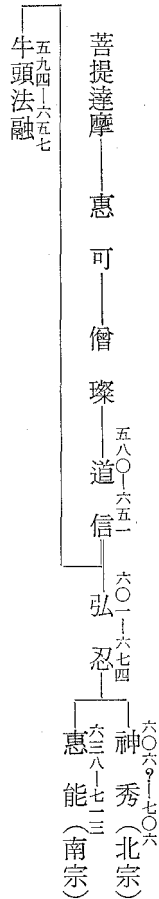


絶観論とその時代

— 敦煌の禪文獻 —

柳 田 聖 山

絶観論は、八世紀の末にはじめて現われる、初期禪文獻の一つである。あるものは、初祖ダルマの名を標題に冠し、あるものはその四代の分派、牛頭法融に歸せられる。當初は、特定の弟子のみが手にした、祕本であったことをこの標題は示す。



唐代中期、わが傳敎大師最澄（七六六—八二二）や圭峰宗密（七八〇—八四一）がこの本の名を傳えてから宋初まで、他の幾つかの著作への部分的引用がある以外、早く散逸してしまつて、これまではその全容を知ることのできなかった、幻の古典の一つである。

今世紀のはじめ、中國西陲の敦煌で發見される龐大な寫經群のうちに、その完本のあるのが知られて、この文獻の究明は、この半世紀にわたる初期禪宗史研究の、新しく且つ魅力的な課題の一つとなる。その研究は、敦煌學の國際的な關心の高まりと共に消長する。

小稿は、現在までに知られる敦煌寫本六種を綜合して、この文獻のテキストを求めた、私の「絶観論の本文研究」（禪學研

究五十八號、一九七〇）と、友人常盤義伸がそのテキストを英譯したものに原寫本の影印を附し、私の口語譯と解題をあわせて一書とした。A dialogue on the Contemplation-extinguished an early Chinese Zen text from Tun-Huang (The institute for Zen studies, 1973) の發刊以後、この文獻の含みもつ中國、日本佛教思想の意味を尋ねようとする、私の中間報告である。

行論の便宜のため、先行する私の二つの仕事を要約しておく。

一、今日までに知られる敦煌本絶觀論の原名、およびその所在は次のようである。

- 1、入理緣門一卷（日本、石井光雄舊藏）
- 2、入理緣門一卷（フランス國民圖書館藏、ペリオ第二七三二號）
- 3、三藏法師菩提達摩絶觀論（同右、第二〇四五號）
- 4、觀行法爲有緣無名上士集（中國、北京圖書館藏、閏字第八十四號）
- 5、絶觀論、菩薩心境相融一合論（フランス國民圖書館藏、ペリオ第二〇七四號）
- 6、達摩和尚絶觀論（同右、第二八八五號）

二、これらの寫本の發見とその意味について論じた近代の研究者と、その仕事を年代順に整理すると、おおよそ次のようになる。

一九三五年、鈴木大拙が『少室逸書』（安宅佛教文庫刊）に、4の寫眞を収める。絶觀論發見のはじめである。
一九三六年、『校刊少室逸書及解説』（安宅佛教文庫刊）に、鈴木が右の本文を校訂し、解説をつける。
一九三七年一月、久野芳隆が2・5・6の三本を發見、宗教研究（新十四の一）に、「流動性に富む唐代の禪宗典籍」を發表。

一九三七年六月、鈴木大拙が久野とは別に、2・5・6の三本に4をあわせて本文を校合し、佛教研究（第一の一）に、「敦煌出土達摩和尚絶観論につきて」を發表。

一九三九年、久野芳隆が前の三本をあらたに校合してテキストを定めるとともに、牛頭法融の撰述であることを論じて、佛教研究（第三の六）に、「牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響——敦煌出土本を中心として——」を發表。

一九四〇年、關口眞大（慈光）、大正大學學報（第三〇・三一號）に、「絶観論撰者考」を發表。

一九四五年、鈴木大拙・古田紹欽共編「絶観論」（弘文堂刊）に、1の寫眞と他の四本校合による本文二種が發表される。

一九五一年五月、鈴木大拙、『禪思想史研究第二』をまとめ（岩波書店刊）、その第二編の二に「達摩和尚製入理縁門の絶観論につきて」を収める。後に、鈴木大拙全集第二卷として再刊（一九六八年）。

一九五一年六月、關口眞大が天台宗教學研究所報一に、「敦煌出土絶観論小考」を發表。

一九五七年一月、關口眞大が「敦煌出土絶観論は牛頭法融の撰述たるを論ず」を、印度學佛教學研究（第五の一）に發表。

一九五七年十二月、關口眞大、『達摩大師の研究』をまとめ（彰國社刊）、その第二章に「達摩和尚絶観論（敦煌出土）と牛頭禪」を収める。

一九五九年、中川孝、印度學佛教學研究（第七の二）に、「絶観論考」を發表。

三、これまでの研究は、この文獻の作者問題に終始し、テキストおよび内容の検討に缺ける。私の「絶観論の本文研究」は、これまで注意されなかった3を加え、六種の寫本の整理によって、その本文に新古の發展を考えようとするものであった。すなわち、1と2を元型、3と4をその變型、5と6をさらにその再編とみ、原本2の奥書きにある甲戌を貞元十年（七九四）、6の辛巳を咸通二年（八六一）とすれば、現存寫本のすべてを、この間に配し得るという作業假説である。

四、この文獻の標題も、1と2の入理緣門一卷、もしくは尾題の緣門論が原名である。絶觀論という名は、すでにその本文の末尾に「故名絶觀論也」とあり、當初よりこの名で呼ばれたともみられるが、1と2はそのあとに緣門論一卷の尾題あり、ここで明瞭に擧筆して、他の四本に共通する附録部分をもたぬこと、その本文のどこにも達摩の名を出さぬことが注目され、これが元型と考えられる。又た首題の入理緣門一卷と本文の短序とのあいだに、對論者入理先生と弟子緣門という二人の名を紹介し、弟子の質問を龐大な一行書きとし、これに對する師の答えをその下に双行の注の形で、細字で書くという凡例がある。本文でも、質問の端が改まる毎に「緣門起問曰」、もしくは「緣門問曰」という大文字の一行書きがあつて、前後十五の段落がはっきりしている。

五、3と4、5と6のテキストは、首尾の標題のいずれかに達摩の名を出すのが特徴で、この二つの系統の寫本は、先にいう「故名絶觀論也」のあと、さらに數番の問答がつづき、問と答を文字の龐細で分ち書きする形式はなく、すべてを延べ書にし、3と4は本文の全體にわたつて、緣門問曰という改端の句をほとんど削り、すべてを並列的問答のくりかえしとする。明らかに、改編である。卷尾の附録部分についても、5と6は、3と4に共通するもの以外に、さらに別に臥輪禪師看心法の名で知られる文書の一部をそれと斷わずに挿入し、問答も新加する。^②

六、もともと、3が首題を三藏法師菩提達摩絶觀論とし、尾題を4と共通の觀行法爲有緣無名上士集とするのは、すこぶる首尾一貫しない。この文獻全體を觀行法と考えるのは、明らかに絶觀論の趣旨に反するからである。曾て注意したように、絶觀は傳統的な觀行を絶するところに、新しい意味をもつ。^③觀行法の名は、たとえば別の敦煌文書の一つ、示所犯者瑜伽法鏡經に「菩薩ノ法及ビ觀行ノ法ヲ説ク」とあるように、すこぶる傳統的な發想である。^④したがつて、3と4に共通する觀行法爲有緣無名上士集という尾題は、果して絶觀論のそれであるかどうか。附録部分のみの尾題か、あるいは後續する他の文書の首題の

混入かのいずれかでないか。すくなくとも、4の寫本の最初の發見者が、この文獻の研究を長く混亂させた責めは覆いがたい。又、この尾題そのものも、「觀行ノ法ヲ有緣ノ爲メニ、無名上士ガ集ム」と訓むよりも、「有緣無名ノ上士ノ爲メニ集ム」と訓むべきでないか。今まで、この文獻の作者とみられた無名上士は、じつは作者がこの本を與えようとする相手である。本書は、當初は祕傳の書で、特定の弟子にのみ與えられたにちがいない。無名も上士も共に老子の書に見え、僧肇の涅槃無名論もこれによる。この尾題は、そんな傳統を顧慮する新加とみられる。

七、さらに又、5のテキストは絶觀論という首題の下に、菩薩心境相融一合論の副題がある。これも絶觀論の趣旨にそわぬこと、觀行法の名と同じである。6の巻首は不明であるが、奥書きの法成をチベット關係敦煌文書に登場する、著名な大蕃國大德三藏法師法成とすれば、5の巻首の菩薩心境相融云云も、場合によると、敦煌でチベット佛教を顧慮して新加された可能性が強くなる。6の附録部分に臥輪禪師看心法が新加されるのも、法成の手であつたかも知れぬ。臥輪は、チベット佛教に有緣の禪者の一人である。又、2の奥書に落蕃僧懷生云云とあるのも、この文獻が當初よりチベット佛教に有緣であつた證據である。

八、3と4、もしくは5と6の附録部分に當るチベット譯斷片がある。一九七六年、この分野の新しい研究に精力的な動きをみせた小畠宏允が、Pelliot, tib. No. 116 文獻にみえる諸禪師の研究(禪文化研究所紀要八)に紹介する、gNubs chen Saugs rgyas ye sesのサムテンミクドン(禪定燈明論)の一節がそれである。大論の名で、ダルマの二入四行論の大半を引くのにつづいて、同じ大論の文として、次の一段を引く。^⑥

大論によれば、大師に問う、一切衆生は幻にひとしく、夢と同じであつて、眞實でないなら、自から命を斷つて、どのような罪があるのか。衆生を見て命を斷てば、罪を得る、衆生を見ないなら、殺すこともないと説かれる。

大師が説く、たとえ夢で或る人を殺しても、醒めたときは、罪の報いを恐れることはない。(問曰、一切衆生、如幻如夢。

弟子煞之有罪不。答曰、若見衆生、煞之得罪。不見衆生、是衆生即無可煞。如夢中煞人、寤時、畢竟無物。)

ダルマの二入四行論は、スタイン第二七一五號の本の末尾に、論一卷と記す。チベットで、大論とよばれたことが推定される。チベット譯が據った漢文大論の正體は、今のところ不明であるが、現在知られる漢文の二入四行論(長卷子)の、いずれの寫本よりも廣汎である。敦煌に伝えられた初期禪文獻を、大論の名で一括したのかもしれない。じじつ、チベット文サムテンミクドンは、右につづいて、二入四行論にも絶觀論にもみえぬ、次の一段を引く。

眞實の義を知るならば、夢と覺醒は同じである。すなわち、將來にわたって、何の實もない、と説かれる。

先にいうように、絶觀論は敦煌六本のうち、四本のすべてにダルマの名があつたと考えられる。チベットの禪文獻は、歴代法寶記の影響によって、ダルマをダルマタラとする。今の場合も、大師はダルマタラであろうが、チベット佛教が附録部分を含めて、この本をダルマタラの大論とみていたことが判る。絶觀論を達摩のものとするのは、敦煌の所傳であり、そこにはすでにチベット佛教の影響が強い。

以上、この文獻の最初の發見者である鈴木大拙以來、くりかえし提起された作者問題の一方の主張が、じつは後に改編されたテキストの標題によるもので、敦煌もしくはチベット佛教個有の課題であることを見た。一方、これに反對する牛頭法融説が、敦煌文獻のいずれにも根據をもたぬ、中原佛教の傳統的通説であることを、それは同時に明らかにする。これまでは、いずれも後の傳承であることを忘れて、ダルマもしくは牛頭法融その人の著作であるかどうか、ということのみが問題にされたのである。私論が、この文獻を八世紀末にあらわれる、初期禪宗の綱要書とし、以上の作者問題を含めて、あらためてその思想的意味を問おうとする所以である。ダルマを初祖とする禪宗は、すでにこの時代に来て、中原よりチベット、朝鮮、日本などの周邊民族のあいだに擴大してゆく。この本はチベットではダルマタラ、日本では牛頭法融のものとして受用されるのである、それにはそれなりに又、中國佛教そのものに個有の理由があつた。絶觀論という本は、そんな課題を負うて登場するので

ある。

いったい牛頭法融は、禪の四祖とよばれる双峰山道信につき、金陵東南の牛頭山による一派の祖である。牛頭禪は、同じ道信につぐ弘忍の正系に對する傍系として、禪宗最初の分派となるのだが、そうした考えの出現そのものは、じつは八世紀中頃のことである。周知のように、五祖弘忍の下から、神秀と惠能を祖とする、南北二宗が分立する。⁽⁸⁾分派の意識は、正當派の傳統があつてはじめて生れる。正統は分派を異端とするが、分派はかえつて正統の意識を深める。禪思想史の展開からいうと、南北問題が先であり、牛頭禪の登場はその後である。南北の分立を、さらにその根源に溯ろうとするのであり、そこには南北の場合と、やや異つた別の動機が存した。牛頭禪は、當初から分派たることに満足している。達摩を初祖とし、弘忍を五祖とする禪の傳統はすでに南北のときに確立している。牛頭禪分立はその影響であつて、正統の主張とは異なる。影響は、正統と異端の對立以上に幅がひろい。南北問題の刺戟の下におこる、天台の傳統意識の確立のごときも同様で、絶觀論を牛頭法融のものとする主張も、この系統の動きとかかわる。牛頭禪はこの時期を代表する、もつとも新しい中國佛教の運動なのである。

唐代の文獻で、絶觀論の名を最初に代えるのは、先という最澄が將來する佛典の目録、すなわち越州錄である。この目録は、大唐貞元二十一年乙酉に越州で編せられる。別に台州錄というのがあつて、主として台州で入手した天台系の經疏の目録であるのに對し、越州錄は天台以外の雜書約百卷の名が列ねられる。⁽⁹⁾

最澄は、そこに作者の名を記さない。しかし、曹溪大師傳一卷、法華經名相一卷のあいだに、絶觀論一卷の名をあげるのを見ると、いずれも禪の文獻であると知られる。曹溪大師傳は、幸いに傳最澄書寫の原本が存する。⁽¹⁰⁾曹溪惠能の滅後七十年、その三代の弟子によつてかかれた傳記である。法華經名相は、圓仁や圓珍の將來目録によると、牛頭法融の著作である。宋の延壽の宗鏡錄にも、その一部が引かれる。⁽¹¹⁾最澄が入唐したころ、中國で法華經名相や絶觀論が牛頭法融の作品とみられていたかどうか、明らかでないけれども、最澄がそれらを牛頭禪の文獻として將來したらしい動機は濃厚である。

弘仁十年（八一九）、最澄は内證佛法師師相承血脈譜を編して、自から禪戒圓密という四宗相承の由來を明らかにし、入唐

して牛頭禪をうけたと主張する⁽¹²⁾。かれは入唐以前に、すでに大和の大安寺行表より北宗禪をうけているが、更に大唐貞元二十年十月十三日、大唐國台州唐興縣天台山禪林寺の僧脩然より、天竺大唐二國の付法血脈、并びに達摩の付法牛頭山の法門等を傳授し、頂戴し持し來つて叡山の藏に安じたというのである。のちに、かれの法孫たちは、これによって頂戴法門なるものの存在を主張する⁽¹³⁾。達磨の付法牛頭山の法門というのは、曹溪大師傳その他の三書を指すとみられる。越州錄の記事との相違は、弘仁十年という時期が、最澄の大乗戒壇獨立運動にとつて、重要な意味をもっていることを考えると、むしろ一層そのことを證據だてる。先の越州錄に、別に達磨系圖一卷を傳えるのも注目される。

絶觀論は、最澄以後、圓仁や圓珍の將來目錄にその名を見ない。叡山の後孫が、この本をどう讀んだかも判らない。考えあわせてよいのは、圓仁以下の目錄に、牛頭宗の典籍の名の多いことであり、傳教に歸せられる牛頭宗旨要纂や修禪寺決、無生死論などのことである⁽¹⁴⁾。いずれも、わが中古天台の特色をなす、本覺法門の據りどころとなる口傳文獻である。殘念ながら、何處にも絶觀論その他との直接關係を知る手がかりはないのだが、それらは或は中國佛教との交流の途が絶えたのち、先にいう血脈譜の記事によつて、既知の天台教學のうちから、あらためて牛頭法門の本文を要約したもののように思われる。それだけに鎌倉佛教の形成を導く力は絶大で、大日能忍をはじめ、榮西、道元らの活動をその展開とみることもできる。じじつ、榮西の興禪護國論や、明恵につぐ證定の禪門綱要が、宗鏡錄によつて更めて牛頭法融とその教えに觸れるのは、日本佛教にすでにその要求があつたためにはかならぬ⁽¹⁵⁾。宗鏡錄の編集は、宗密の圓覺主義の發展である。この本にとりこまれる絶觀論（牛頭禪）は、量ではかるべきでない。宗鏡錄がいつ日本に入つたか、明らかな資料はないけれども、平安末より鎌倉、室町を通じて、その研究は大きい系列をなす。溪嵐拾葉集をはじめ、覺阿、圓爾、無住といった人々は、いずれもこの本によつて禪を説く⁽¹⁶⁾。

言うならば、牛頭禪は日本ですでに九世紀に天台學にとりこまれる。中國では、五代宋初に至つて、宗鏡錄を介して天台學に入る。時代の前後を別とすれば、牛頭禪は天台學に有縁であつた。のちにみるように、その徹底した空見が、たえず天台圓

教の一方の極として、影響しつづけるのである。中國では宋代に山家山外の論争が起り、日本ではこれに先んじて寺門の分裂がはじまる。⁽¹⁷⁾ 五大院安然によって、最澄の天台學は一變する。絶觀論の畢竟空の論理が、どこかに作用していないか。分裂は、思想の深化を意味する。

牛頭法融に絶觀論という著作があったことを伝える中國側最初の文獻は、圭峰宗密の圓覺經大疏鈔第十一之下である。⁽¹⁸⁾ 延壽の宗鏡錄九十七、心賦注三、萬善同歸集上も、その名をあげて引用する。いずれも、敦煌のテキストに一致、もしくは内容的な照應を示す。延壽は絶觀論のほかに、法華經名相、華嚴私記、淨名私記など、十數部の牛頭の著作を引く。⁽¹⁹⁾ わが入唐僧の目錄に、牛頭のものとする作品である。別に、その末流のものも多い。當時、天台山に牛頭禪の遺響が強かったことは、宋高僧傳に收める、その系統の人々の事蹟にもうかがわれる。絶觀論はこの派の宗祖の作として、牛頭宗の據りどころとなっていた。

いったい牛頭法融の傳は、道宣の續高僧傳二〇に收めるのが最古で、別に弘贊法華傳三にも立傳するが、禪宗との關係を言わず、著書について記すこともない。絶觀論のことを言うのは、最澄と宗密以後、禪宗關係の文獻に限るのである。

たとえば、朝鮮に傳える禪宗史書祖堂集に、牛頭和尚の一章がある。ある僧との問答として、絶觀論の一部が、名を出さずに引用される。先にいう久野芳隆の第三論文（一九三九年）は、この本に注目して牛頭法融の撰述であると斷じている。しかし、祖堂集の編者がこの本を引いたのは、じつは宗密の説によっている。祖堂集は、南唐の保大十年（九五二）の成立で、延壽の宗鏡錄に先き立つ。

宗密は、牛頭法融とその系統の人々の主張を、泯絶無寄宗と名づける。⁽²⁰⁾ 泯絶無寄は、般若皆空のことだが、そこに批判の意があることは言うまでもない。かれは、牛頭宗を空見として批判するのだ。祖堂集は、法融にはじまる六代の祖師の名をあげ、その後孫たちの記事をつらねたと、「己上は空宗」と注する。泯絶無寄宗の意である。祖堂集は又、五祖弘忍の下より分か

れた、惠能系以外の弟子たちのことを記したあと、「己上は北宗」と注する。南宗を正系とし、空宗と北宗を傍とする發想は、宗密にはじまる。

宗密は裴休のために、當代における禪宗の分派の事情を系圖化し、中華傳心地禪門師資承襲圖を編する。達磨より惠能に至る六代を正系として、四祖下傍出の牛頭宗を第一にあげる。これが、祖堂集や宗鏡錄の發想を決する。傳燈錄もまたこれを用ける。⁽²¹⁾先にいう續高僧傳や弘贊法華傳のそれとちがう、禪の祖師としての牛頭法融のイメージがそこにある。

牛頭法融が四祖道信の法をうけて、五祖弘忍と派を分つたとする説があらわれるのは、八世紀中葉のことである。自から法融の六世と名のる鶴林玄素や、のちに天台の五祖と呼ばれる左溪玄朗のために李華が撰した碑文、潤州鶴林寺故徑山大師碑銘（唐文粹六四、文苑英華八六二）と左溪大師碑（唐文粹六一、文苑英華八六一）がそれである。劉禹錫が牛頭山第一祖融大師新塔記（唐文粹六四）を書くのも、これを繼承してのことである。牛頭禪の傳統問題は、初期の禪に個有な思想の課題であつて、狹義の史實の域を超える。絶觀論があらわれるのは、そんな時代のことである。

あたかも八世紀の前半は、則天武后や中宗の皇后韋氏による政變のあとをうける、開元の治とともに、俄かに洛陽、長安の地に開花する北宗系を傍と斷じ、その派祖と仰がれた神秀に代えて、曹溪惠能を六祖に推す神會の活躍時代である。南能北秀の對決は、單に五祖弘忍下の分派問題にとどまらぬ、正潤の争いとして思想化する。問題は、さらに禪の内部にとどまらず、佛教の各派に影響してゆく。運動は、まず天台の傳統と教學の再編を促し、華嚴、律宗のそれに及ぶ。前者は、天台の六祖とよばれる荆溪湛然、後者は華嚴の五祖澄觀やその弟子宗密、律宗では鑑真らの運動となる。八世紀後半、江左における禪律互傳の動きも大きい。⁽²²⁾わが最澄の大乘戒壇獨立は、そんな中國と日本を結ぶ新しい氣運のうちで成就する。淨土教や密教についても、事情はほぼ同じである。

牛頭禪について、問題は二つある。第一は、その形成の歴史、第二は思想である。問題は、互いにかみあう。歴史といつ

ても、思想のそれである。思想は、歴史的に變化する。牛頭禪の場合、そのことはとくに重要である。

牛頭禪の祖とされる法融その人は、元來は三論宗に屬した。禪宗四祖道信とのあいだに、直接の交渉はなかったとおもわれる。道信その人すら、ダルマを祖とする禪宗の四祖とされるのは、七世紀末のことである。その弟子弘忍の下に十大弟子とよばれる人々が出て、それぞれに一派をなしたためである。謂うところの東山法門と六祖の確認、南北二宗の展開がそれである。⁽²³⁾牛頭禪の場合も、同じ思考が働いていると言える。

牛頭禪の傳統は、その六代を名のる惠忠と鶴林玄素によつて確立する。かれらは、道信と法融の嗣法、および法融以下六代の、次のような傳法を説く。

五九四一六五七	法融	五七七一六五四	智巖	惠方	六三五一七〇二	法持	六四六一七三二	智威	六八三一七六九	惠忠	
										六六八一七五二	玄素

四代法持は、惠方の法をつぐに先だつて、禪宗五祖弘忍を承ける。宋高僧傳八の唐金陵延祚寺法持傳にいうところで、弘忍は入寂に際して、弟子玄曠にこう遺言する。⁽²⁴⁾

後にわが法を傳えるものは、十人あるはずだ。金陵法持は、その一人である。

先に「初期禪宗史書の研究」(法藏館刊、一九六七年)に言うように、弘忍の遺言は、楞伽師資記に引く玄曠の楞伽人法志をうけている。楞伽師資記は、北宗禪の傳統を確立した本である。この本は玄曠の傳える弘忍の十大弟子のうちに、金陵法持を含まぬ。法持を弘忍の十大弟子の一人とする宋高僧傳は、北宗禪に對して自派の傳統を主張する、法持以後の人々の説によっている。李華や劉禹錫が、牛頭六代の系譜をいう以前の、古い思考である。あたかも、北宗の傳統に對決して、南宗惠能の法をつぐ荷澤神會が、新たに自派をダルマの正系とした時期である。金陵法持とその弟子たちは、惠能—神會の南宗に對しても、自派の優位性を説く必要があつた。南北二宗のいずれにも屬せず、さらにもう一世代古いところで、かれらと對峙する分

派として、道信—法融の嗣法を主張するのである。

牛頭法融を初祖とする六代の系譜は、こうして生れる。法統の問題は、史實よりも思想が優先する。續高僧傳は、道信—法融の關係を言わぬのみでない、法融—智巖の關係も見えぬ。宋高僧傳の惠方傳は、智巖との關係を言わぬ。かれらは惠方を牛頭禪の祖として、面目を一新させるのである。

南北二宗とその源流である東山法門に對して、當初の牛頭法門は、あるいは明確な思想的對決の意をもたなかったかも知れぬ。法持のごときは、念佛禪を説いている。先にいうように、祖堂集が牛頭を空宗とするのは、宗密の分類による。そこには、宗密自身の批判的體系化の思考が加わっている。しかし、はじめて牛頭宗の傳統を主張した人々が、三論宗の般若思想にその根據をもとめたことは確かである。それは、荷澤神會の南宗禪の歸結であつた。牛頭禪は、南宗の般若主義を深化させることで、自派の獨立をはかる。

六祖惠忠と玄素以後、かれらは幾つかの著述をのこす。注目すべきは、惠忠に見性序や行路難の作があつたらしいことだ。⁽²⁶⁾題名から推定される作品の形式は、すこぶる神會に似る。さらに又、その弟子惟則になると、融祖師文集三卷を編して序を附したこと、寶誌釋題二十四章、南遊傳大士序、無生義などの作があつたことも知られる。かれは天台山の佛窟巖に入つて、智顗の學を起す。⁽²⁶⁾その無生義は、わが最澄によつて日本に傳わる一方、一部は延壽の宗鏡錄にも引かれる。牛頭禪は、流れて天台教學に入るのである。

一方、牛頭禪は鶴林玄素につぐ徑山法欽によつて盛大となる。李吉甫の杭州徑山寺大覺禪師碑銘（文苑英華八六五）は、張説が神秀のために書いた碑文に對抗している。白樂天と鳥窠道林の名で知られる諸惡莫作衆善奉行の問答も、元來は徑山法欽と劉安のものであつた（西陽雜俎續集四）、惠忠や徑山に參じた弟子たちが、馬祖の門に轉じた例も多い。荷澤神會の南宗より、馬祖一派の洪州宗への發展は、牛頭禪の盛大を介してはじめて確かなものとなる。

寶林傳八に、二祖惠可下の分派を説く。⁽²⁷⁾從來知られる三祖僧璨のほかに、皖山神定、寶月禪師、花閑居士、大士化公、向居

士、和公、廖居士という七人の弟子があつたとする。寶月の弟子智巖が、のちに牛頭の二祖になるのであり、この主張は明らかに牛頭禪の傳統を前提する。寶林傳は、馬祖の弟子の手になる。馬祖禪も、當初は牛頭禪の權威を必要としたのである。絶觀論すなわち入理緣門一卷は、そんな時代の著作である。それが牛頭法融の作とされるのは、八世紀前半における南北二宗の對立をうけて、あらためて初祖ダルマの思想を問い直そうとする試みとして登場したことを意味する。敦煌、チベットの傳本が、三藏法師菩提達摩の名を冠するのも當然である。入理先生と弟子緣門の名は、ダルマの二入四行論により、その理入と行入のうち、隨緣行や稱法行の思考をうける。作者は、絶觀を以ってダルマの宗旨とするのである。先に神會の弟子たちが、菩提達摩南宗定是非論を編し、南宗をダルマの宗旨としたのにひとしい。

もともと牛頭法融その人に、著作があつたかどうか。續高僧傳にも、弘贊法華傳にも明記はない。佛窟惟則が集めたという、融祖師文集三卷の内容も不明だが、わが入唐僧が傳える法融の著作は、先にいうようにかなりの數にのぼり、その幾つかは宗鏡錄の引用によって内容を知ることができる。いずれも、牛頭禪の初祖としての、この人の思想を傳えるものだ。

傳燈錄二十九に、牛頭法融の心銘一編を傳える。その句は、南陽忠國師の問答にもとりあげられる。⁽²⁸⁾八世紀中葉の作品である。冒頭にいう、心性不生、何須知見、本無一法、誰論熏鍊の四句は、明らかに神會の知見説を意識している。さらにすすんで、靈知自照、萬法歸如、無歸無受、絶觀忘守となると、牛頭禪のねらいが何處にあつたかを看取せしめる。絶觀論と心銘の前後關係は、必ずしも明らかでないが、共に神會より出發して、神會を超えようとしていることは確かである。絶觀とは、維摩經にいう不觀是菩提のことだとおもわれる。チベット宗論では、不觀を無念の意に用いている。⁽²⁹⁾無念は神會の主張するところであり、心銘には、むしろ北宗の再檢討がある。傳燈錄四の牛頭の章に、彭城王との長い問答往復が記録される。全編押韻しているところを見ると、すでに獨立の作品であつたらしい。その素性は今後更らに檢討の必要があるが、思想傾向は心銘にひとしい。やはり、神會批判の意が強い。

宗密によると、牛頭宗の意は泯絶無寄にある。それは次のような體系化を意圖する、禪と教の綜合である。當時、教に五教

の判があり、禪にはすでに十室、又は七家の別があった。宗密は、それらを三教と三宗にまとめて、禪源諸詮集都序を編する。禪の三宗

1、息妄修心宗（南岳、北秀、保唐、宣什等、天台、惠稠、求那など）——密意依性說相教（解深密等數十本の經、瑜伽唯識數百卷の論）

2、泯絕無寄宗（石頭、牛頭下の徑山に至る）——密意破相顯性教（諸部の般若千餘卷の經、中・百・門等の三論、廣百、智度論等）

3、直顯眞性宗（荷澤、江西）——顯示眞心卽性教（華嚴、密嚴、圓覺、佛頂、勝鬘、如來藏、法華、涅槃等四十餘部の經、寶性、佛性、起信、十地、法界、涅槃等十五部の論⁽³⁹⁾）

宗密は自から荷澤の五世を以て任ずるが、一方に清涼澄觀につぐ華嚴宗五世の自負がある。教を排する偏狹な禪者の動きを批判すると共に、禪の實踐を忘れた教學を批判して、かれは強力に教禪一致を説く。すでに別に論じたように、宗密の主張する教と禪の系譜は、必ずしも史實に合わぬ⁽⁴⁰⁾。かれがあえてそこに自分を位置づけるのは、じつは別に動機が存した。言うならば、曆代法寶記に伝える保唐寺無住の禪が、極端な滅識を説くのに對する批判である。宗密は無住と同じ四川の出身である。彼がそこに育った八世紀末頃は、保唐宗の全盛時代である。かれが息妄修心宗のはじめにあげる南岳は、そんな保唐宗の源流となる劔南智詵のことである。曆代法寶記によると、智詵ははじめ玄奘について唯識を學んでゐる。虛融觀、緣起、心經疏の作があった。前の二つは不明だが、心經疏は現存する。宗密は、それらを見ていた。保唐宗の偏向が、そこにあった⁽⁴¹⁾。

息妄修心宗は、境に背いて心を觀じ、妄念を息滅してゆくと、念盡きて心性がめざめ、知らざる無きところを宗とする。あたかも、鏡の塵を拂拭盡するように、舌を上齶につけ、心を一境に集中するのである。北宗が代表だが、宗密はこれに智詵と保唐無住を加えるのであり、宣什も大同小異であつたらしい⁽⁴²⁾。天台は、智顗その人を指すより、その六世湛然が三大部の注を

まとめて、その教學と實踐を再編するのを相手どるだろう。湛然は、東山法門の一行三昧を稱揚している⁽³⁴⁾。惠稠、求那は北宗系の楞伽師資記が、僧稠や求那跋陀羅を宗源に据えようとするのを指す。僧稠は、續高僧傳の習禪編で、達摩と對比される人であり、求那跋陀羅は、楞伽經の譯者として知られる。要するに、宗密が息妄修心宗に配するのは、保唐寺無住と北宗禪が中心で、別に中華傳心地禪門師資承襲圖で北宗を評し、⁽³⁵⁾「此は染淨緣起の相、流に反し習に背く門であつて、妄念本空、心性本淨を覺せず、悟既に未徹、修豈に眞に稱わんや」といい、劍南に復た淨象有り、旨は此と大同なり、復た保唐宗有り、所解は同じきに似たるも、所修は全く異なり云云、と注するのによつても明らかである。

次に泯絶無寄宗は、今問題にしつある牛頭宗のことであり、宗密が牛頭下の徑山と注する所以で、のちに詳しく檢討を加えることとするが、かれがここに石頭を配するのは、おそらくはその參同契の趣旨を指す⁽³⁶⁾。かれがこれを心銘や絶觀論と同視しているのは注目すべきで、いずれもそうした宗旨を語る著作を前提しているようにおもわれる。

いったい、三宗と三教は互いに對比されるだけではない。1は2によつて批判され、2はさらに3によつて批判される。すべてが3の直顯眞性宗と顯示眞心卽性教に歸入し、あらためて3によつて2が生かされ、2によつて1が生かされる仕組みである。そこに、教禪一致、頓悟漸修の趣旨があるのであり、かれが史實をまげてまで、あえて荷澤と華嚴の五世を自負する動機も又たそこに存した。先にある、保唐寺無住に對する批判こそ、この人の仕事の出發をなす。泯絶無寄宗に對する批判は、これを深め強化する過程であつた。宗密によると、泯絶無寄宗の非は、ややもすれば無記の空見に墮するにある。空見の批判は、すでに三論宗にあり、二入四行論にも見える。「諸佛が空法を説くのは、諸見を破せんが爲めの故なり、而るに復た空に著す、諸佛の化せざる所なり」とは、中論第二の觀行品の偈だが、六朝より唐、日本を通じて各派の引くところとなる⁽³⁷⁾。

泯絶無寄宗とは何か。宗密は、次のように説明している⁽³⁸⁾。

泯絶無寄とは、こうである。凡聖等の存在は、皆な夢幻のようで、およそ有なるものはない、本來空寂であつて、今はじめて無なのでもない。つまり無を悟る智もまた不可得であり、平等法界は、佛もなく衆生もなく、法界もまた假名である。

心が有でない以上、誰が法界を説くのか。修もなく、不修もなく、佛もなく佛ならざるもない。「たとえ涅槃を超えるほどの存在も、俺にとつては夢幻にひとしい」とはそのことだ。拘束される法もなく、成就すべき佛もなく、目的化された行爲は、すべて迷妄である。こう考えて、本より何事もなく、心を寄せることがなくて、はじめてよく顛倒せず、解脱人よばれる。石頭と牛頭以下、徑山に至る人々は、すべてこの理を教え、心と行爲をそれとびたり一つにさせ、執われぬようにさせる。日がたち力が満ちて、煩惱が消えたと、冤親や苦樂に處してすべて無事となる。

宗密は、泯絶無寄を三論に配する。牛頭法融は、三論宗の人であった。「たとえ涅槃を超えるほど云々」の句は、小品般若八、小品般若一によつてゐる。古くは吉藏の大乘玄論に引かれ、百丈や臨濟の説法にも引かれる。⁽³⁹⁾傳燈錄四によると、牛頭宗の二祖智巖がはじめて牛頭山に入つて法を求めたとき、法融が智巖に與えた句ともされる。傳燈錄は宗密の説によつてゐるが、宗密は大乘玄論によつてゐる。宗密の總括は、正しいといえよう。

宗鏡錄二六に、淨名私記の文を引く。法相如是のところ（實在そのもの）に、一法の得べきなきを説いて、一法の斷すべきを見ず、一法の成すべきを見ぬことを強調してゐる。諸法如夢、本來無事の意である。⁽⁴⁰⁾

問題は、宗密がこれを泯絶無寄とよぶことである。もともと、この名は杜順の法界觀門から來てゐる。法界觀門は、華嚴三昧に至る實踐を説いて、眞空第一、理事無礙第二、周遍含容第三の三觀とする。第一の眞空觀にさらに四あり、その第四が泯絶無寄觀である。原文によれば、此に觀ずる所の眞空は、卽色とも不卽色とも言う可からず、亦た卽空とも不卽空とも言う可からず、一切法は可ならず、不可も亦た可ならず、此の語も亦た受けず、迥絶無寄にして、言の及ぶ所に非ず、解の到る所に非ず、是を行境と謂う、何を以ての故ぞ、生心動念は、卽ち法體に乖く、正念を失するが故なるを以て云云、というのがそれである。⁽⁴¹⁾要するに、泯絶無寄は眞空觀の極處であり、徹底した否定行である。否定すら否定として定立されることはないが、觀行のゆえにそこに般若の知が前提されることは言うまでもない。宗密が右の文に注して、「眞空の理性は本自如然たり、但だ之に迷うを以て、念を動かし相に執す…、正念とは、無念にして知る。若し總に無知ならば、何ぞ正念と名づけん」といい、

「泯絶無寄は是れ亦空亦色にあらざれば、相違謗無し、四謗既に無ければ、百非斯に絶す、已に八部の般若、無相大乘の極致に當る」というのは、そのまま先に引く泯絶無寄宗の説である。宗密は、眞空觀の泯絶無寄觀を牛頭宗に當てはめたのであり、その場合、かれが牛頭の意とするのは、絶觀論にほかならぬ。宗密は北宗の大乘無生方便門や楞伽師資記、保唐の曆代法寶記によつて息妄修心宗を、絶觀論によつて泯絶無寄宗を、神會語錄によつて直顯眞性宗を構想する。いずれも、何らかの據るべき著作があつた。いずれも、敦煌資料によつて正體は分明である。

宗密が六祖壇經をみていたことは、確かである。かれは、中華傳心地禪門師資承襲圖に、北宗の意をのべて次のようにいふ。⁽⁴⁾
北宗の意は、衆生は本より覺性有り、鏡の明性有るが如し。煩惱之を覆うて見え、鏡の塵闇有るが如し。若し師の言教に依つて、妄念を息滅し、念盡きるときは則ち心性覺悟して、知らざる所無し、昏塵を磨拂して塵盡きるときは、則ち鏡體明淨にして照らさざる所無きが如し。故に、彼宗主神秀大師の五祖に呈する偈に云く。

身ハ是レ菩提樹、心ハ明鏡ノ臺ノ如シ。

時々ニ須ラク拂拭スベシ、塵埃ヲ有ラシムル莫カレ。

神秀の偈は、圓覺經大疏鈔三之下に、北宗の説をのべるところにも引かれる。⁽⁵⁾ 宗密が北宗を總括して、拂塵看淨方便通經とするのは、六祖壇經と大乘無生方便門によつてゐる。注目すべきは、宗密が折伏される神秀の偈のみをあげて、六祖の偈をあげぬことだ。神秀の偈は、六祖の偈と對をなす。

敦煌本六祖壇經には、六祖の偈が二つある。⁽⁶⁾

惠能ノ偈ニ曰ウ、

菩提ハ本ヨリ樹無シ、明鏡モ亦タ臺無シ。

佛性ハ常ニ清淨ナリ、何處ニカ塵埃有ラン。

又タ偈ニ曰ク、

心ハ是レ菩提樹、身ハ明鏡ノ臺爲リ。

明鏡ハ本ヨリ清淨ナリ、何處ニカ塵埃ニ染マン。

從來、敦煌本六祖壇經のこの偈に注目する學者は、それが宋代以後のテキストで、第三句を本來無一物とすることに目を奪われて、六祖の偈が二つあることを見落している。二つあるのは、齒ぎれが悪いうえに、後者は神秀の偈とほとんど同じで、あまり變りばえしないために、故意に前者をとるのである。

清涼澄觀は、その華嚴經隨疏演義鈔二十一に、四頓四漸のことを論じ、漸修の例として、後者のみを引く。⁽⁴⁵⁾ テキストは、敦煌本とほぼ同じである。當時、後者の方が注意されたい。

鏡の喩を擧ぐといえども、明鏡頓に照すにあらず。自から鏡を拂うの意を取る。正に大通が「時々ニ勤メテ拂拭シテ、塵埃ヲ惹カシムル莫カレ」というに同じく、復た自から融通す。今、悟は日の照すが如しと言うは、即ち解悟證悟皆な悉く頓なり。即ち頓修頓悟は功、拂鏡の如し、亦た頓悟漸修に非ずして、是れ頓修漸悟の義なり。明は是れ本明にして漸を圓漸と爲すと言うは、此は上の二つを融す、人の鏡を拂うは頓に非ずと謂うを恐れて、「明鏡ハ本來淨ナリ、何ゾ塵埃ヲ拂ウヲ用イン」といい、故に爲に之を會す。此は是れ六祖直に本性を顯して、其の漸修を破するなり。

延壽の宗鏡錄三十六も、この一偈を引く。⁽⁴⁶⁾ 澄觀を承けてのことである。宗密のいう直顯眞性宗が、澄觀を承けていることはいうまでもない。宗密は、絶觀論によつて息妄修心宗と泯絶無寄宗を、六祖壇經によつて直顯眞性宗を構想するのである。その主張は、すこぶる作爲的である。元來は華嚴と關係のなかつた惠能が、宗密によつて結び合わされて、華嚴學の發展そのものに、大きい力を與えることとなる。華嚴と深い關係にあったのは、むしろ北宗である。たとえば、大乘無生方便門は、一名大乘五方便とよばれ、起信論にはじまつて華嚴經に終る五つの大乘經論によつて構成される。そんな北宗批判のために構想された六祖壇經によつて、六祖の方が直顯眞性宗となる。華嚴の事々無碍法界の說の如きも、惠能を加えることによつて、完全な四法界を構成することとなる。⁽⁴⁷⁾ さらに馬祖が維摩經によつて海印三昧を説くごときも、じつは直接に維摩經によるといふよ

りも、僧肇に歸せられる寶藏論によつてゐるし、「前念後念、念々相い待たず、前法後法、法法相い待たず、是を即ち海印三昧と名づく」というのは、馬祖がすでにそこに神會一派の知の立場を批判していることを示す。⁽⁴⁸⁾ 宗密が馬祖を貶する所以だが、馬祖はすでに牛頭宗をうけている。

六祖の偈の後半二句が、本來無一物、何用拂塵埃となるのは、宗密以後のことである。寶林傳の六祖の章は現存しないが、それが祖堂集や傳燈錄の原型となったことはほぼ間違いない。祖堂集によつて寶林傳の六祖の章を考へることができる。

注目すべきは、宗鏡錄三十一に、そんな本來無一物の一句を含む六祖の偈をあげて、これを融大師の心銘、および絶觀論の句に比していることである。⁽⁴⁹⁾ 言うならば、六祖惠能の新しい偈の登場は、泯絶無寄の影響にほかならぬ。わずかに一句の變化であるが、泯絶無寄宗の影響は強い。神會一派の知の立場を超えるものとして登場する牛頭宗は、當然に惠能その人の立場を動かす。まず、延壽の言うところをきこう。

六祖ノ偈ニ云ウガ如キンバ、菩提ハ本ヨリ樹ニ非ズ、明鏡モ亦タ臺ニ非ズ、本來無一物、何ゾ塵埃ヲ拂ウヲ用イン。

融大師云ク、至理ハ詮無シ、解ニ非ズ、纏ニ非ズ、靈通シテ物ニ應ジ、常ニ目前ニ存ス。目前ハ無物ニシテ、無物宛然タリ。人ノ致スヲ用イズ、體自カラ虛玄ナリ。

又タ云ク、無物ナレバ即チ天真、天真ナレバ即チ大道ト。

融大師のはじめの句は心銘、又た云く以下は絶觀論の第一章第五段に、無心無爲を説く部分に當る。心銘の句は、その冒頭に「心性不生、何ゾ知見ヲ須イン、本ヨリ一法無シ、誰カ熏練ヲ論ゼン」というのにつづいて、無心無知を説くくだりである。延壽がこれらを六祖の新しい偈と、同じ趣旨のものとしていることは確かである。心性は、「佛性常ニ清淨」ということすら無用である。

延壽は、右の引用に先立つて、次のような首楞嚴經の句を引く。

首楞嚴經ニ云ウガ如シ、知見モテ知ヲ立ツルハ、即チ無明ノ本ナリ。知見ノ無見ナル、斯レ即チ涅槃ナリ、無漏眞淨、云

何が是ノ中ニ更ニ他物ヲ容レント。上ニ説ク所ノ如キ、世間ノ生死、出世ノ涅槃等、無量差別ノ名ハ、皆ナ知見文字ノ所立ニ從ウ。若シ知見文字無クンバ、名體本ヨリ空ナリ、妙明心中、更ニ何物カ有ラン。

延壽は、知見をもつて無漏眞淨を碍げるものとし、無漏眞淨の名すら、知見文字の所立である、妙明心中、更に何物カ有らんとされる意を、六祖の偈と法融の言葉を引いて證とする。六祖の新しい偈が延壽のいうごときものであったかどうか。今、それを直接に確かめる文獻はない。敦煌本六祖壇經より寶林傳（六祖傳）への變化には、絶觀論の意が加わつて、それが菩提達摩の本宗とされたい、心銘や絶觀論の知見批判が、六祖の偈の第三句を本來無一物に變え、神秀の偈ときわだつて立場を異にさせるのに役立ったのでないか、と推定するにすぎぬ。宗密の泯絶無寄宗は、絶觀論を南宗よりも低いものとする、この人自體の哲學によつて構想される。言うならば、牛頭宗は宗密によつて泯絶無寄宗とされた。そんな根據となるのが、絶觀論である。宗密が入理縁門論とも、縁門論ともよばないで、牛頭融大師の絶觀論とよぶ所以である。

祖堂集三、宗鏡錄九十七、傳燈錄四などに、四祖道信が牛頭法融に傳えたという心要を記録する。⁽⁵⁰⁾それは、宗密の泯絶無寄という批判を知つていて、これに答える意味をもつ。當然、六祖壇經や絶觀論より發展したものとなる。時代が降るにつれて、宗祖の言葉や思想がより鮮明になる事例の一つである。

夫レ百千ノ妙門、同ジク方寸ニ歸ス。恒沙ノ妙德、盡ク心源ニ在リ。一切ノ定門、一切ノ慧門、悉ク自カラ具足ス。神通妙用、並ビニ汝ガ心ニ在リ。煩惱業障、本來空寂、一切ノ果報、本來自カラ有リ。三界ノ出ヅ可キ無ク、菩提ノ求ム可キ無シ。人ト非人ト、性相平等ナリ。大道虛曠、思ヲ絶シ慮ヲ絶ス。如是ノ法、汝今已ニ得タリ、更ニ闕少無シ、佛ト殊ナル無ク、更ニ別法ノ成佛ヲ得可キ無シ。汝但ダ心ニ任セテ自在ナレ、觀行ヲ作スコト莫カレ、亦停心スルコト莫カレ、貪瞋痴ヲ起スコト莫カレ、愁慮ヲ懷クコト莫カレ。蕩々無碍、意ニ任セテ縱横、諸善ヲ作サズ、諸惡ヲ作サズ、行往坐臥、觸目遇緣、惣ニ是レ佛ノ妙用、快樂無憂ナリ、故ニ名ズケテ佛ト爲ス。

四祖道信の言葉は、楞伽師資記に傳えるものが最も古い。師資記は、道信の入道安心要方便法門なるものによる。四祖には別に、菩薩戒法一本があった。⁽⁵¹⁾當時、何らかの形の道信の語録が存したことは疑えないが、師資記の傳える四祖の言葉には、そこに東山法門の源流をみようとする、北宗の立場が加わっていることは言うまでもない。今、祖堂集が四祖の言葉とするものにも、上に考察する牛頭宗の意が加わっていることは當然だろう。楞伽師資記には、北宗の祖としての理想化があり、祖堂集には牛頭宗の祖として、特に宗密の泯絶無寄という批判に答える何かが加わっている。本來無一物の立場は、ここでも明らかに一貫される。それらの核になるものは、すべて絶觀論より出ているわけだ。

注目してよいのは、宗密が泯絶無寄宗一派とする石頭のことである。周知のように、石頭には參同契一編があり、別に草庵歌の作がある。⁽⁵²⁾前者は、漢の魏伯陽の撰、周易參同契の名を假りている。「竺土大僊心、東西密ニ相イ付ス、人根ニ利鈍有リ、道ニ南北ノ祖無シ」と歌うこの作品は、石頭が南北二宗の外にあることと、一切の觀行を絶する點で、絶觀論や菩提達摩無心論の發想と共通することを示す。後者の無心論が、末尾の部分で太上について論ずるのも、參同契が道家の名を假りるのに似る。宗密は、參同契によって石頭を泯絶無寄宗に配したらしい。草庵歌は、山中にひとり安居する高士のすがたを假りて、本具の法身の自由を歌う。末尾の一句、「千種の言、萬般の解、只だ君を長に不昧ならしめんと要す、庵中不死の人を識らんと欲せば、豈に而今の這の皮袋を離れん」のごとき、どこか絶觀論以上のものがある。さらに又、祖堂集四、傳燈錄十四の石頭の章に、つぎのような問答を傳える。⁽⁵³⁾

問、如何ナルカ是レ解脫。

師曰ク、誰カ汝ヲ縛スル。

問、如何ナルカ是レ淨土。

師曰ク、誰カ汝ヲ垢ス。

問、如何ナルカ是レ涅槃。

師曰ク、誰カ汝ニ生死ヲ與エシ。

第一の問答は、宗密もすでにこれを知っている。祖堂集二、傳燈錄三の僧璨の章にも、ほぼ同じ問答がある。本來の立場より、生死涅槃の分別にすぎぬことを示すのである。石頭の句にもとづいて、時代を溯上せしめたものにすぎまい。參同契が、「事ニ執スルハ元ヨリ是レ迷、理ニ契ウモ亦タ悟ニ非ズ」というのは、泯絶無寄の意である。石頭は、僧肇の涅槃無名論によつて道を得たと言われる。萬物を會して己となすものは唯だ聖人か、という一句である。⁽⁵⁴⁾ 僧肇の言葉は、三論宗の據るところで、楞伽師資記もこれを尊重している。北宗より南宗、牛頭宗の時代には、僧肇の般若思想が再評價される。牛頭宗と石頭は、この點でも共通するものをもつ。

ふたたび、祖堂集三の牛頭の章にもどる。牛頭山でひとり觀行している法融をたずねて、道信が先の心要を説くと、法融は言下に微瑕を頓盡し、永く朕兆を亡ずる。そして、次の問答となる。⁽⁵⁵⁾

融問ウ、心既ニ具足ス。何者カ是レ心、何者カ是レ佛。

師曰ク、心ニ非ズンバ心ヲ問ワズ、心ヲ問ウハ、心ナラズンバ非ズ。

又タ問ウ、既ニ觀行ヲ許サズ、境ノ起ル時ニ於テ、如何ガ對治セン。

師曰ク、境縁ニハ好醜無シ。好醜ハ心ヨリ起ル。心若シ強イテ名ズケズンバ、妄情何ニ從ツテ起ラン。妄心既ニ起ラズ、眞心遍ク知ルニ任ス。心ニ隨ツテ自在ニシテ、復タ始終無シ。則チ常住法身無有變易ト名ツク。

さいごの常住法身云々は、涅槃經の句である。牛頭の意とするところは、そんな法身の自在任運の動きにあり、そこには妄も眞もないわけだが、強いていえば眞性であつて、宗密が直顯眞性宗とするものと、何のちがひもないはずである。言うならば、宗密は自から根據とする直顯眞性の立場を宣揚するために、ことさらに牛頭法門を抑下する。すくなくとも、絶觀論の説くところ、必ずしも泯絶無寄ではない。すでに、直顯眞性の意を含んでいる。先にいうように、祖堂集は右の問答につづいて、道信が法融を印可し、汝の足下に六枝を出すべしと豫言したとし、あらためて絶觀論の問答數則をあげる。久野芳隆や關口眞

大はこれによって、絶觀論の撰者を牛頭法融とするのだが、今はそれもまた宗密によるもので、宗密の泯絶無寄宗の構想が、のちの禪宗史書に如何に大きく作用したかを知る一證とするに足る。

宗密が牛頭法融を泯絶無寄と斷じたところ、じつは、同じ牛頭に對して、すでに各派の批判があつた。もつとも注意すべきは、南泉普願（七四八—八三五）である。南泉は馬祖につぐ。

傳燈錄四、牛頭法融の章は、先にある道信の印可の語の下に、宗密の泯絶無寄の判につづいて、次のように注している。⁽⁵⁶⁾

ある僧が、南泉にたずねた、牛頭がまだ四祖に參ぜぬとき、鳥獸が華をくわえて供養に來たのは、どうしたことか。

南泉、せつせと、佛への階程をのぼっていたゆえだ。

僧、參じたのち、どうして來なくなったのか。

南泉、たとえ來なくとも、俺ならもう一步というところだ。

南泉の批判は、宗密のそれを超える。馬祖にはじまる全體作用が、中國佛教を變えるのである。法融が牛頭山で觀行していると、山鳥が花をくわえて供養に來るといふ話は、宗密の知らぬところである。四祖に參じてその法をつぐと、何も來なくなつたといふのは、さらにその上をゆくものだが、南泉はそれも未だしとする。前者は、維摩經の觀衆生品に、天女が諸菩薩と諸弟子の頭上に華を降らせる話や、のちに雪竇頌古第六則で、須菩提が巖中で入定していると、諸天がその心境をめでて花を降らせたというのと同じく、⁽⁵⁷⁾有無の見到に墮するのを批判するもので、後者はさらにそんな有無の批判そのものを批判するのである。馬祖以後の人々は、すでに牛頭法融や宗密の批判の域にとどまらぬが、そうした話頭そのものは、好んで問答にとりこむ。たとえば、祖堂集十四の馬祖の章に、ある僧が死に臨んで鬼使に捕えられようとするが、馬祖の作略で免れる話があつて、これについてのある僧とある僧との問答に、牛頭と南泉の名を引きあいに出す。⁽⁵⁸⁾南泉の牛頭批判が、すでに共通の話頭となつていたのである。

さらに注目すべきは、傳燈錄四に嵩岳惠安につぐ破竈墮の章があつて、牛頭のところから來た一僧との問答を傳えて、破竈

墮が「猶才是レ未ダ四祖ニ見エザル時ノ道理ナリ、見エテ後ヲ通シ來タレ」と判じたとすることだ。⁽⁵⁹⁾破竈墮は、八世紀前半の人である。一僧との問答は、事實とすると宗密や南泉に先立つ。牛頭山の僧との問答は、神會錄にも見える。⁽⁶⁰⁾當時、その觀行と般若は、人々の批判をうけていた。六祖惠忠に見性序の作があったとされ、さらにその三世に當る天台山雲居智が華嚴院繼宗と見性成佛の義について問答しているのは（傳燈錄四）、この系統の人々がみずからその批判に答えたものといえる。かねて論じたように（初期禪宗史書の研究一六一ページ）、南陽忠國師が南方の禪客と問答して、先尼外道の見と斷じ、あわせて壇經の改換を難ずるのも、やはり牛頭宗の一派を相手どるものとおもわれる。臨濟錄の勘辨で、若き義玄が師の黃檗の命をうけ、徑山に赴いて問答する一段のごときも、同じ趣旨のものともてよい。

以上で、絶觀論とその時代について、私見のあらましを述べおわる。要するに、八世紀の中ごろ、ダルマを初祖とする禪の運動が洛陽より江南へとひろがってゆくにつれて、その綱要書がもとめられる。當初はある個人の、ある派の祕傳の書であった六祖壇經や絶觀論が、その要求に應じて一般化されてくる。形式・内容ともに、傳書の要求はふくらむ。ひろがりには、チベットや日本におよぶ。人々は、この本にダルマの宗旨をもとめ、さまざまの受用をはかる。宗密の空見批判もその一つ、南泉の問答もまたその一つである。注意して読みすすめるなら、この本にとりあげられるテーマは、何らかの形で、すべてが馬祖以後の語録に繼承されることが判る。

それでは、この本は、そもそも何を明らかにしようとしたのか。

わたくしがもつとも原型とする入理縁門一卷のテキストは、先にあるように十五段よりなる。さいごに、弟子縁門が忽然無音豁然大悟し、入理先生はこれを印可するという、「至理幽微、文字有ル有シ、汝ガ向來ノ所問ハ皆ナ是レ量起心生ナルノミ、夢ミテ多端ト謂ウ、覺メ已レバ無物ナリ、汝ハ世ニ流通セント欲シ、問ヲ假名ニ寄ス、請ウ若、蹤ヲ收メヨ」と。これが、絶觀論と名づけられる所以である。この結論は、次のような最初の序にびたりと呼應する。

夫レ大道冲虛、幽微寂寞、心ヲ以テ會ス可カラズ、言ヲ以テ詮ス可カラズ。今且ラク二人ヲ立テ、共ニ眞實ヲ談ゼン。
本來は無用の問を立て、無語無説の答えをかえすのである。してみると、弟子は豁然大悟し、先生は印可しているのに、さらに無用の質問を發したり、蛇足を加えたりすることはない。先にいうテキスト3の三藏法師菩提達摩和尚絶觀論や、4の謂わゆる觀行法爲有緣無名上士集の末尾にある附録部分が、文字通り蛇足であることは言うまでもない。この本がひろく流傳し受用されてゆくうちに、次第に變形したものであること、すでに明らかである。

以下、最古の入理緣門論のテキストに従つて、十五段の趣旨を追うことで、あらためて、この本の當初の面目をみよう。
まず第一段は、寂として言説しない先生に對し、緣門が忽ち起て問う。

云何が心ト名ヅケ、云何が安心セン。

先生が答える。

汝ハ心ヲ立ツルヲ須イズ、強イテ安ズルヲ須イズ、安ト謂ウ可シ。

この問答は、一般にダルマと惠可の安心問答とよばれるものと關係する。安心問答は、祖堂集や傳燈錄で完成するのだが、その原型は二入四行論にある。⁽⁶²⁾二入四行論では、惠可とある僧の問答で、しかも似たものが二つあるのもしまりがないが、絶觀論がさいごに「安と謂ウ可シ」の一句を加えるのは、この問答に決著をあたえている。總じて、入理緣門一卷は問答往復の語氣にすぐれる、馬祖以後の問答の先驅をなすといえる。

寶林傳に、惠可と僧璨の問答がある。⁽⁶³⁾懺悔を乞う僧璨に、惠可は懺悔すべき罪を出せとせまる。安心問答の發展である。あ
る一派は、その語氣に注目し、一派はその道理に注目する。先にいう、石頭の解脫問答もその一つである。

第一段は、さらにすすんで安心の實踐を明らかにし、離念と無念のちがひについて論ずる。當時、北宗を起信論による離念主義、南宗を無念とする考えがあつた。神會をうける澄觀の説である。⁽⁶⁴⁾離念主義には、離す可き念が残る、無念は「ばり念がないことである。入理緣門論は、そんな無念を前提しつつ、「無念ナレバ即チ無心、無心ナレバ即チ眞道」といい、「無心ナレ

バ即チ無物、無物ナレバ即チ天真、天真ナレバ即チ大道」とも答え、無念無心が大道そのものであることを強調する。後に第四段で、さらにそんな大道の所屬を問ひ、「虚空ヲ道本トシ、參羅ヲ法用トス」というのも同じ趣旨であり、大道とはそんな空理のことであつた。とりわけ第一段のさいごで、どうすればよいか、どうすることすらないというのは、空理の說に活を入れるものだろう。

第二段は、聖人と凡夫、有得と無得の論であり、龜毛兕角の譬えが引かれる。先という祖堂集の牛頭の章に引くのもこの一段で、龜毛無しという、龜無しとは言わず、龜とは大道である、とあるのは、壓卷といつてよい。又、歴史的にも、無得正觀を宗とする、三論の傳統がここで總括される。三論宗は、入理緣門論に至つて集大成されるといつてよい。周知のように、ダルマが南北に傳えたという楞伽經を、惠可の法系とは別に、南天竺一乘宗によつて講じた人に法冲がいる（續高僧傳三五）。その活動は、弘忍、法融と同時である。この人も、三論宗より出ている。續高僧傳によると、ダルマは虛宗を法とした。虛宗とは、般若の意である。羅什につぐ曇影が、その中論序にいうところで、僧肇の不眞空論にも見える。羅什の般若學は、三論宗に集大成されると共に、ダルマ、法冲に繼承されて、八世紀の末に絶觀論を生んだといえる。絶觀論が徹底した空理を展開して、楞伽を經證とする所以だろう。

とりわけ、この段のさいごのところ、道は一人が得るのか、衆人が得るのか、各々得るのか、共に總じて得るのか、本來有るのか、修成して得るのかと問ひ、そのすべてを退けて、一切の根量、分別貪欲を離ると斷ずるところ、いかにも無得正觀の極意にせまるものがある。ここには、のちに馬祖によつて強力に展開される、「道ハ修ヲ須イズ」の論の萌芽がみえるほか、後の禪問答の語氣と異る切味があつて、思想より實踐への移行の趣旨が看取される。

第三段では、聖凡のちがいを、見聞覺知の有無について論ずる。正始の音のはじまりが、王弼と何晏の同じ問題提起であることを想起していい。今、聖人は凡夫のような見聞覺知をもたぬが、聖境界なきにはあらずとしつつ、「法體ハ見難イ、譬況シテ知ル可シ」といい、そこに玄光や陰陽の例をあげるのが注目される。玄光は、その實體を明らかにし得ないが、道家の説

のようである。一般に既知の事例で、法體を類推させるのは、巧妙な手法である。

とくに、この一段で注目されるのは、荷澤神會の知覺論が批判されていることだ。「無念體上に自から本知有り」といい、「知の一字は象妙の門」といい、その「靈知不昧」を説くのは、神會を宗とする宗密の總括である。必ずしも神會その人の説ではないかもしれぬ。しかし、神會にすでにそんな傾向があることは確かである。先にいうように、心銘のはじめに、「心性不生、何ゾ知見ヲ須イン、本無一法、誰力熏練ヲ論ゼン」とあるのは、神會の知見を非難するものであり、今はこの一段で、道を體とせる聖者の見聞覺知が、眼に見意に知るそれでないこと、一切の根量を絶するものであるとするのは、明らかに神會より出でて、神會を超えている。

第四段は、道本と法用の論である。道本は、先という法體である。宗鏡錄九十七や心賦注三に引くものとあわせて、この一段にはそのテキストに大きい振幅が見られる。この本によせる人々の關心が、多くこの一段に集中していたためだろう。とりわけ、宗鏡錄九十七にのみある、「舒則彌遊法界、卷則定跡難尋」の二句は、この一段の課題を總括する。それは、古くは北宗の大乗無生方便門、後には臨濟錄にも見えて、唐代の禪思想の一つの型をなす。さらに溯れば、康僧會の安般守意經序に、恍惚仿佛、存亡自由、大彌八極、細貫毛厘とあるのも同じ趣旨で、もともと坐禪の心境をいう句であった。

いずれの敦煌本にもないこの二句が、人々の共感をよぶのは、後の新加である證據とも考えられるが、この一段のテーマである道本という發想は、司空山本淨の偈にみえ（祖堂集三、傳燈錄五）、わが道元の坐禪儀にも繼承される。それが坐禪の實踐に個有の表現であることは確かである。

又、この段の後半で、法界性自然の理解をめぐって、業力そのものに及ぶのも、佛教の實踐に個有の課題である。たとえば、曇鸞の論注にとりあげる業道がそれである。⁽⁶⁵⁾今は凡夫の有漏業と聖人の無漏業を、共に自然の業力とし、その根據として楞伽の意生身の句を引くのも斬新である。

第五段は、五通についての議論で、いずれも外道の説と斷じ、實相の理を知らぬものとして、徹底排斥するのが特徴である。

神異の信仰と共に受用された佛教は、すでにここまで變化しているわけだ。神通の例とされる勝意の話は、諸法無行經の説である。⁽⁶⁶⁾この經典は、二入四行論以來、ダルマ系の禪者のあいだに喜び用いられた。善星比丘の話は、證道歌や臨濟錄にも登場する。⁽⁶⁷⁾共に、神通や學解を誇ったための、墮獄の例である。神通を批判し、道を求めることすら理障とする發想は、唐代中期以後の禪の特色で、百丈廣錄に、「無神通ノ菩薩ハ、足迹ヲ尋ヌ可カラズ」の句あり、百丈は徹底して佛向上人を求める。⁽⁶⁸⁾

第六段は、草木成佛と不殺生戒の問題である。無心と有心の差で、結業が否かが決まる。文珠が劍を執って瞿曇を殺そうとし、鶻窟が刀をかまえて釋迦を待つ話は、これも又た百丈、黃檗、臨濟の語録に大きい影響をのこす。臨濟が佛を殺し祖を殺して、はじめて解脫を得ると説くのは、おそらくはその發展である。⁽⁶⁹⁾もともと、文珠殺佛云々は、大寶積經や大小乗の鶻窟魔羅傳説によるものだが、これをセツトにする發想は、絶觀論が最初である。宗鏡錄十四に、南陽忠國師とある僧の問答が引かれて、この話がとりあげられている。おそらくは、後代の結合であるが、南陽忠國師が草木成佛や不殺生戒の問題に關心をもっていたことは、傳燈錄二十八や祖堂集二に記録がある。草木成佛論は、この時期における中國佛教學の新しいテーマの一つであった。古くは僧肇が天地同根、萬物一體を提唱してから、南朝系の涅槃學に繼承され、神會、惠忠、大珠惠海の語録に見えるほか、天台の六祖とよばれる湛然の金鐔論は、その專論である。いずれも、何らかの條件をつけるのに比して、絶觀論の説は、徹底して無條件であるのが特徴である。草木成佛論は、日本でさらに獨自の展開をとげる。最澄の牛頭法門繼承問題を考えあわせて、この一段はとくに興味ある問題を含む。僧肇に歸せられる寶藏論に獨自の草木成佛論が見えるのも、青々タル翠竹悉く是レ眞如云云の句が、つねに道生に歸せられるのもこの問題と關係がある。⁽⁷⁰⁾

第七段は、以上のような畢境空の理が、一切の色、自語の中に證せらるべく、若しこの理を解するなら、一切の修證を假らぬことを明かにする。徹底した空理の論である。妄は不覺にして忽ち起り、不覺にして忽ち動く。その實空體中には、一法も薫をうけるものはない。問題は、空を空とせず（あるいは空として）、有感を生ずることにある。絶觀論は、ここでも譬喩でそれを説く。酔と醒、手の翻覆がそれである。酔ったから醒めるので、酔のほかに醒はないが、酔がそのまま醒ではない。し

かも、醒めてしまえば、酔がないのみならず、醒もない。あたかも、掌をいくらかえしてみても、手であることにちがいが無いのに同じ。手は、第二段の龜である。

第八段は、説法教化の問題。以上の畢竟空理に達せず、みだりに他人を説くことの非が批判される。方便智とは、空理に達した人の力である。さまなければ、十善五戒も至理無益である。自陷陷他で、共に五趣を免れない。五乗の教えは、自からを差別するもので、聖人にはこの説がない。楞伽經二にいうように、衆生という心が滅盡するなら、乗もなければ乗ずるものもない、いかなる乗の建立もないところを、我は一乗と説く⁽⁷¹⁾。かかる空理の徹底は、戒の實踐を離れると無意味となる。次の第十段で、五戒が批判される所以であり、チベット宗論のはじめに、同じ問題がとりあげられるのに注意したい。⁽⁷²⁾

第九段も、前段につづく。眞の學道人は、世間に認められぬ。逆に、世に有爲の人が外に威儀を現じ、専ら事業を精にし、世の男女に親近される。あたかも、姪女が群男を招き、臭肉が衆蠅を集めるようなものだ。すべて、名相にすぎない。「名相」は、續高僧傳の惠可傳によると、惠可が楞伽の傳統について、その四世のときに名相に變ずると豫告したという、その「名相」にほかならぬ。

第十段は、この本の壓巻である。まず、維摩經の佛道品に、菩薩は非道を行じて佛道に通達するとあるのを、善惡無分別の意であるとし、徹底した無我と無事について論ずる。有事を簡（えらびすて）て無事を取るのは、非道を行ずる所以でないとする、弟子の切りかえしに對し、その實は無事であるのに、汝は強いて事を生じている、何たる事かと叱るのは、後に第十三段で小兒の見というのに當るかもしれぬ。つづいて、殺、盜、姪、妄語の四戒について、徹底した無我無事の論を展開してゆく。

野火は山を焼き、猛風は樹を折る。崖崩れで獸が壓殺され、洪水に虫がのみこまれる。汝の心がこれと同じなら、人も亦た殺すべし。もし猶預の心を生じて、生を見、殺を見るなら、中有の心は盡さず、蟻子も汝の命を縛する。これが、殺と不殺のきめ手である。

蜂は池の花を採り、雀は庭の粟をついばむ。牛は澤の豆をくい、馬は原の禾をくう。畢竟、他物の解をもたぬから、山岳すらもぎとることができる。さもないければ、針のさき、糸くず一つでも、汝の首をしぼって奴婢とするであろう（奴婢は前生に他物を盗んだ報いとする發想）。これが、偷盜と不盜を分つ。

天は地におつかぶさり、陽は陰にあわさる。便所は汚物のたれをうけ、泉は溝にながれこむ。心がこれと同じなら、行爲はすべて障りがない。情を動かし分別を生ずると、おのれの妻ですら心を汚す。これが姪と不姪の差である。

ものを言つて我が無く、無心に話す。聲は鐘の音に同じく、息は風にひとしい。汝がそれと同じなら、佛といつても無である。さもないければ、念佛すら妄語である。妄と不妄は、そこより分かれる。

以上の議論は、いずれも譬喩がレアルで、對話に活氣がこもる。第六段にいう草木成佛の説が、單なる理論のそれでなかったことがわかる。それだけに、主張はすべてきわどい。如如といつても、すでに變じ終る、すべからく異類中に行くべしと、南泉がのちに弟子に語る空氣がよみとれる。⁽⁷³⁾

第十一段も、前段をうける。わが身という意識がなければ、具體的にどう行往坐臥するのか。弟子の質問に對して、入理先生はここでも徹底した無我無心の論を展開する。禪師は坐っていて、あれこれと思慮する。猛風は亂動して、無心であるのにひとしい。じつは、次の第十二段をおこす議論である。

第十二段は、無心の道人が他の殺害にあう場合で、ちょうど第六段と第十段の不殺生が裏がえしになっている。前のは殺す側、今は殺される側である。いずれも、無我の試練である。殺す相手に、どう對處するのか。一個も對治をもちいぬ、と入理は答える。しかし、草木とちがって、人は喜怒哀樂の情が動きはしないか。斬られて哭くのは、杵が鐘を叩いたように、自然に聲が出るのである。齒をくいしばって忍ぶのは、かえって大我を存するものだ、と、入理は説く。唐末、巖頭は賊難に遭うて命終する。うめき聲が、四方十里にきこえたという。聖人もまた窮するか、我が白隱が求道のはじめに撞著した難問である。⁽⁷⁴⁾

絶觀論は、さらにこの段のさいごで、一切法無我なることを了すれば、哭するも哭せざるも、動も不動も共に道理に合する、

何の妨碍もないとむすぶ。上來、展開してきた無我無心の説の結論として注目したい。

第十三段は、滅見の居士の生き方を論ずる。滅見とは、先という無心の道人のことだろう。今は、その任運騰々たる生き方が問われる。專精持戒せず、威儀慇懃ならず、衆生を化せず、ただ任運騰々たるは何ぞや、というのである。當時、そんな禪僧が各地にいた。騰々と尚とよばれ、懶瓚とよばれた人はその代表だ。外は騰々たるに似たるも、内行無聞であると、入理は答える。第十一段で、禪師は靜かに坐っていて、あれこれと思慮することをやめぬ、猛風が亂動して無心であるにひとしいといった、例の議論を逆轉させたものだ。外見と内容は、ちがうのである。但だ汝の見を滅せよ、何ぞ他の生ずるを勞わさんとは、まさに禪問答の語氣である。弟子のいう自益損他は、求道エゴイズムのことだろう。禪者は、つねにかく見られた。知るものぞ知る、行じてみて判るとは、次に日月がおのずから他を照すように、方便計校することなしに、他の方から自然に化せられてくるのだという伏線で、衆生を化せぬ禪者の辨明ともいえるが、物きたって名づく、事いたって應ず、萬有を緣化して、法本無名とは、先に第四段にいう、道本と法用の消息だろう。

第十四段は、佛、道、變化、常住の定義である。すべて、無心、無法、無物のところより考えられる。相對的な定義を拂うのである。一切衆生本來解脫ということすら、すでに一つの計校である。繫縛のないところに、どうして解脫が必要であろう。本來というのも、すでに非本來の現在に對するからで、本來の本來は、眞實にして說對もいらぬことになる。したがって、ここまでくれば、問うことも答えることもない。問いも答えも、大道そのものの動きである。緣門は再思再審し、寂然として無言、一法の微塵ばかりも對説すべきものを見ない。汝は今、眞實の理を見たるに似たりと、入理はいう。

第十五段は終章である。緣門は長歎し、聲十方に滿つ。忽然として聲無く、豁然として大悟する。先生はこれを證し、至理幽微、文字有る無し、汝が向來の所問は、すべて量起心生である云々と。

どうして似たりとするのか、どうして正見ではないのか。緣門の問いに入理は答える、汝が見る所、一法も無いのは外道が形を隠して影を減することがないのと同じである、汝は生滅の見を起すなかれ。我は凡夫の問いに應じて答えたにすぎぬ。そ

ここで、緣門は再び問う、大聖如來は、どうして心を生ずること無しに世に現われたのか。如來は命盡にあらずして、どうして滅を現ずるのか。あたかも太平の世に、瑞草が緣生するごとく、飢荒の世に五穀が緣滅するにひとしい。如來は物を愛して無心である、相手が強いて悲とよぶにすぎぬ、この理を了すれば、衆生は當身即如來である、似も不似もない、不動にして即眞である。三聖も及ぶこと希である。緣門はここで長歎し、聲十方に滿つ。忽然として音無く、豁然として大悟する。玄光淨智、返照して無礙である。先生もまた身安不動、目擊無言、四方を顧視し、呵呵唧唧として云う、至理幽微、文字有る無し云々。印可である。そして、絶觀論は終る。

以上の要約によって、當初の絶觀論が何を説こうとしたかが判る。神會以前の泯絶無寄宗ではなくて、神會を経過する般若主義が基調である。時代からいっても、この本は荷澤宗よりは洪州宗の展開を導く位置にある。すでに見たように、百丈、黃檗、臨濟への展開は明白である。悟性論や血脈論との関係は、今のところ不明だが、いずれも同時のものと考えられる。

わが平安末期、悟性論と血脈論および神秀の觀心論（破相論）の三種が達磨三論の名で一括されて、これによる日本達磨宗の動きが、鎌倉新佛教の展開を導く事實がある。牛頭法門とよばれる絶觀論は、すくなくとも日本では、それらと深い関係にある。絶觀論が唐代中期以後の新しい中國禪の動きに、大きい関わりをもつ事情も、ほぼ同様とみられる。

最澄が、達磨付法牛頭山の法門を承けた禪林寺脩然については、今のところその傳を明らかにしない。傳燈錄六の目錄によると、馬祖道一につぐ王姥山脩然の名がある。王姥山は、天姥山というのが正しい。天姥山は、天台山の一峰である。浙江省新昌縣の東部にあり、東はさらに天台華頂峰につづき、西は沃州山に接する。最澄が、この人より牛頭法門をうける可能性は強い。傳燈錄の編者は、馬祖の弟子の名を増すことにつとめる傾きがある。祖堂集で嗣法不明の人々の大半が、馬祖下に列している。脩然が馬祖の弟子とされるのも、その一例とみてよい。馬祖につく鵝湖大義の碑文（韋處厚撰、全唐文七一五）によると、その入寂の席にいた弟子の筆頭に脩然の名がある。あるいは、馬祖下の同門であった。當時、牛頭宗の弟子が馬祖下に轉

じた例も多い。天姥山條然が絶觀論の傳持者かどうか、もとより俄かに斷じ難いが、この本が馬祖門下と何らかの關わりをもっていたことは容易に推定できる。宗密がこの本によって牛頭禪を批判するのは、洪州批判の意をあわせ含むと考えられる。わが江戸時代の初期、澤庵宗彭が達磨の安心法門に注をつけた本がある。その「若亦人造一切罪、自見己之法王、即得解脫」の下に、澤庵は次のような注をつける。

後醍醐天皇、大燈に問うて曰く、朕即位してより天下騷亂、許多の人命を絶つ。罪は朕に歸するや。大燈答えて云く、崖崩れて魚死す、其の崖は無心にして罪を得、君若し無心の法を得ば、日に千人を殺すも、纖毫の罪無し。

澤庵が絶觀論によっていることは、ほぼまちがいが無い。その傳來経路は明らかでないが、この本が日本佛教の祕傳となっていたことは確かだろう。親鸞が往生の條件として日に千人殺せと言われても、殺すか殺さぬかは我が身の善にかかわらぬ業である、とするのを想起せよ。般若は、徹底してラジカルである。

敦煌本によって、今その全貌をあらわした絶觀論は、初期の禪文獻としては最後の發展段階に屬する。注目すべきは、そんな本がかえって日本やチベットに最初に傳來したことで、それぞれの民族の佛教受容の變化に伴って、歴史の表面より全く姿を消してしまうのである。

注

(1) 最澄の越州錄(大正五五一一〇五九b)、圭峰宗密の圓覺經大疏鈔

十一之下(卅續藏本四五三c)。

祖堂集三、延壽の宗鏡錄、萬善同歸集、心賦注に引かれる絶觀論の本文については本論三七八ページ以下、および小稿「牛頭禪の思想」

(印度學佛教學研究十六の一) 参照。

(2) 臥輪禪師看心法は、鈴木大拙「禪思想史研究第二」第七篇に收める。

兩者の一致を指摘したのは、關口眞大「達摩大師の研究」第二章の第二(一〇七ページ)である。

(3) 「絶觀論の本文研究」(七五ページ)に、次のような圓覺經略疏上

之一の文を引いておいた。

宗趣通別者、通論佛教、因緣爲宗。別明此經、又有總別。總以心境空寂、覺性圓滿、凡聖平等爲宗、令修行者忘情等佛、觀行速成爲趣。又以前趣爲宗、令惑業消滅、永絕輪迴、起大神用、安樂自在爲趣。

別者有五對。一教義對、教說爲宗、義意爲趣。二理事對、舉事爲宗、顯理爲趣。三境行對、理境爲宗、觀行爲趣。四行寂對、觀行爲宗、

絶觀爲趣。五寂用對、絶觀心寂爲宗、起大神用爲趣。此五亦是從前起後、漸漸相由矣。(大正藏三九一五二七a)

(4) 大正藏八五一四二一b。

(5) 上山大峻、大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究(東方學報京都第三

十八、三十九號)。

(6) サムテンミクドンの原文は、次の如し、

rGya lung las/mkhan po chen po la dris pa/sens can thams cad
sgyu ma dang hdra rmi lam dang mthungs te/ yang dag pa ma
yin na/ bdag gis srog gcad na sdig pa ci mchis/ bsad pa/ sens
can du mthong ste/ srog bcad na sgrub pa thob bo/ sens can du
na mthong na bsad pa med do/ mkhan po chen pos bsad pa/
dper na rmi lam na ni shig bsad na/ sad pa/ tshes sdig gi lan
gyis ni higs so//

(7) yang dag pa/hi don ses na/ rmi lam dang sad pa hdra ste/ yun
du ci/hi dangos po yang med do/ shes hbyung//

(8) 最初に圖示する系譜 (三三七ページ) 参照。

(9) 注(一)をみよ。

(10) 駒澤大學禪學研究會編「惠能研究」第一部。

(11) 小稿「牛頭禪の思想」参照。

(12) 傳教大師全集一 (一九九ページ)、内證佛法相承血脈譜の第一、達
磨大師付法相承師血脈譜の末尾に、次のようにいう。又去延曆末
年、向大唐國請益、更受達磨付法。大唐貞元二十年十月十三日、大
唐國台州唐興縣天台山禪林寺僧儵然、傳授天竺大唐二國付法血脈并
達磨付法牛頭山法門等、頂戴持來安般山藏。

(13) 裕慈弘、日本佛教の開展とその基調下 (二〇七ページ)。近時整理
された金澤文庫の禪籍にも、この系統のものが多く (金澤文庫資料
全書一)。

(14) 天台本覺論 (日本思想大系9) に収める諸本、および解説をみよ。

(15) 鎌倉舊佛教 (日本思想大系15)、中世禪家の思想 (同16)。

(16) 大正藏七十六 (五三八c以下)、沙石集 (日本古典文學大系58)、中
世禪宗史の研究 (今枝愛眞)。

(17) 天台思想史 (安藤俊雄)、日本佛教の開展とその基調 (前掲)。

(18) 注(一)にみえる。

(19) 注(11)にみえる。

(20) 禪源諸詮集都序、中華傳心地禪門師資承襲圖 (禪の語録9)。

(21) 祖堂集三 (禪學叢書之四)、景德傳燈錄四 (大正藏五一—二三三b)。

(22) 小著「初期禪宗史書の研究」一九八ページ以下、二三六、三五二ペ
ージ、その他。

(23) 楞伽師資記、傳法實紀 (禪の語録2)。

(24) 大正藏五〇—七五七c。

(25) 大正藏五〇—八三五b。

(26) 大正藏五〇—七六八b。

(27) 宋藏遺珍本 (禪學叢書之五) 一四八上。

(28) 景德傳燈錄五 (二四四c)。

(29) 小島宏允、「古代チベットにおける頓門派 (禪宗) の流れ」 (佛教史
學研究十八の三)。

(30) 注(20)の本 (八五ページ)。

(31) 「初期禪宗史書の研究」三三五ページ以下。

(32) 歷代法寶記 (禪の語録3) 解説参照。

(33) 注(20)の本 (八六ページ)。

(34) 「初期禪宗史書の研究」六六ページ。

(35) 注(20)の本 (二九八ページ)。

(36) 大正藏五一—四五九b。

(37) 達磨の語録 (禪の語録1) 五九ページ、興禪護國論 (日本思想大系
16) 第三門四一ページの注参照。

(38) 注(20)の本 (九一ページ)。

(39) 臨濟錄 (佛典講座30) 一〇〇ページ。

(40) 注(11)をみよ。

(41) 大正藏四五—六八三c、および四八—四六〇c。

(42) 注(20)の本 (二九八ページ)。

(43) 足續藏本二七七c。

(44) 大正藏四八—三三八a、禪學叢書之七—八ページ。

- (45) 大正藏三六一一六四c
- (46) 大正藏四八一六二六c
- (47) 大正藏四五―六八九c、又注(43)をみよ。
- (48) 天聖廣燈錄八(禪學叢書之五)四〇六上。
- (49) 大正藏四八一五九四c
- (50) 禪學叢書之四―五一下、大正藏四八一九四〇a、同五一―二二七a。
- (51) 楞伽師資記(禪の語録2)。
- (52) 大正藏五一―四五九b、四六一c。
- (53) 禪學叢書之四―七六下、大正藏五一―三〇九b。
- (54) 禪學叢書之四―七四下。
- (55) 禪學叢書之四―五二上。
- (56) 大正藏五一―二二七b。
- (57) 大正藏十四―五四七c、同四八一―四六b。
- (58) 禪學叢書之四―二六一下。
- (59) 大正藏五一―二三三a。
- (60) 神會和尚遺集二三五ページ。

- (61) 臨濟錄(佛典講座30)二二七ページ。
- (62) 達磨の語録(禪の語録1)二二七ページ以下。
- (63) 禪學叢書之五―一四八下。
- (64) 大正藏三六一二六一c。
- (65) 大正藏四十一―八三四b。
- (66) 大正藏十五―七五九b。
- (67) 達磨の語録(七七ページ)、臨濟錄(一二二ページ)。
- (68) 禪學叢書之五―四三二下。
- (69) 臨濟錄(二三九、一七一ページ)。
- (70) 初期禪宗史書の研究(一六七ページ以下)。
- (71) 大正藏十六―四九七b。
- (72) 頓悟大乘正理決(ペリオ第四六四六)。
- (73) 禪學叢書之四―二九七上。
- (74) 文人書譜9(六九ページ)一九七九年、淡交社刊。
- (75) 禪學叢書之四―五四下、五五下。