老安の影響を強く受けていた可能性もある。馬祖も石頭希遷も、その南嶽の地で懷讓と関わりを持っていることは重要である。我々は慧能の系統のみを絶対視する神会の主張と『金剛般若經』を強調する『壇經』に縛られずに、早い時期の文献を検討することによって、歴史上の事実を明らかにしてゆくべきであろう。

なお、権名宏雄が発見した『宝林伝』の逸文⁽¹⁰⁾では、次のように述べている。

宝林伝。時有坦然禪師。觀讓嗟歎、及命遊嵩山安禪師。問曰、汝何至此。讓曰、禮拜和尚。師曰、汝須蜜作用。讓曰、何者是蜜作用。安更不言、開眼閉眼。讓於言下、豁然契悟。

老安について「更に言わず」としておりながら、懷讓が「言下に於いて、豁然として契悟」したと述べるなど雑な文章だが、ここでは坦然が懷讓を老安のもとに行かせたことになっており、老安の蜜作用によって懷讓一人が豁然と悟ったと明記しているのである。『宝林伝』は、編者と序者から見て馬祖

系統の作と推測されており、しかも『大唐韶州双峯山曹溪宝林伝』という正式名称が示すように慧能を正統としているため、懷讓については慧能の法嗣としていたはずである。おそらくは、上の部分に続いて、懷讓が慧能のもとに赴いて嗣法したことが記されていたであろう。そうした書物がこのように懷讓が老安のもとで「豁然契悟」したと書くのは、老安との関係が有名であつて否定できなかったこと、また馬祖系にあつては老安が権威として尊重されていたことを意味するものと思われる⁽¹¹⁾。

二 示衆に見える『楞伽經』の影響

馬祖の示衆については、『宗鏡録』『祖堂集』『伝灯録』、『大聖広灯録』、『四家語録』の五種のテキストとも、すべて共通する部分が多い。これは、柳田聖山が指摘しているように、「語本」と呼ばれた馬祖の語録のテキストが早くに確定し、後人によって改作されることが少なかったためであろう⁽¹²⁾。このことは、馬祖がいかに尊崇されていたかを示すものでもある。以下では『宗鏡録』、『祖堂集』、『伝灯録』のテキストだけを掲げるが、『大聖広灯録』と『四家語録』中の馬祖語録のテキストは、系統としては『伝灯録』に近い。

洪州馬祖大師云、
 達磨大師從南天竺
 国来、唯伝大乘一
 心之法、以楞伽經
 印衆生心、恐不信
 此一心之法。楞伽
 經云仏語心為宗、
 無門為法門。何故
 仏語心為宗。仏語
 心者、即心即仏。
 今語即是心語。故
 云、仏語心為宗。
 無門為法門。無門
 為法門者、達本性
 空、更無一法、性
 自是門、性無有相、
 亦無有門。故云、
 無門為法門。亦名
 空門、亦名色門。

何以故。……乃至
 真如、不属一切名、
 亦無無名。故経云、
 智不得有無、内外
 無求。任其本性、
 亦無任性之心。経
 云、種種意生身、
 我說為心量。即無
 心之心、無量之量、
 無名為真名、無求
 是真求。

江西馬祖……、每
 謂衆曰、汝今各信
 自心是仏、此心即
 是仏心。是故達摩
 大師從南天竺国来、
 伝上乘一心之法、
 令汝開悟。又数引
 楞伽経文、以印衆
 生心地。悉恐汝
 顛倒不自信、此一
 心之法、各有各之。
 故楞伽経云、仏語
 心為宗、無門為法
 門。

江西道一禪師……、
 一日謂衆曰、汝等
 諸人、各信自心是
 仏、此心即是仏心。
 達磨大師從南天竺
 国来、躬至中華、
 伝上乘一心之法、
 令汝等開悟。又引
 楞伽経文、以印衆
 生心地。恐汝顛倒
 不自信、此心之法、
 各有各之。故楞伽
 経云、仏語心為宗、
 無門為法門

ここで注目されるのは、『楞伽經』に基づく記述が異様に多いことである。『宗鏡録』→『祖堂集』→『伝灯録』の順で、『楞伽經』の役割が小さくなっているが、その『伝灯録』でさえ『楞伽經』に関する記述がたくさん含まれているのは、馬祖の『楞伽經』重視が有名であって、まったく改変してしまうのが難しかったためであろう。

『宗鏡録』では、馬祖はまず、達摩が「大乘一心之法」を伝えたとし、達摩が『楞伽經』によって「衆生心」を証明したことを述べており、これらは一体の行為とみなされている。これは、「衆生心」こそが「大乘」であって「一心」にほかならないことを説く『大乘起信論』は『楞伽經』に基づいて書かれた、とする浄影寺慧遠以来の伝統説によっているのである。『伝灯録』においては、『起信論』の引用は、宗密条をのぞけば、馬祖とその門下に限られることは、沖本克己が指摘しており、沖本はこの現象は禪宗成立史と関係があることを示唆している⁽¹³⁾。

ついで馬祖は、『楞伽經』は「仏語心が根本の立場であり、無門が法門である」と説いているという。これは、『四卷楞伽』の「大乘諸度門 諸仏心第一」（大正十六・四八一下）や「第一義法門 遠離於二教」（四八七中）などの文に基づきつつ、自分の言葉で自由にまとめているのであろう。そして、馬祖は、その「仏語心」という言葉を説明する中で、「即心即仏」と述

べている。『楞伽經』では、「仏語心」は buddha-vacana-hridaya（仏の言葉の心髄）であって、唯識系の五法三自性説を指すが、馬祖は「仏語心」を『二入四行論』『雜録』が用いている語である「仏心」と同一視し、衆生の心がそのまま「仏心」と断言するのである。「仏心」というのは、「雜録」が妄想を離れた境地を指して呼んだ言葉（七一頁、一六三頁）にほかならず、柳田は「仏心こそ、ダルマの仏教の中心であった⁽¹⁴⁾」と断言している。

また、馬祖は、「仏語心」という言葉に基づき、「今、語っている」のは「心が語っているのだ」と説いている。これは文脈を無視した解釈であり、初期の禪文献にしばしば見られる自由な観心釈と同じやり方である。馬祖によれば「心」は「仏」なのであるから、衆生の言葉は「仏にほかならない心が語る言葉」ということになる。汾州無業が「即心是仏」ということが分らないと述べた際、馬祖が「只未了底心即是、更無別物」と説き、「分らないその心こそがまさに仏なのだ。それ以外のものなど全く無い。」と説いたのは、上のような解釈に基づいているのであろう。すなわち、日常生活における言動を重視した馬祖の教化は、実は『楞伽經』をしきりに引いて論じている示衆の内容と一致しているのである。馬祖の孫弟子あたりからは、『楞伽經』を引くことが減っていくが、これは『楞伽經』に頼ることに対する反省・反感が強まっ

たうえ、『楞伽經』の主張を受けつつより中国色を含めた『楞伽經』などが出現したことが大きいだろう。馬祖を初めとする祖師たちの語録が写本や抜抄の形で流布するようになり、それらの言葉が經典の代用を果たすようになっていったという事情もあるう。

さて、『宗鏡錄』では、馬祖は「無門為法門」についても詳しい説明を行なっており、その結論部分では『四卷楞伽』の「智不得有無」（大正十六・四八〇上）、「種種意生身、我說為心量」（五〇〇中）と「無心之心量 我說為心量」（五〇〇中）という三箇所を利用しつつ実践的な解釈を述べている。つまり、經典の文脈にとらわれず、自らの立場に立って『楞伽經』を使いこなしているのである。これは、それだけ『楞伽經』に親しんでいた証拠と言えよう。『楞伽經』を文脈から離れて自由に使うのは、『二入四行論』以来の伝統である。これは、經文に縛られてはならないとする『楞伽經』の主張に基づくのであろう。

ところが、『宗鏡錄』以外の文献では、「自らの心こそが仏だ」という馬祖の立場がまず表明され、それを裏付けるものとして達摩の來朝と伝法、そして『楞伽經』の活用が語られる。ついで、『楞伽經』の言葉として「仏語心為宗、無門為法門」が引かれるが、説明はない。しかも、『宗鏡錄』では「大乘一心之法」となっているのに対して、それ以外の文献では

「上乘一心之法」となっており、「大乘」や「上乘」を説く『楞伽經』には見えない「上乘」の語が用いられている。ただ、『祖堂集』においては、「又数引楞伽經文」とあって、達摩はしばしば『楞伽經』を引用したと記されており、達摩の『楞伽經』活用ぶりが強調されている。しかも、『祖堂集』では、「每謂衆曰」とあるため、馬祖は「即心是仏」を説くにあたって、いつも達摩の『楞伽經』活用について語っていたことになるのである。これに対して、『伝灯録』『天聖広灯録』『四家語録』では、「数」の語も「每」の語も見えない。

つまり、後代になればなるほど、『楞伽經』の役割を軽く見ようとするようになっていっているのである。これには、神会や『六祖壇經』の影響も大きかったことは間違いないが、『楞伽經』尊重派自体が『楞伽經』を尊重しなくなっていたという面もあるう。『楞伽經』は、經典の文字にとらわれてはならないと説く經典であるため、この立場を推し進めてゆくと、『楞伽經』そのものにも縛られまいとする傾向が強くなっていくのである。『祖堂集』の仰山慧寂（八一四—八九〇）の条では、仰山は、『楞伽經』が最高の立場とし、馬祖自身も認めている「如来禪」よりも「祖師禪」が上であると説き、達摩が『楞伽經』を持って中国に渡ってきたという伝説を否定する。そして、馬祖の語録や諸方の老師たちがしばしば『楞伽經』を引くのは、『楞伽經』が禪宗の立場と似たところがあるため初心者

導き入れようとして用いたにすぎず、『楞伽經』が禪宗の根本の意ではないと断言するなど、徹底して『楞伽經』を排除しようとしている。これは逆に言えば、馬祖とその弟子たちがいかに『楞伽經』を重視して盛んに用いていたかを示すものである。しかし、そのような馬祖やその弟子たちのことを南宗と呼ぶことができるだろうか？

そればかりか、馬祖の弟子である鵝湖大義の碑文「興福寺内道場供奉大徳大義禪師銘(全唐文七一五)では、「在高宗時、有恵能筌月指」とあり、慧能は『楞伽經』の指月の教えを実践したように描かれている。また、風幡問答における慧能の答えは、『歴代法宝記』などの古い伝承から見限りでは、『楞伽經』の立場から『涅槃經』を解釈したものとと思われることは既に指摘した。⁽¹⁵⁾ そのような慧能を南宗と呼ぶことができるだろうか？ しかし、『楞伽經』と『涅槃經』とを重んじることは、『二入四行論』、慧可、道信に見える傾向であって、これこそが禪宗の伝統なのである。馬祖の語録においても『涅槃經』の引用が目立つ。⁽¹⁶⁾

さて、『宗鏡録』とそれ以外の文献との違いで最も重要なのは、事理無礙を説いた部分とそれをまとめた偈が『宗鏡録』にだけ欠けていることである。

『宗鏡録』

『祖堂集』

『伝灯録』

經云、夫求法者、
應無所求。心外無
別仏、仏外無別心。
……
……達罪性空、念
念不可得、無自性
故。……
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。

又云、夫求法者、
應無所求。心外無
別仏、仏外無別心。
……達罪性空、念
念不可得、無自性
故。……
凡所見色、皆是見
心。心不自心、因
色故有心。

汝可隨時言説、即
事即理、都無所碍。
菩提道果、亦復如
是。於心所生、即
名為色。知色空故、
生即不生。若体此
意、但可隨時著衣
喫飯、長養聖胎、
任運過時。更有何
事。汝受吾教、聽

汝但隨時言説、即
事即理、都無所碍。
菩提道果、亦復如
是。於心所生、即
名為色。知色空故、
生即不生。若了此
意、但可隨時著衣
喫飯、長養聖胎、
任運過時。更有何
事。汝受吾教、聽

吾偈曰、

吾偈曰、

心地隨時説、

心地隨時説、

菩提亦只寧、

菩提亦只寧、

事理俱無碍、

事理俱無碍、

当生則不生、

当生則不生、

『宗鏡録』では、馬祖は「無所求」を説く『維摩經』不思議

品の文句（大正十四・五四六上）を引くことから始め、色と

心の關係を論じ、經の引用で終わっている。このうち、「心不

自心、因色故心。色不自色、因心故色」とあるのは、『二入四

行論』が載せる三藏法師の「心不自心、由心生心、名為色界。

色不自色、由心故色、心色無色、名無色界」（六八頁）という

言葉に基づく、三藏法師のこの言葉は、『楞伽經』で言えば偶

然ながら『七卷楞伽』の「衆色由心起」（大正十六・六二六下）

に近く、ここは心が妄想として働いて様々な現象を作り出す

ことを、絵描きが壁に様々な絵を描くことに例えた箇所の前

前である。『楞伽經』のこうした主張が壁觀の原義であり、老

莊思想の影響などで壁觀の解釈が変わっていくことは、かつ

て論じた。

これに対して、『祖堂集』や『伝灯録』は、心と色との關係

を論じつつも色は空であって「生」は「不生」であると説いて

いる⁽¹⁹⁾。そして、そのようなあり方を体得すれば任運無碍

な生き方ができることを強調し、偈を付している。いわば、唯

心説に立ちつつ般若空觀をも考慮しているのである。その結

果、『祖堂集』や『伝灯録』が示す馬祖の示衆は、馬祖らしい

即心是仏の主張で始まり、「心地」の語で始まる偈が全体の結

論となるという体裁になっているのである。しかし、『馬祖語

録』において、「不生」を論じているのは、次の箇所だけであ

る。

了心及境界、妄想即不生。妄想既不生、即是無生法忍。

このうち、「了心及境界、妄想即不生」の部分は、『四卷楞

伽』卷三の文句そのままである（大正十六・五〇五中）。すなわ

ち、「不生」は「色」全般について説かれているのではなく、

妄想に関して言われているのであり、心に関して議論する場

合、馬祖は徹底して『楞伽經』を用いるのである。このこと

は、『祖堂集』や『伝灯録』が利用した資料は、後人が伝法偈

を説く『壇經』や『宝林伝』を意識し、即心是仏で始まって

偈で終わるように馬祖の示衆を編集したものであったことを

示している。したがって、この最後の部分と偈は、馬祖の

思想に基づいて後人が作りあげたものである可能性が高い。

馬祖の語録には、ほかに『楞伽經』の直接の引用や取意

の引用が数多く見られるが、最後にもうひとつだけ例をあげ

ておく。

声聞不知聖心本無地位、因果階級心量妄想。

『馬祖の語録』は、これを「声聞というものは、聖心には本来、地位や因果や階級といった心の妄想がないことを知らない」と訳し、典拠はあげていない。しかし、十地の段階を否定するのは『楞伽經』の特徴であり、「心量妄想」の語も『四卷楞伽』巻二に見えるものである（大正十六・四八九中）。したがって、上の文は、「声聞は、聖心には本来、（十地のような）地位が無いのであって、修行の因果とかその段階とかは心が作り出した妄想にすぎないことを知らない」と解釈すべきである。

三 『二入四行論』の重視

上の引文のうち、『宗鏡録』の引文の末尾に見える「故經云、見色即是見心」の部分について、志村良治は『楞伽經』の取意としている²⁰。思想としては『楞伽經』の取意と見てさしつかえないが、文句については『金剛三昧經』の「所見諸境唯所見心（見えてはいる様々な対象は、見られている心にすぎない）」（大正九・三六九下）の方が近いだろう。重要なのは、『金

剛三昧經』のこの箇所は、理入・行人の二入を説く箇所の直前部分であることである。

菩薩心不生境、境不生心。何以故。所見諸境唯所見心。……心不幻化則無所見。菩薩内無衆生、三性空寂。則無己衆、亦無他衆。乃至二入、亦不生心。得如是利、則無三界。大力菩薩言、云何二入不生於心。心本不生云何有入。仏言、二入者、一謂理入。二謂行入。……（大正九・三六九下）

『金剛三昧經』は、外界と思われるのは心にほかならないことを述べた後、理人と行人によつて、心はもともと不生であることを悟るべきことを強調しているのである。馬祖が、こうした思想を受けているのは明らかであろう。つまり、馬祖は『二入四行論』と一致するものとして『金剛三昧經』を重視しているのである²¹。

『馬祖語録』には、以下のように、『二入四行論』と一致する内容を説いている箇所がいくつかある。

一切法皆是心法、一切名皆心名。万法皆従心生。經云、識心達本源、故号為沙門。

これも、すべて心に関する議論である。右の引文で引かれ

ている経は、『二入四行』が取意で引く『中本起経』卷上の「息心達本源、故号为沙門」（大正十四・一五三下）であろう。『二入四行』の随縁行では、次のように言う。

修道行人、若受苦時……甘心忍受、都無怨訴。経云、逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時、与理相応。

このうち、「識達本故」は、上の『中本起経』によるのである。随縁行の引文のうち、「経云、逢苦不憂」とあるのは、『長阿含経』卷一の以下の箇所によつていよう。

逢苦不感。遇楽不欣。能忍如地。故号沙門。（大正一・七上）

こちらにも「故号沙門」となつており、沙門としての本分を説くものであることが注目される。これまで言及した阿含經典は、いずれも素朴な訓戒を説くものだが、重要なのは、馬祖がそれらの經典をすべて心の問題を説くものとして受け止め、自由にまとめて用いていることである。

馬祖が『二入四行論』を意識している箇所は、他にもある。先の対照表のうち、『宗鏡録』に「経云、夫求法者、心無所求」とあるのは、『維摩経』不思議品の「若求法者。於一切法心無所求」（大正十四・五四六上）に基づくが、「行人」中の第三の

行も「無所求行」にはかならない。ここでは、名声や功德などを求めることが戒められており、「求めることがあるとすべて苦しい。求めなければ楽しい」と説く経を引いている。

了達此処、故於諸有、息想無求。経云、有求皆苦、無求則楽。

このうち、「了達」「息想」と言われているのは、『中本起経』卷上の「息心達本源」という箇所とかなり対応する。末尾で「経云」として引かれている文は、『雜阿含経』卷四九の次の箇所であろう。

大力自在樂 彼則無所求 若有求欲者 是苦非為樂
於求已過去 是則樂於彼（大正二・三五六中）

このように、『二入四行』はきわめて素朴な阿含經典をしげしげ用いている。これもまた、『二入四行』が禪宗らしくない文献であるとして後代の禪宗で軽視されるようになっていった原因の一つであろう。しかし、右で見た『雜阿含経』を訳したのは、師子国、すなわち、スリランカを経て中国にやつて来て *Laṅkāvatāra-sūtra*（楞伽經）を訳した求那跋陀羅にほかならない。求那跋陀羅は、『二入四行論』と同様に如来蔵思想を宣揚する『勝鬘経』を訳しているほか、功德や修行を

否定する点できわめて禅宗と似る『大方広宝篋經』も訳している。当時は、これらの經典の教えは矛盾するものとは考えられていなかったのであろう。求那跋陀羅を禅宗の初祖とした『楞伽師資記』は行き過ぎであるものの、歴史上の人物としての菩提達摩の思想背景について考えるのであれば、求那跋陀羅の諸訳のうちの実践的な箇所を検討することは、きわめて有益であるはずである。

むろん、馬祖と『二入四行』の違いにも注意しなくてはならない。『二入四行』の無所求行は、一般的な心得であるのに対し、馬祖の「無所求」は、心以外に仏を求めないことだけを意味している。つまり、馬祖は、『二入四行論』の主張と初期禅宗で尊重されていた『維摩經』の主張を受け継ぎつつも、ひたすら心と仏の関係を追求しているのである。しかも、心に関して、もっぱら『楞伽經』の教理に基づきつつ、自由な主張を展開していることが重要である。馬祖だけでなく、その弟子である百丈懷海²³⁾の弟子、黄檗希運の『伝心法要』でも、次のように『二入四行』の無所求行の箇所を用いており、馬祖とその門下における『二入四行』重視の傾向が知られる。

所以云、仏真法身、猶如虚空。不用別求、有求皆苦。

すなわち、法身は虚空のように遍満していてとらえようの

ないものであるため、わざわざ求める必要などないのであって、求めれば苦しみがあるだけなのである。「有求皆苦」という言葉が、『二入四行』に基づくのは明らかであろう。『伝心法要』については、他にも『二入四行』の引用が多い。たとえば、次の箇所がそうである。

心即是仏。所以一切諸度門中、仏心第一。……大道本来平等、所以深信含生同一真性、心性不異、即性即心、心不異性、名之為祖。

馬祖のように即心是仏を主張するだけでなく、心と「性」との不異を強調している点が新しい世代の特徴だが、「一切諸度門中、仏心第一」とあるのは、「大乘諸度門諸仏心第一」と説く『四卷楞伽』を受けたものであり、「深信含生同一真性」は、『二入四行』の理人の部分に見える有名な文句にほかならない。すなわち、黄檗希運は、新しい世代の立場から心の問題に取り組んでいるものの、馬祖と同様に『楞伽經』と『二入四行論』に基づいて議論している場合がしばしば見られるのである。

黄檗希運の『二入四行論』利用に関して、最も注目されるのは、壁観について論じている箇所を利用していることであろう。『伝心法要』が、「無心」について、「一切の心無きなり。

如如の体は、内は木石の如く、動かず揺がず、外は虚空の如く、塞がず礙えず」(十二頁)と説いているのは、『二入四行』の理入の部分と、「雑録」が「即心是道」の問題を説いた箇所において、次のように説いている箇所を受けたものである。

心如木石。譬如有人以手自画作龍虎、自見之還自恐怖。……若能無心畏、妄想悉除。(九十八頁)

「雑録」のこの箇所は、壁観が中国流に変容していく過程を示すものである。すなわち、インドにあつては、宮殿であれ寺院であれ、壁に多種多様な絵を描くことが多いため、経論では、心が一切の法を作り出すことを画師が壁に様々な絵を描くことに例えるのである。画家が恐るべき夜叉などを自分で描いていながらそれを忘れ、自分の絵を見て恐れおののくという比喩は、多様な現象を作り出しながら心がそのことに気づかないことの例としてよく用いられる。『十卷楞伽』では、

復次楞伽王、譬如壁上画種種相。一切衆生亦復如是。楞伽王、一切衆生猶如草木無業無行。(大正十六・五一八下)

とあり、『十地経論』には「如空中画色如壁」(大正二六・一二二)

馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用(石井)

九上)、また「無知無覚如草木石壁」(大正二六・一四二中)とあることが注目されよう。『楞伽師資記』道信条は、

坐時当覚識心初動、運運流注、隨其來去、皆令知之。以金剛惠徵責。猶如草木無所別知之無知。乃名一切智。此是菩薩一相法門。(二九九頁)

と説いており、老莊思想の影響を受けた無心の議論となつているが、この箇所は、老安が則天武后に答えた文句と重なつており、『楞伽經』の「流注」の語や『起信論』の「識」の初動を説いた箇所を利用している。

ただ、一方では、誤解を避けるため、「我が無心の心は木石に同じからず」(『無心論』)などと主張した例も見られる。馬祖の「平常心」はこの方向であり、馬祖が無心や無念などを強調しないのは、そのためであるう。

このように、馬祖とその系統である黄檗は『二入四行論』を盛んに用いるのだが、馬祖の『二入四行論』利用のうちで最も重要なのは、馬祖における重要な主張の一つである「平常心」もまた『二入四行論』に基づいていることである。

馬祖示衆

『二入四行論』雑録

示衆云、道不用修、但莫汚

染。……

若欲直会其道。平常心是道。
何謂平常心。無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云、非凡夫行、非聖賢行、是菩薩行。只如今行住坐臥、應機接物、尽是道。道即是法界。乃至河沙妙用、不出法界。

問、何者名為淳朴心、何者名為巧僞心。答、文字言說、名巧僞。色非色等、行住坐臥、施為拳動、皆是淳朴、乃至達一切苦樂等事、其心不動、始名淳朴心。……利根人聞道、不發凡夫心、乃至賢聖心亦不發、凡聖雙絕。此是利根人聞道。……菩薩以法界為舍宅、四無量心為戒場。凡有施為、終不出法界心。何以故、体是法界故。

この対照表を見れば、馬祖の示衆がいかにも「雑録」を利用してはいるか明らかであろう。ただ、慧可の言葉と思われる右の「雑録」部分は、老荘思想の影響により、理想化された古代の素朴な農村生活を思わせる「淳朴心」という語を用いているのに対し、馬祖は都市の在家信者でも心がけることができる「平常心」の語を用いており、素朴な古代のあり方への復古といった色彩を薄めている。しかも、「平常心」の働きを日常の言動、それも「如今」の言動のうちに見出してそれを

「妙用」と呼ぶところに新しきがある。すなわち、馬祖は、『起信論』が説く衆生心を重んじつつも、「心の本性」を強調する方向には向かわず、仏にほかならないありのままの心の、現在ただ今の生き生きとした働きを重視するのである。この点で、馬祖は禪宗の中国化を進めたということができるとともに、近代的にすら思われる簡素化、普遍化をなしとげているのである。馬祖に見られる思想のかんりの部分は既に『二入四行論』に準備されているのだが、馬祖はそれを一気にわかりやすく、身近なものとした。馬祖禪が中国各地に広まり、他のアジア諸国に広まっていったのは偶然でない。

四 結 論

このように、馬祖は『楞伽經』と『二入四行論』を重視しており、心に関する議論は、徹底して『楞伽經』に基づいていく。ただ、馬祖は、経文の文脈にはとらわれず、我々の現実の心や行いを重んじつつ、生き生きとした禪を展開しようとしていた。こうした傾向は、弟子たちばかりか、孫弟子である黄檗希運にまで受け継がれている。『楞伽經』の地位が大幅に下がるのは、仰山慧寂などの世代からなのである。後代になると、馬祖は南宗の嫡流とされたうえ、禅僧らしい禅僧として描かれるようになり、『楞伽經』を重視したことについて

ては注意されなくなっていく。しかし、『楞伽經』を重んじる南宗などというものがあるのだろうか。馬祖は、新旧の要素を具えた幅広い人物であったからこそ、多くの多様な弟子たちを育てることができたのではなからうか。我々は、神会が言い出した南宗・北宗という図式と『六祖壇經』を一度忘れたいので、『二入四行論』から馬祖に至る道筋を中心にして、『楞伽經』の役割に注意しつつ初期禪宗史を構築しなおさなくてはならない。その際、基礎となるのは、『二入四行論』そのものの研究であらう。

(1) 馬祖を慧能系統の南宗と位置づけた最初の文献は、馬祖没後に門弟たちの依頼によって権徳輿が書いた馬祖の塔銘『唐文粹』六四である。現存する文献による限りでは、馬祖は南宗という言葉すら用いていないため、少なくとも、馬祖自身は曹溪直伝ということを強調していなかったことは確かである。

(2) 本稿では、二入四行を述べた冒頭部分を『二入四行』、それ以下部分を「雜録」と呼び、書物全体を『二入四行論』と称する。本書の研究史については、田中良昭『二入四行論』文献研究史（聖巖博士古稀記念論集『東アジア仏教の諸問題』、山喜房仏書林、二〇〇三年）。本書からの引用は、柳田聖山『達摩の語録―二入四行論―』（筑摩書房、一九七九年）による。

(3) 『馬祖語録』と『二入四行論』の共通箇所が多きに最初に着目

馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用（石井）

したのは、中川孝「馬祖道」禪師の禪法」（『印度学仏教学研究』十三・一、一九六五年一月）であらう。また、柳田『達摩の語録』も、訳注中で何度か馬祖との類似に触れており、有益である。ただ、中川・柳田とも、後で触れる馬祖の「平常心」の主張全体と『二入四行論』の関係については論じていない。

(4) 入矢義高編『馬祖の語録』（禪文化研究所、一九八四年）一八頁。以下、馬祖の語録からの引用は、本書による。なお、最新の成果である伊吹敦『禪の歴史』（法蔵館、二〇〇一年）では、慧能の章が無いことは画期的であり、まさに模索中であることを示すものである。

(5) 印順『中国禅思想史』（正聞出版社、一九七一年）一六一―一六四頁。伊吹敦訳『中国禅宗史』（山喜房仏書林、一九九七年）、一九九―二〇七頁。なお、徳重寛道『神会語録』の成立に関する一考察」（『印度哲学仏教学』十号、一九九五年十月）は、『金剛般若經』の極度の宣揚とそれに基づく一行三昧の強調は、神会没後になって付加された可能性を指摘している。

(6) 伊吹敦『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷沢神会（三崎良周編『日本・中国 仏教思想とその展開』、山喜房仏書林、一九九二年）。

(7) 老安と慧能とは共通点があることは、印順『中国禅宗史』、荒牧典俊「中国仏教とは何か―「祖師西来意」が意味するもの―」（『中国社会学と文化』十二号、一九九七年六月）、伊吹敦「禪の

馬祖における『楞伽經』『二入四行論』の依用(石井)

一一四

歴史』法蔵館、二〇〇一年)などが指摘しているが、『楞伽經』利用の面は注意されていない。

(8) ただし、淨藏の碑文は「頓悟四禪」と述べており、伝統的な仏教学にとどまっている。

(9) 中川孝「南嶽懷讓禪師とその思想」(『東北薬科大学紀要』九号、一九六二年十一月)。

(10) 椎名宏雄「宝林伝」巻九卷十の逸文(『宗学研究』二十二号、一九八〇年三月)。

(11) 須山長治「祖師西来意問答のゆくえ」(『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五年)は、祖師西来意問答は、これに答え得るものが達摩の禪法を正しく受け継いでいることを示すと考えられていたとし、『祖堂集』の老安国師条にこれが見えることは、「老安を正統なものとして認めようとしたからにはほかならない」と説いている(七三二頁)。

(12) 柳田聖山「禪文献の研究」『語録の歴史』(法蔵館、二〇〇一年)年。諸本の比較も、同論文による。

(13) 沖本克己「禪思想形成史の研究」(『国際禅学研究所研究報告』第五冊、一九九七年)二二〇頁。

(14) 柳田、前掲書、七二頁。

(15) 前掲注2、石井論文。

(16) 慧能は他の祖師以上に『涅槃經』を重視していたと思われる。これは、江南涅槃學の影響が強かったためであろう。『曹溪大

師伝』はそうした『涅槃經』重視派の弟子たちが編集したものと考えられる。

(17) 直接には、『諸経要抄』からの引用らしいことは、入矢「馬祖の語録」が指摘している。

(18) 石井公成「石壁を通りぬける習禅者と壁に描かれた絵―壁觀の原義について―」(『仏教学』三十七号、一九九五年十二月)。

(19) 「汝可隨時説」以下については、『祖堂集』と『伝灯録』とでは「可」と「但」、「体」と「了」とが違うのみであり、『天聖広灯録』と『四家語録』は『伝灯録』と一致している。

(20) 志村良治「中国詩論集」馬祖と楞伽經(汲古書院、一九八六年)。氏の絶筆となった本論文は、馬祖に対する『楞伽經』の影響の大きさを指摘しており、有益である。こうした視点が可能であったのは、禅宗史が専門でなく、禪に関心をいだく中国文学者であったからであろう。

(21) 『金剛三昧經』については、水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」(『駒澤大学研究紀要』十三号、一九五五年三月)

(22) 石井公成「中国禪の形成」(『思想』二〇〇四年四月号、岩波書店)。「大方広宝篋經」が影響を与えはじめるのは遅かったようであり、名をあげて重視しているのは、虚堂智愚あたりからのように思われる。

(23) 筆者は百丈懷海を馬祖の代表的な弟子と考えているわけではない。馬祖が没した頃に代表的な弟子とみなされていたのは、西

堂智威・興然惟寛・章敬懷暉などであったことは、葛兆光『中国禅思想史』第五章（北京大学出版社、一九九五年）が指摘する通りである。後に盛んになる百丈や南泉の系統だけでなく、上記の弟子たちやその弟子たちの言動を詳細に検討することによって、馬祖の多様な面を明らかにしてゆく必要がある。

【付記】本稿は馬祖与中国禅文化學術検討会（二〇〇五年八月二十六日、四川省什邡市）における発表原稿を増訂したものである。