

禪宗の成立と佛性觀の變容

伊吹敦* (日本 東洋大学)

はじめに

南北朝(439-589)の初めに『涅槃經』が中國に傳えられると、そこに説かれる「佛性」の説は、これまでにない新しい思想として一躍脚光を浴びた。「佛性」は、あらゆる衆生に成佛を保證するものであったし、その「常樂我淨」という性格は、世界を否定的に捉えると見られていた佛教に一大轉機を齎すものでもあった。

更に、道生(355-434)の「一闡提成佛義」をめぐる波瀾もあって、『涅槃經』は特に南地で注目を集め、多くの人々が研究を行った。彼らの説は、「寶亮撰」として傳わる『大般涅槃經集解』七十一巻に見ることができる。それによると、南地では、「如來性品」「獅子吼品」「迦葉品」等に説かれる佛性の異名や、「因」「因因」「果」「果果」の四種佛性、二種の因(「正因」と「縁因」／「生因」と「了因」／「正因」と「了因」／「縁因」と「了因」)等が主たる議論の對象となったようである¹。

北地の状況は必ずしも明らかではないが、別に論じたように²、地論宗が南北二道に分裂したのは、「佛性」「如來藏」の認否をめぐるものであったようである。従って、「佛性」は、少なくとも地論宗南道派では、その存立の基盤を成す中心思想であったのであり、當然のことながら、北地においても地論宗成立以前から『涅槃經』が盛んに研究されていたはずである。

このように、「佛性」の説は流入するとともに注目を集めたのであるが、その宗教

* 東洋大学文学部インド哲学科教授。

¹ 小川弘貫「シナ初期の佛性解釋」(駒澤大学佛教學部研究紀要) 21、1962年)を参照。

² 拙稿「地論宗南道派の心識説について」(印度學佛教學研究) 47-1、1998年)、同「地論宗北道派の心識説について」(佛教學) 40、1999年)を参照。

的意義が直ちに理解されたようには思えない。一般的には、『涅槃經』を學び、「一切衆生悉有佛性」という主張を知っても、それを自らの問題として眞摯に取り組んだわけではなく、都市の教壇佛教の中で學問的研究課題の一つとして取りあげられたに過ぎなかったようである。しかし、時間の経過とともに、思想は深められ、「佛性」を自らの實存の問題として捉えようとする傾向が強まっていった。私見に據れば、禪宗の成立は、こうした佛性觀の變遷の果てに實現したものなのである。

本拙稿では、淨影寺慧遠、南嶽慧思、慧可、東山法門の佛性觀を取りあげ、それらを對比することで、「佛性」觀の變遷を辿るとともに、佛性觀から見た禪宗成立の意義を明らかにしてゆきたいと思う。

一 淨影寺慧遠の佛性觀

淨影寺慧遠（523—592）は、地論宗南道派の最後を飾る大學者であり、その思想は南北朝期の北地の教學を代表するものと言えるが、彼の佛性觀を知る上で基礎となる資料が『大乘義章』の「佛性義」である。この中で慧遠は、「佛性」を、

- 一 釋名
- 二 辨體
- 三 料簡有無内外三世當現之義
- 四 明因義
- 五 就性所以

という五つの側面から論じている。

これらの中で注目すべき点を挙げると、先ず、第一の「釋名」において、

第一釋名。佛者是中國之言。此翻名覺。返妄契眞。悟實名覺。舉佛樹性。故名佛也。所言性者。釋有四義。一者種子因本之義。所言種者。衆生自實如來藏性出生大覺。與佛爲本。稱之爲種。種猶因也。故經言。若爲名稱。性者所謂阿耨菩提中道種子。大智論中亦云。性者名本人分種。如黃石中所有金性白石銀性。

一切衆生有涅槃性。斯文顯矣。³

と説かれている点である。これによって、「佛性」が「如來藏」と同一視され、衆生が「悟り」を獲得できることの根據、原因と捉えられていることを知ることができる。第三の「料簡有無内外三世當現之義」の第四門「辨當現」では、これが、

言當現者。若就凡說。因性在現。果性在當。若就佛論。果性在現。因性過去。語其理性。旨通當現。體非當現 此四門竟。⁴

と表現されるが、凡夫にあっては因性（因としての佛性のあり方）が現在しており、果性（果としての佛性のあり方）は今だ現在していないのであるから、凡夫においては「佛性」は悟りうる能力、素質と見なされることとなるのである。

しかし、「佛性」は衆生にのみ認められるわけではない。というのは、「釋名」では、上の文に續いて、「性」の第二釋として、次のように述べているからである。

二體義名性。說體有四。一佛因自體。名爲佛性。謂眞識心。二佛果自體。名爲佛性。所謂法身。第三通就佛因佛果同一覺性。名爲佛性。其猶世間麥因麥果同一麥性。如是一切。當知是性不異因果。因果恒別。性體不殊。此前三義。是能知性。局就衆生。不通非情。第四通說諸法自體。故名爲性。此性唯是諸佛所窮。就佛以明諸法體性。故云佛性。此後一義。是所知性。通其内外。斯等皆是體義名性。⁵

ここでは、「佛性」の「性」が「體」に置き換えられ、

1. 佛因の自體（眞識心）
2. 佛果の自體（法身）
3. 佛因と佛果に共通する同一の覺性の體

³ 大正藏 44、472 上。

⁴ 大正藏 44、476 下。

⁵ 大正藏 44、472 上。

4. 諸法の自體

という四つによって「佛性」が説明されている。そして、前三者は「能知性」で衆生に限られるが、後一者は「所知性」であって、ただ「佛」だけが究めることのできる「體性」であるから「佛性」と呼ばれ、「非情」にも通ずるといふ。

これと一致する記述は、第二の「辨體」で「佛性」を能所の二つに分かつて説明する箇所においても認めることができる。即ち、

三能所分二。一能知性。二所知性。能知性者。謂眞識心。以此眞心覺知性故。與無明合。便起妄知。遠離無明。便爲正智。如似世人以有報心覺知性故。與昏氣合使起夢知。遠離昏氣使起正智。若無眞心覺知性者。終無妄知。亦無正知。如草木等。無智性故。無有夢知。亦無悟知。此能知性。局在衆生。不通非情。故經說言。爲非佛性說於佛性。非佛性者。所謂一切牆壁瓦石。又經說言。凡有心者悉是佛性。此等皆是能知性也。所知性者。謂如法性實際實相法界法經第一義空一實諦等。如經中說。第一義空名爲佛性。或言中道名爲佛性。如是等言。當知皆是所知性也。此所知性。該通内外。故經說言。佛性如空。遍一切處。⁶

というのがそれである。ここでも「眞識心」を「佛性」としたうえで、「草木等」は、「智性」がないため、「夢知」も「悟知」もないから、「能知性」は「衆生」に限られ、「非情」には認められないとして、『涅槃經』の、

佛言。善男子。爲非涅槃名爲涅槃。爲非如來名爲如來。爲非佛性名爲佛性。云何名爲非涅槃耶。所謂一切煩惱有爲之法。爲破如是有爲煩惱。是名涅槃。非如來者。謂一闍提至辟支佛。爲破如是一闍提等至辟支佛。是名如來。非佛性者。所謂一切牆壁瓦石無情之物。離如是等無情之物。是名佛性。⁷

善男子。譬如有人家有乳酪。有人問言。汝有蘇耶。答言。我有酪實非蘇。以巧方便定當得故。故言有蘇。衆生亦爾。悉皆有心。凡有心者定當得成阿耨多羅

⁶ 大正藏 44、472 下。

⁷ 大正藏 12、581 上。

三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切衆生悉有佛性。⁸

などの經文が經證として掲げられている。

一方、「所知性」に関しては、「法性」「實際」「實相」「法界」「法經」「第一義空」「一實諦」等であるとして、『涅槃經』の、

善男子。如來常住則名爲我。如來法身無邊無礙不生不滅。得八自在是名爲我。衆生眞實無如是我及以我所。但以必定當得畢竟第一義空故名佛性。⁹

善男子。佛性者名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空。常與無常。苦之與樂。我與無我。空者一切生死。不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃。見一切空不見不空不名中道。乃至見一切無我。不見我者不名中道。中道者名爲佛性。以是義故。佛性常恒無有變易。無明覆故令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空不見不空。乃至見一切無我不見於我。以是義故。不得第一義空。不得第一義空故不行中道。無中道故不見佛性。¹⁰

などの經文を経證とし、更に、これが衆生の對境たる「非情」にも通ずるとして、

如來無生無性。無生無性故常。有常之法遍一切處。猶如虛空無處不有。如來亦爾。遍一切處。是故爲常。¹¹

という『涅槃經』の經文を経證としている。

要するに、多くの場合、「佛性」は衆生について語られるが、「悟り」を實現した佛においては、衆生に限らず、その對境の全てが「眞」となるがゆえに、萬有も「佛性」と呼ばれうるというのである。従って、「所知性」としての「佛性」は、あくまで「佛」

⁸ 大正藏 12、524 下。

⁹ 大正藏 12、556 下。

¹⁰ 大正藏 12、523 中。

¹¹ 大正藏 12、495 中。

の境位において言われうることで、凡夫には没交渉の事柄と考えられているのである。この点は注意が必要である。

慧遠の考えに従えば、「悟り」を開いて佛になるということは、修行によって、「佛性」という本有の能力を發現させることとなるはずである。では、その「佛性」の顯現は、何時になったら實現するのであろうか。『大乘義章』の「佛性義」には、それへの言及はないが、慧遠は、「二障義」「二種莊嚴義」「涅槃義」「五眼義」などにおいて、しばしば『涅槃經』の、

善男子。見有二種。一者眼見。二者聞見。諸佛世尊眼見佛性。如於掌中觀阿摩勒果。十住菩薩聞見佛性故不了了。十住菩薩唯能自知定得阿耨多羅三藐三菩提。而不能知一切衆生悉有佛性。善男子。復有眼見。諸佛如來十住菩薩眼見佛性。復有聞見。一切衆生乃至九地聞見佛性。菩薩若聞一切衆生悉有佛性。心不生信不名聞見。¹²

という經文に言及している。今、一例として、「五眼義」の文章を掲げれば次のごとくである¹³。

¹² 大正藏 12、527 下-528 上。

¹³ 『大乘義章』に見える他の例を列挙すれば次のごとくである。

迷實無明。亦有二種。一迷實相。二迷實性。實性空寂無爲之法。是其實相。不能知是寂泊無爲。故名迷相。如來藏中。恒沙佛法。真實善有。是其實性。不能窮證。說爲迷性。此二無明。說斷不定。若依地經。初地以上乃至六地。除其迷相。是故證得。爲柔順忍。七地已上。斷迷實性。是故證得無生忍體。若依涅槃。九地已還斷其迷相。是故說爲聞見佛性。十地以上。斷迷實性。是故說爲眼見佛性。以此驗求。煩惱障者。始終通斷。智障亦然。治斷僉爾。(『大乘義章』「二障義」、大正藏 44、562 中-下)

次就位論。位別有二。一世間出世間相 對分別。地前世間。地上出世。然福與智義有通別。通而論之並通世間及與出世。所言別者如法鼓經說。地前之行名爲福德。地上所行說爲智慧。良以地前在相修行隨事 9 猶潤故說爲福。於深法性未能證見。故不名智。初地已上於深法性證見分明。故名爲智。簡別前門故不名福。二約眼見聞見分別。如涅槃說。初至九地聞見佛性未能眼見。因名爲福。十地若佛同能眼見說之爲智。位別如是 此三門竟。(『大乘義章』「二種莊嚴義」、大正藏 44、650 下)

次論佛眼。二乘全無。菩薩人中進退不定。一義分別。地前菩薩聞見佛性。以聞見故名大聲聞。地上菩薩眼見佛性。以眼見故說之爲證。若依涅槃。九地已還聞見佛性。十地眼見而未明了。但見自身所有佛性。不見衆生。故名不了。又於自身十分見一。故名不了。如來佛眼見性窮極。¹⁴

これらの文章から見れば、慧遠が初地、あるいは十地に至らぬ限り佛性を徹見できないと信じていたことは明らかであり、このような高い境地に自身が至りうる、あるいは近づきうることは、到底、思えなかったであろう。

慧遠は、「佛性義」の第二「辨體」において、

第二次辨性之體狀。然佛性者。蓋乃法界門中一門也。門別雖異。妙旨虛融。義無不在。無不在故。無緣而非性。無緣而非性故。難以定論。是以經中。或說生死。以爲佛性。或說涅槃。以爲佛性。或說爲因。或說爲果。或復說爲非因非果。或說爲空。或說爲有。或復說爲非空非有。或說爲一。或說爲異。或復說爲不一不異。或說爲有。或說爲無。或復說爲非有非無。或說爲內。或說爲外。或復說爲非內非外。或說爲當。或說爲現。或復說爲非當非現。或說色心以爲佛性。或復言非。或說一切善惡無記以爲佛性。或復言非。如是一切無非佛性。雖復異論。莫不皆入一性門中。性義既然。執定是非。無不失旨。經說摸象喻失在此。斯等諸法。云何名性。爲性之義。備如初門。良以諸法無不性故。詮題異辨。廣略難定。¹⁵

常者是其法身之義。顯法成身名爲法身。據實通論。初地以上莫不皆悉顯法成身。故皆名常。隨相別分。十地以上眼見佛性顯法成身。明常義顯。故十地上宣說常義。九地菩薩雖未眼見。聞見中極照實明了。無始法性現在觀心說之爲身。亦名爲常。八地已還聞見不了法未現心。未說爲身。故不名常。故涅槃經說。九地上二種六種。一種七種。佛性之中皆悉有常。餘皆不論。（『大乘義章』「涅槃義」、大正藏 44、825 上）

¹⁴ 大正藏 44、854 下。

¹⁵ 大正藏 44、472 中-下。

と述べたうえで、諸經論の説を整理して、「佛性」を一種、二種、三種、四種、五種、六種、七種、八種、十種、更には三十三種に分かって説明を行っている。この「辨體」が分量的に「佛性義」の過半を占めていることからすれば、慧遠の「佛性」に對する關心の中心がここにあったことは否定しがたい。

しかし、上の文章に「良以諸法無不性故。詮題異辨。廣略難定」というように、慧遠はいかなる説も等しく扱い、それに対して自分の價值判斷を下すようなことはしていない。慧遠の關心は、經論の説に基づいて自身の「佛性」觀を確立することにあるのではなく、經論の説を整理することそれ自體にあったように思われるのである。

同様のことは「佛性義」第五の「就性所以」についても言える。慧遠は、その冒頭において、

經多說空。破諸法性。說諸法空。今此何故宣說佛性。¹⁶

と問うたうえで、次のように答えている。

說性所以。經論不同。涅槃經云。爲令衆生不放逸故。宣說佛性。若不說性。總心自輕。謂己不能成大菩提。無心趣道。多起放逸。故說衆生悉有佛性定必當成。令捨放逸隨順趣向。實性論中所爲有五。一爲衆生於己自身生怯弱心。謂己無性自絕不求故。說佛性衆生同有當必得果。如礪石中有其金性。消融必得。木有火性。攢之必生。乳有酪性。緣具便出。增其勇猛求佛之心。此之一義。與涅槃同。二爲輕慢餘衆生故。宣說佛性。彼當作佛。云何可輕。是以經中。不輕菩薩。若見四衆。高聲唱言。汝當作佛。我不輕汝。以知衆生有佛性故。三爲妄執我衆生故。宣說佛性。不同情取。故經說言。如來藏者。非我衆生。非命非人。四爲執著虛妄法故。宣說佛性。不同所取。五爲誹謗眞如佛性謂是則斷滅。故說佛性是眞是實常樂我常。亦可爲於怖畏斷滅樂實衆生故說佛性。¹⁷

佛が「佛性」を説いた理由として、慧遠は『涅槃經』や『究竟一乘實性論』の説を

¹⁶ 大正藏 44、477 下。

¹⁷ 大正藏 44、477 下。

引いて¹⁸、衆生に自信を持たせ、放逸に流れないようにするため、あるいは、他の衆生に對して輕慢の心を起こさせないため等を擧げているのであるが、この「佛性」説によって慧遠自身が受けた影響、即ち、實際に自分が自信を持ち得たのかどうか等々といったことについては、一切、觸れられてはいない。つまり、慧遠にあつては、「佛性」説が理論としては自己に關わるものであることは認識していても、それが自己の實存に關わる切實な問題とは考えられていなかったのである。

これには、慧遠の性格も關係していたように思われる。『續高僧傳』の「慧遠傳」には、

初遠同聽大乘可六七載。洞達深義神解更新。每於鄴京法集堅難罕敵。由此名冠遠近。異論所推既而勤業曉夕。用心大苦遂成勞疾。十五日內覺觀相續不得眠睡。氣上心痛狀如刀切。食弱形羸殆將欲絕。憶昔林慮巡歷名山見禪府備蒙傳法。遂學數息止心於境。剋意尋繹經于半月。便覺漸差少得眠息。方知對治之良驗也。因一夏學定。甚得靜樂身心怡悅。即以己證用問僧稠。稠云。此心住利根之境界也。若善調攝堪爲觀行。遠每於講際至於定宗。未嘗不讚美禪那。槃桓累旬。信慮求之可得也。自恨徇於衆務無暇調心。以爲失耳。¹⁹

とあり、慧遠が禪定の重要さをよく認識しつつも、種々の仕事のため、それを實踐できなかったことを傳えている。「佛性」を徹見するには、當然のことながら、習禪が重要な意味を持ったはずであるが、慧遠はそれを十分には實踐しえなかった。そうであつてみれば、慧遠が「佛性」を自らの問題と捉え得なかったのは、ある意味で當然といえよう。

しかし、當時、慧遠の周圍には、ここに名前の出ている僧稠(480—560)や僧實(476—563)らの優れた習禪者たちの活動が見られた。彼らは小乗系の禪觀を修していたともされているが、その思想が當時の主流であつた地論宗南道派のそれに近かつたとす

¹⁸ 『涅槃經』は、「說諸衆生悉有佛性。爲令一切不放逸故」(大正藏 12、574 中)、『究竟一乘寶性論』は、「以有怯弱心。輕慢諸衆生。執著虛妄法。謗眞如實性。計身有神我。爲令如是等。遠離五種過。故說有佛性」(大正藏 31、816 上-中)に基づく。

¹⁹ 大正藏 50、491 下。

れば、「佛性」の存在を認めていたと思われる²⁰。だとすれば、彼らは必ずや、慧遠より遙かに主體的に「佛性」の問題に取り組んだはずであるが、その思想を窺いうる確かな資料は存在しない如くである²¹。この點で、同時期に輩出した大禪師の一人で

²⁰ 道宣は、『續高僧傳』「習禪篇」の「論」において、僧稠と達摩の禪法を比較して次のように述べており、僧稠の禪法が「四念處」を中心とするものであったことを傳えている。

稠懷念處清範可崇。摩法虛宗玄旨幽隲。可崇則情事易顯。幽隲則理性難通。（大正藏 50、596 下）

しかし、南嶽慧思が『諸法無諍三昧法門』巻下で行ったように（大正藏 46、633 上-840 下）、「四念處」を大乘的に解釋し直したものであったということも考えうる。

²¹ 同様のことは、三論宗についても言いうる。三論宗の教學は吉藏（549—623）や慧均（生歿年未詳）の著作で代表されるが、彼ら教學中心の人とは別に習禪中心の人々が存在した。特に興皇寺法朗（507—581）の後繼者で吉藏と同門の大明法師（生歿年未詳）の系統の人には、多く習禪とそれに基づく開悟の體驗が知られている。大明法師の弟子、法融（594—657）、大明の孫弟子の法聰（586—656）の例を掲げれば次のごとくである。

釋法融。姓韋。潤州延陵人。年十九。翰林墳典探索將盡。而姿質都雅偉秀一期喟然嘆曰。儒道俗文信同糠粃。般若止觀實可舟航。遂入茅山。依旻法師剃除周羅服勤請道。旻譽動江海德誘幾神。妙理眞筌無所遺隱。融縱神挹酌。情有所緣。以爲慧發亂縱定開心府。如不凝想妄慮難摧。乃凝心宴默於空靜林二十年中專精匪懈遂大入妙門百八總持樂說無盡。趣言三一懸河不窮。（『續高僧傳』法融傳、大正藏 50、603 下）

又釋法聰聽聽慧敏法師說法。得自於心蕩然無累。乃至見一切境亦復如是。若不觀心盡隨物轉。是故大乘入道安心法云。若以有是爲是。有所不是。若以無是爲是則無所不是。一智慧門入百千智慧門。見柱作柱解。得柱相不作柱解。觀心是注法無柱相。是故見柱即得注法。一切形色亦復如是故。（『宗鏡錄』卷九九、大正藏 48、950 下）

吉藏の『大乘玄論』の「佛性義」では、舊來の佛性に對する「異釋」として「十一師」を提示し、それを三種に大別して批判を加えているが（大正藏 45、35 中-37 上）、淨影寺慧遠に較べて、佛性解釋において一定の方向性を打ち出しているのは、三論宗の思想そのものが禪觀の實踐を基礎としているためであろう。ただし、吉藏自身には開悟の體驗は知られず、また、彼が「佛性」を實踐的にどのように捉えていたかも明らかではない。

一方、大明法師ら習禪中心の間では、「佛性」は實踐上の問題として大きな意味を持ったはずであるが、彼らの著作はほとんど残っておらず、その「佛性」觀を窺うことは難しい。

ある南嶽慧思の著作は極めて貴重である。

二 慧思の佛性觀

南嶽慧思（515—577）が北齊の慧文（生歿年未詳）のもとで修行していたとき、「悟り」の體驗を得、それが一大轉機を成したことは、『續高僧傳』の「慧思傳」に次のように記されていることから明らかである。

時禪師慧文。聚徒數百。衆法清肅道俗高尚。乃往歸依從受正法。性樂苦節營僧爲業。冬夏供養不憚勞苦。晝夜攝心理事籌度。訖此兩時未有所證。又於來夏束身長坐繫念在前。始三七日發少靜觀。見一生來善惡業相。因此驚嗟。倍復勇猛。遂動八觸。發本初禪。自此禪障忽起。四肢緩弱。不勝行歩。身不隨心。即自觀察。我今病者皆從業生。業由心起。本無外境。反見心源。業非可得。身如雲影。相有體空。如是觀已。顛倒想滅。心性清淨。所苦消除。又發空定。心境廓然。夏竟受歲。慨無所獲。自傷昏沈。生爲空過。深懷慚愧。放身倚壁。背未至間。霍爾開悟。法華三昧大乘法門一念明達。十六特勝。背捨除入。便自通徹。不由他悟。後往鑿最等師。述己所證。皆蒙隨喜。研練逾久前觀轉增。名行遠聞四方欽德。學徒日盛機悟寔繁。乃以大小乘中定慧等法。敷揚引喻用攝自他。²²

道宣が何に基づいてこのような記述をしたか明らかでないが、道宣は習禪篇の「論」においても、

有陳智瓊。師仰慧思。思寔深解玄微。行德難測。瓊亦頗懷親定。聲聞于天。²³

と述べており、慧思がある種の「悟り」を得ていたというのは、當時の通念であったと思われる。

では、慧思はいかなる修行によって「悟り」を實現したのであろうか。上の「慧思

²² 大正藏 50、562 下-563 上。

²³ 大正藏 50、596 下。

傳」では、一所懸命に習禪に勵んだため禪病になり、空觀でそれを克服したこと、その後、修行しても得るところがなかったことを恥じつつ、壁に身體をもたせかけんとした際に、一瞬のうちに「法華三昧大乘法門」を悟ったことが記されている。

これによれば、空觀への熟達が「悟り」の前提となったようであるが、實際のところ、彼の著作には、これに呼應するように、具體的な「空觀」の方法をしばしば見ることができるのである。

例えば、『諸法無諍三昧法門』の卷下で、慧思は具體的な禪定の方法として「四念處觀」を提起しているが、その内容は、いわゆる空觀によって統一されている。一例として、「心念處品」の冒頭を掲げれば次のごとくである。

復次行者。初學禪時。思想多念。覺觀攀緣。如猿猴走。不會暫停。假使行者。數隨心觀。亦不能攝。即作是念。三界虛妄。皆心所作。即觀是心從何處生。心若在内。何處居止。遍觀身内。求心不得。無初生處。亦無相貌。心若在外。住在何所。遍觀身外。覓心方所。都不見心。復觀中間。亦不見心。如是觀時。不見内入心。不見外入心。不見内外入心。不見陰中心。不見界中心。當知此心空無有主。無名無名行。無相貌。不從緣生。不從非緣生。亦非自生。是是名者。能觀心念。心念生滅。觀念念生滅。觀念念相。不可得故。亦無生滅。如觀我心。他心亦然。復觀心性。無有心性。無有心性。亦無相貌。畢竟無心。亦無不見心。如是觀竟。身心空寂。次第入禪。能起神通。²⁴

ここでは、坐禪の際に妄想が次から次へと湧いてきたら、「三界虛妄。皆心所作」という『華嚴經』の經文²⁵を念じ、「心」がどこから起こるかを觀じて、それを身體の内に求めても、外に求めても、中間に求めても得られないことを知り、「心」が「空無」で「相貌」無きことを知れ等といい、最後に「無心」になれば、「身心空寂」となって次第に禪定に入り、神通を起すことができると説いている。

ここで注意すべきは、この「空觀」が「如來藏」「佛性」の説と結びついていたということである。即ち、『諸法無諍三昧法門』の卷上には、これと同様のことが次の

²⁴ 大正藏 46、636 中-下。

²⁵ 『華嚴經』の「又作是念。三界虛妄。但是心作。十二緣分。是皆依心。」(大正藏 9、558 下) という經文に基づく。

ように述べられている。

復次欲坐禪時。應先觀身本。身本者如來藏也。亦名自性清淨心。是名眞實心。不在内。不在外。不在中間。不斷不常。亦非中道。無名無字。無相貌。無自無他。無生無滅。無來無去。無住處。無愚無智。無縛無解。生死涅槃無一二。無前無後無中間。從昔已來無名字。²⁶

これによって、「三界虚妄。皆心所作」の「心」が、そのまま「如來藏」「自性清淨心」「眞心」と捉えられていることが知られるのである。つまり、慧思においては、「佛性」の顯現は「空觀」の實踐の延長線上に實現さるべきものと考えられていたのである。

これと關聯して注目すべきは、慧思には、「悟り」の實現が次第を経るものではないという思想が見られるということである。即ち、『法華安樂行儀』の偈文に次のように述べられているのがそれである。

菩薩學法華。具足二種行。一者無相行。二者有相行。無相四安樂。甚深妙禪定。觀察六情根。諸法本來淨。衆生性無垢。無本亦無淨。不修對治行。自然超衆聖。無師自然覺。不由次第行。解與諸佛同。妙覺湛然性。²⁷

これが自身の開悟の體驗に由來するものであることは間違いないであろう。『續高僧傳』では、その瞬間に、「法華三昧大乘法門」に明達し、「十六特勝」「八背捨」「八除入」に通徹したとされているからである。

更に興味深いのは、この「悟り」が「行住坐臥飲食語言」の日常生活の中で維持されねばならぬと考えられていたという点である。即ち、上の『法華安樂行儀』の文章は、「行」に「有相行」と「無相行」があることを述べたものであるが、その後の部分で「無相行」について、

復次二種行者。何故名爲無相行。無相行者。即是安樂行。一切諸法中。心相

²⁶ 大正藏 46、628 上。

²⁷ 大正藏 46、698 上。

寂滅畢竟不生。故名爲無相行也。常在一切深妙禪定。行住坐臥飲食語言。一切威儀心常定故。²⁸

と述べているのである。恐らく、これも自己の實踐と関係するものであろう。

ここで問題になるのが、先の偈文の通り、慧思自身が自分の悟りを「解與諸佛同」と認めていたかどうかということである。その答えは、恐らくは「非」である。というのは、『傳燈録』の「智顛章」で「相似即佛」の説明として、

内凡也圓伏無明入十信鐵輪位。不斷見思惑。至七信以去見思惑自隕得六根清淨。如經云。父母所生眼悉見三千界云云。思大禪師示居此位。²⁹

というように、後世、慧思が到達した境地を「五十二位」（十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺）の内の「十信」の最後、「六根清淨」位とする傳承が行われているからである。

もともと、これは恐らく、慧思の弟子である天台智顛(538—597)が臨終に当たって、自身の境地を「五品弟子」位と判定したとする『國清百録』卷四所收、柳願言撰「天台國清寺智者禪師碑文」の、

弟子智朗請曰。佛許聖賢臨終說位行得。乞垂曉示方思景慕。答云。我只是五品弟子位耳。案五品即是法華三昧前方便之位。宛與思師昔語冥一。³⁰

という記述に基づきつつ、その師匠たる慧思をその一つ上に配置したものに他なるまいが、弟子の智顛の認識が慧思と全く異なっていたとも思えないから、恐らく慧思自身も、自身を佛と同じ「悟り」を得たなどとは思ってはいなかったであろう。

とはいえ、慧思が「佛性」を自己の實存に關わる問題として捉え、自らその徹見を目指して實踐を行ない、また、自らの體驗に基づいて佛性の徹見に至る方法を人々に提示したことは、慧遠とは大いに異なっており、都市を背にして山林で修行を積んだ

²⁸ 大正藏 46、700 上。

²⁹ 大正藏 51、432 中。

³⁰ 大正藏 46、818 中。

習禪者に特有の價值觀を示すものといえる。

三 慧可の佛性觀

慧思と同様のことは、同時期に活躍した慧可についても言いうる。菩提達摩の活動にインスピレーションを得て思想を確立した慧可は、初め都市で布教を開始したが、迫害を契機として遊行者となり、山林を主たる生活の場とするようになった。慧可は、その後、多面的な活動を精力的に行ない、その影響下にいくつかの習禪者のグループが形成された。禪宗の起源を成す、後世の東山法門は、そうしたグループの中の一つであったと考えることができる³¹。

慧可の思想を伝える確實な資料として『二入四行論』がある。もっとも、この文献は、傳統的には、慧可が達摩から授けられた教えとされているが、既に論じたごとく、実際には慧可の著作と見做すべきものである³²。今、いわゆる『二入四行論長卷子』に據って、その本文を掲げれば次のごとくである。

夫入道多途。要而言之。不出二種。一是理入。二是行入。理入者。謂藉教悟宗。深信含生凡聖同一眞性。但爲客塵妄覆。不能顯了。若也捨妄歸眞。凝住壁觀。自他凡聖等一。堅住不移。更不隨於文教。此即與理冥符。無有分別。寂然無爲。名之理入。

行入者。所謂四行。其餘諸行。悉入此行中。何等爲四。一者報怨行。二者隨緣行。三者無所求行。四者稱法行。

云何報怨行。修道人。若受苦時。當自念言。我從往昔。無數劫中。棄本從末。流浪諸有。多起怨憎。違害無限。今雖無犯。是我宿殃惡業果熟。非天非人所能見與。甘心忍受。都無怨訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時。與理相應。體怨進道。是故說言報怨行。

第二隨緣行者。衆生無我。竝緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽

³¹ 拙稿「東山法門」と「楞伽宗」の成立」（『東洋学研究』44、2007年）を参照。

³² 拙稿『二入四行論』の作者について—「曇林序」を中心に—」（『東洋學論叢』32、2007年）を参照。

等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從緣。心無增減。喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行。

第三無所求行者。世人長迷。處處貪著。名之爲求。智者悟真。理將俗反。安心無爲。形隨運轉。萬有斯空。無所願樂。功德黑闇。常相隨逐。三界久居。猶如火宅。有身皆苦。誰得而安。了達此處。故於諸有。息想無求。經云。有求皆苦。無求則樂。判知無求真爲道行。

第四稱法行者。性淨之理。目之爲法。此理衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。法體無慳。於身命財。行檀捨施。心無慳惜。達解三空。不倚不著。但爲去垢。攝化衆生。而不取相。此爲自利。復能利他。亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾。餘五亦然。爲除妄想。修行六度。而無所行。是爲稱法行。³³

この概要を示せば、次のごとくになろう。

- 二入
- 理入：經文に説かれる「如來藏」を信じて「壁觀」を實踐し、「凡聖等一」「無有分別の「理」に冥合すること。
 - 行入：以下に掲げる「四行」のことで、あらゆる修行はこれに包攝される。
 - 報恩行：「苦」を受けたとき、それを過去世の報いとして甘んじて受けること。
 - 隨緣行：「樂」に逢ったときも、それを過去世の報いとして喜ばないこと。
 - 無所求行：萬有の「空」に達し、貪著を離れ、願望を持たず、「安心」を得ること。
 - 稱法行：衆相が「空」となる「性淨」の「理」を理解したうえで「六波羅蜜」を行わずること。

一見して、極めて獨創的な説であることが知られるが、既に別に論じたように、實は、その内容、乃至、思想構造は、當時の「法」に對する理解に基づきつつ、從來、理念的・觀念的に取り扱われていた問題を、主體的・實踐的な問題として捉え直した

³³ 柳田聖山『達摩の語録』（筑摩書房、1969年）25-26頁。

ものと見做すことができるのである³⁴。それはともかくとして、當面の問題との關聯で言えば、次の點に注目すべきであろう。

1. 「深信含生凡聖同一眞性。但爲客塵妄覆。不能顯了」(「理入」と言われるように、「佛性」「如來藏」が思想の核心を成しており、「壁觀」によって「理」と冥合すれば、「寂然無爲」だとされる。
2. 「萬有斯空。無所願樂」(「無所求行」)、「性淨之理。目之爲法。此理衆相斯空。無染無著。無此無彼」(「稱法行」と言われるように、「佛性」「如來藏」は「空」の思想と結びつけられている。
3. 従って、修行においても、「達解三空」「修行六度。而無所行」(以上、「稱法行」)、「萬有斯空。無所願樂」(「無所求行」)、「衆生無我。竝緣業所轉」(「隨緣行」)のように、空觀がその中心となっている。
4. 經證として經典がしばしば引かれるが、「謂藉教悟宗」「凝住壁觀。自他凡聖等一。堅住不移。更不隨於文教」(以上、「理入」と言われるように、「佛說」だから正しいと信ずるだけでなく、「壁觀」や「四行」などの實踐を通じて、それを實體験化することが求められている。
5. 従来、「行」と區別され、目指すべき目標、眞理として靜的に捉えられていた「理」を、「理入」という形で實踐の中に取り込み、また、「空觀」の具體的方法として、現實に出逢う「苦」と「樂」に對處する「報怨行」と「隨緣行」を説くなど、極めて具體性・實踐性に富む内容となっている。

「佛性」を思想基盤とし、主體的に「空觀」に取り組むことで「悟り」を實現しようとする點は、全く慧思と等しい。また、現實生活の中で「悟り」を實現しようとする思考にも共通性を認めることができる。『續高僧傳』の「慧布傳」には、

末遊北鄴更涉未聞。於可禪師所暫通名見。便以言忤其意。可曰。法師所述可謂破我除見莫過此也。³⁵

³⁴ 拙稿『『二入四行論』の成立について』(「印度學佛教學研究」55-1、2006年)を参照。

³⁵ 大正藏 50、480 下。

嘗造思禪師與論大義。連徹日夜不覺食息。理致彌密言勢不止。思以鐵如意打案曰。萬里空矣。無此智者。坐中千餘人同聲嘆悅。³⁶

等とあり、三論宗の「詮公四友」の一人で、「得意の布」と呼ばれた慧布（518-587）の境地を慧思や慧可が揃って讃歎したとする記述が見られるが、このことも二人の立場や悟境に共通するものがあつたことを示すものと見てよい。

とはいえ、慧思が主に『法華經』という特定の經典に依據したのに對して、慧可の場合、經證は擧げるものの、あくまで自分の思想を前面に押し出している點は注意すべきであり、その思想が慧思にも増して柔軟性の高いものであつたことを示すものを見ることができる。

もつとも、慧可は、後年、弟子らに『楞伽經』を「心要」として勧めたようであるが、『楞伽經』のいかなる思想に着目した結果であるかは明らかでない。八木信佳氏などは、智顛の『法華玄義』に、

九者北地禪師。明二種大乘教。一有相大乘。二無相大乘。有相者。如華嚴瓔珞大品等。說階級十地功德行相也。無相者。如楞伽思益眞法無詮次。一切衆生即涅槃相也。³⁷

とあることに着目して、ここにいう「北地禪師」を達摩系の人々とするのであるが³⁸、北地にいた禪師は彼らに限られるわけではないから、早急な結論は慎まねばなるまい。

ただ、智顛のいう「北地禪師」が誰を指すかという問題とは別に、一般に、

爾時大慧菩薩復白佛言。世尊。唯願爲我及諸菩薩說宗通相。若善分別宗通相者。我及諸菩薩通達是相。通是相已。速成阿耨多羅三藐三菩提。不隨覺想及衆魔外道。佛告大慧。諦聽諦聽善思念之。當爲汝說。大慧白佛言。唯然受教。佛告大慧。一切聲聞緣覺菩薩有二種通相。謂宗通及說通。大慧。宗通者。謂緣自得勝進相。遠離言說文字妄想。趣無漏界自覺地自相。遠離一切虛妄覺想。降伏

³⁶ 大正藏 50、480 下-481 上。

³⁷ 大正藏 33、801 中。

³⁸ 八木信佳「楞伽宗考」（「佛教學セミナー」14、1971 年）。

一切外道衆魔。緣自覺趣光明暉發。是名宗通相。云何說通相。謂說九部種種教法。離異不異有無等相。以巧方便隨順衆生。如應說法令得度脫。是名說通相。大慧。汝及餘菩薩應當修學。(四卷『楞伽』)³⁹

等に見られる「宗通」＝「頓悟」思想が『楞伽經』の特色と見做されていたということは十分に考えられるから、慧可がこの經典に着目した理由もここにあったとすれば、慧思同様、「悟り」を次第を経ないものと考えていた可能性は高い。

四 東山法門の佛性觀

慧可の後繼者をもって認じた東山法門においても、當然のことながら、「佛性」はその思想の中心に位置した。『觀心論』の次の一節は、明らかにそれを示すものである。

十地經云。衆生身中有金剛佛性。猶如日輪。體明圓滿。廣大無邊。止爲五蔭重雲所覆。如瓶內燈光不能顯了。又涅槃經云。一切衆生皆有佛性。無明覆故。不得解脫。佛性者即覺性也。但自覺覺他。知惠明了。離其所覆。則名解脫。故知一切諸善以覺爲根。因其覺根。遂顯現諸功德樹。涅槃之果。因此而成。如是觀心可名爲了。⁴⁰

ここでも「佛性」は、凡夫が「悟り」を獲得しうる根據と見なされており、それを覆う「五蔭重雲」を拂うことができさえすれば、解脫して涅槃に至れると説いている。そして、その手段として「觀心」が提起されるのであるが、『觀心論』自體は、その具體的方法について觸れてはいない。しかし、『修心要論』の次の文章によって、我々はそれを窺うことができる。

更重教汝。好自閑淨身心。一切無所攀緣。端坐正身。令氣息調。徼其心不在

³⁹ 大正藏 16、499 中-下。

⁴⁰ 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』(大東出版社、2009年) 105-106頁。

内不在外不在中間。好好如如。穩熟看。即及見此心識流動。猶如水流陽炎葉葉不住。既見此識時。唯是不內不外。緩緩如如。穩看熟。即返覆融消。虛擬湛住。其此流動之識颯然自滅。滅此識者乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識身等滅已。其心即虛擬淡泊。皎潔泰然。吾更不能說其形狀。汝若欲得知者。取涅槃經金剛身品及維摩經見阿閼佛品。緩緩尋思。此是實語。能得於行住坐臥中。及對五慾八風不失此心者。是人梵行已立。所作已辨。究竟不受生死之身。⁴¹

この文章で先ず注目すべきは、ここで説かれている「心」を「不在内不在外不在中間」と観ずる方法が、慧思の行っていたものと基本的に同じだという点である。従って、この方法によって得られるという、流動する識が颯然として自滅して現われる「虛擬淡泊。皎潔泰然」たる境地も、基本的には慧思の開悟の體驗と同一のものであったと考えることができる。

ところが、慧思とは違って、この文章では、流動する識の自滅を、十地の菩薩に残された最後の障惑の消滅であるとし、その「心」が「虛擬淡泊。皎潔泰然」となった境地を「行住坐臥」に維持できれば、「梵行已立。所作已辨」であり、「究竟して生死之身を受けず」、即ち、「解脱」であるとしているのである⁴²。

⁴¹ 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』57-58頁。ただし、田中氏が「無所山攀縁」としているのを「無所攀縁」に改めた。

⁴² このため、「守心」「守本心」「守真心」が「見佛性」の同義語として用いられることとなる。『修心要論』が、

努力。會是守真心。妄念不生。我所心滅故。自然與佛平等。(鈴木大拙『禪思想史研究 第二』『鈴木大拙全集』第二卷、岩波書店、1968年) 305頁)

更欲廣起問答。名義轉多。欲知法要。守心第一。此守心者。乃是涅槃之根本。入道之要門。十二部經之宗。三世諸佛之祖。(同上)

などといって、これをしばしば強調しているのが代表的な例であるが、『大乘無生方便門』の「第一 總彰佛體」にも、次のようにこの言葉を見ることができる。

是沒是佛。佛心清淨。離有離無。身心不起。常守真心。(鈴木大拙『禪思想史研究 第三』『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店、1968年) 169頁)

また、次の文に見るように、こうした「心」をよく理解し、佛性を徹見することを「識心見性」

東山法門の人々が自らの獲得した境地を佛のそれと等置したことは、それまでにない彼らの大きな特徴であった⁴³。しかし、彼らの獨自性は、それだけには止まらなかった。弟子たちが効率的に「悟り」を實現できるような種々の方法を案出したのである⁴⁴。「觀心」(=「看心」)についても、「念佛」を導入し、弟子たちに集團的にこれを行わせることで効果を擧げた。『大乘無生方便門』の序章に見られる次の記述はそれを證するものであろう⁴⁵。

とも呼んだ。

菩薩戒經云。戒本源自性性淨。識心見性。自成佛道。淨名經云。即時豁然還得本心。(敦煌本『六祖壇經』)(楊曾文『敦煌新本六祖壇經』(宗教文化出版社、2001年)35-36頁)

軍使苦留。問和上。佛法爲當只在劍南。爲復此間亦有。若彼此一種。緣何故去。和上答。若識心見性。佛法遍一切處。無住爲在學地。善知識在劍南。所以遠投。(『歷代法寶記』)(柳田聖山『初期の禪史II』(筑摩書房、1976年)169頁)

⁴³ この點で、馬祖が、

聲聞聞見佛性。菩薩眼見佛性。了達無二。名平等性。性無有異。用則不同。在迷爲識。在悟爲智。順理爲悟。順事爲迷。迷即迷自家本心。悟即悟自家本性。一悟永悟。不復更迷。如日出時。不合於暗。智慧日出。不與煩惱暗俱。(入矢義高『馬祖の語録』(禪文化研究所、1984年)43頁)

と述べて、慧遠が「佛性」を「眼見」できるのは十地に限ることの經證としてしばしば掲げた『涅槃經』の經文、「復有眼見。諸佛如來十住菩薩眼見佛性。復有聞見。一切衆生乃至九地聞見佛性」を「聲聞聞見佛性。菩薩眼見佛性」に改めていることは注目に値する。これは、九地と十地の間にあった大きな斷絶を埋め、それを聲聞と菩薩の間に移したもので、大乘の修行者であれば、誰でも「佛性」を「眼見」できるように改めたものと言えるからである。

⁴⁴ 拙稿「初期禪宗文獻に見る禪觀の實踐」(『禪文化研究所紀要』24、1998年)を参照。

⁴⁵ ここに見られる「無所處」を觀ずる觀法は、次のように、『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』にも見ることができる。

問曰。當無所處看。有何意義。答曰。一切諸佛皆從無所得道。亦是諸菩薩修身處。亦是汝得見。問曰。見何物。答曰。經云。見性成佛道。問曰。看時。若爲看。答曰。直當無所處看。問曰。無所在何處。答曰。一切心無。即是無所。(上山大峻「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」(『禪文化研究所紀要』8、1976年)96-97頁)

次各令結跏趺坐。

問。佛子。心湛然不動。是沒言淨。佛子。諸佛如來有入道大方便。一念淨心頓超佛地。和擊木。一時念佛。

和言。一切相總不得取。所以金剛經云。凡所有相皆是虛妄。看心若淨。名佛心地。莫卷縮身心。舒展身心。放曠遠看。平等看。盡虛空看。

和問言。見何物。

子云。一物不見。

和。看淨。細細看。即用淨心眼。無邊無涯際遠看。

和言。無障礙看。

和問。見何物。

答。一物不見。

和。向前遠看。向後遠看。四維上下一時平等看。盡虛空看。長用淨心眼看。莫間斷。亦不限多少看。使得者。然身心調。用無障礙。

和言。三六是何。

子云。是佛。

身心得離念。不見心心如。心得解脫。不見身色如。身解脫。如是長時無斷用。入言。虛空無一物。清淨無有相。常令不間斷。從此永離障。眼根清淨。眼根離障。耳根清淨。耳根離障。如是乃至六根清淨。六根離障。一切無礙。是即解脫。不見六根相。清淨無有相。常不間斷。即是佛。」⁴⁶

ここでも、この修行法によって「淨心」が得られれば、「頓超佛地」であり、「解脫」であり、「即是佛」であるとされている。このように「解脫」や「成佛」が人間の手の届くところまで引き下げられるとともに、そこに至る方法が整備されたことによって、東山法門では、「悟り」の實現がそれほど難しいものとは見做されなくなっていた。そのため、東山法門では、弟子に對して速やかに「悟り」や「成佛」を實現するよう促す激勵の言葉がしばしば投げかけられるようになった。次に掲げる『修心要論』や『觀心論』の末尾の文章はまさしくそれである。

⁴⁶ 前掲『禪思想史研究 第三』168-167頁。

弟子上來集此論者。直以言信心。依文取義。作如是說。實非了了證知。若乖聖理者。願懺悔除滅。若當聖道者。廻施衆生。願皆識本心。一時成佛。聞者努力。當來成佛。願在前度我門徒。……（中略）……若有人依文行者。即在前成佛。若我誑汝。當來墮十八地獄。指天地爲誓。若不信我。世世被虎狼所食。（『修心要論』）⁴⁷

但能攝心內照。覺觀常明。絕三毒永使消亡。閑六賊不令侵擾。自然恒沙功德。種種莊嚴。無數法門。悉皆成就。超凡證聖。目擊非遙。悟在須臾。何煩皓首。法門幽祕。寧可具陳。略而論心。詳其少分。（『觀心論』）⁴⁸

上に見るように、東山法門の思想を伝える最古の文獻である『修心要論』では、「弟子上來集此論者。直以言信心。依文取義。作如是說。實非了了證知」として、なお控えめにこの主張が行われている。ここからも、この主張が極めて大膽なものであり、彼らの獨創であつたことが窺われる。

慧遠は、佛が「佛性」を説いた第一の理由を、衆生に自信を持たせ、放逸に流れないようにするためとしていた。そうした理由付けは、慧遠においては、單なる理論上の説明に過ぎなかったが、「佛性」の徹見が身近なものになった東山法門では、現實的問題として極めて説得力に富むものとなつたはずである。更に言えば、「悟り」を實現したものからすれば、經論の「佛性」に関する教説は現に自らが體驗しているそれそのものの正當性を保證するものと思えたことであろう。東山法門において、『心王經』『法句經』等の偽經を含む多くの經論がしばしば引かれる根本原因は、ここに求めることができる。

五 禪宗の成立に伴う佛性觀の變化

上に見たように、東山法門の歴史的意義は、全く新しい独自の修行生活を生みだ

⁴⁷ 前掲『禪思想史研究 第二』309頁。

⁴⁸ 前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』123頁。ただし、田中氏が「恒沙功德」とするのを「恒沙功德」に改めた。

し、「悟り」を大衆化した點に求めることができるが、これは従來の佛性觀に對して大きな變更を強いるものでもあった。即ち、従來、「佛性」は、凡夫の立場から、「衆生が悟りうる根據」、あるいは「衆生が持つ悟りうる能力」、即ち、慧遠のいう「能知性」と見るのが普通であったが、東山法門の成立によって、悟ったものの立場からする見方、即ち、萬有の全てが「佛」に他ならないという「所知性」としての「佛性」が大きくクローズアップされるようになったのである。

この「所知性」としての「佛性」を前面に打ち出したのが、初期禪宗の一派、牛頭宗である。牛頭宗の綱要書である『絶觀論』には、次のような文章が見える。

問曰。若草木久來合道。經中何故不記草木成佛。偏記人也。答曰。非獨記人。亦記草木。經云。於一微塵中。具含一切法。又云。一切法亦如也。一切衆生亦如也。如無二無差別。⁴⁹

これに對して眞つ向から批判を加えたのが、同じく初期禪宗の一派であるところの荷澤宗である。『南陽和上問答雜徵義』には、牛頭山の袁禪師と荷澤神會の次のような問答を傳えている。

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。此即外道說也。何以故。涅槃經具有明文。無佛性者所謂無情物是也。⁵⁰

このような問答が實際に行われたとは考えにくい、少なくとも兩宗の思想的な相違と對立を反映するものであることは間違いない。この對立を慧遠以來の思想的枠組みから理解するなら、牛頭宗が覺者の立場から「所知性」としての「佛性」を強調したのに對して、荷澤宗は、「覺」を求める衆生の立場から、あくまで「能知性」とし

⁴⁹ 禪文化研究所中國禪錄研究班『絶觀論』（禪文化研究所、1976年）91頁。

⁵⁰ 前掲『神會和尚禪話録』86-87頁。

での「佛性」に拘ったのだと言えよう。佛と同じ「悟り」を実現しうることを高らかに宣言したところに禪思想成立の史的意義を求めるのであれば、荷澤宗の主張に徹底しないものがあることは言を俟たない。その意味で荷澤宗がやがて衰退していったのも當然と言えよう。

では、牛頭宗が荷澤宗の後を追うように衰退していった理由はどこにあったのだろうか。思うに、その理由は、對境を「所知性」として觀照するばかりで、「人間はいかに生きるべきか」という最も重要な問題に對して明確な答えを提示できなかったところに求めることができよう。

この點で全く新しい人間觀を提起したのが馬祖道一（709—788）であり、彼の說として名高い「平常心是道」「即心是佛」の說こそは、まさしくそれに應えるものであったと言える⁵¹。「平常心是道」について、馬祖は次のように述べている。

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。若欲直會其道。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。盡是道。道即是法界。乃至河沙妙用。不出法界。若不然者。云何言心地法門。云何言無盡燈。⁵²

馬祖によると、「平常心」は、「造作」「是非」「取捨」「斷常」「凡聖」を超えており、「行住坐臥」に種々の事態に對應しているものであり、その全てが「道」であり、あらゆる人間の働きは「法界」の中にあるとされる。馬祖の孫弟子に當たる長沙景岑（?—868）は、更に具體的に次のように述べている。

⁵¹ これらの言葉に見るように、馬祖においては、「性」よりも「心」という言葉の方がよく使われるようである。恐らく、その理由は、「性」という言葉は、「相」に對する本質という意味合いを含んでいるが、覺者の立場から「佛性」を「所知性」と見る馬祖においては、そもそも「性」と「相」の區別が存在し得ないから、「性」という言葉が使いにくかった反面、「心」という言葉であれば、「性」（「眞心（本心）」）と「相」（「妄心」）の両面を一つの言葉で表現しえたからであろう。馬祖の思想は、言い換えれば、從來、「妄心」とされてきたものをそのまま「眞心（本心）」と認めるところにあつたと言えよう。

⁵² 前掲『馬祖の語録』32-33頁。

僧問。如何是平常心。師云。要眠即眠。要坐即坐。僧云。學人不會。師云。
熱即取涼。寒即向火。(『景德傳燈録』)⁵³

「平常心」とは、眠くなれば眠り、坐りたくなれば坐る、また、暑いときには涼を取り、寒いときには火に当たる、人間にとってごく普通なそのような行動のことだといっているのである。

「即心是佛」という場合の「心」も、この「平常心」に他ならないのであって、次の例では、馬祖は、「即心是佛」という言葉の意味が分からないという無業(生歿年未詳)に對して、「分からないというその心が、そのまま佛なのだ」と答えている。

汾州無業禪師參祖。祖觀其狀貌契瓌偉。語音如鐘。乃曰。巍巍佛堂。其中無佛。業禮跪而問曰。三乘文學粗窮其旨。常聞禪門即心是佛。實未能了。祖曰。只未了底心即是。更無別物。⁵⁴

要するに、「平常心是道」「即心是佛」とは、人間の活動の全てを、そのまま絶對的な價值あるものとして全肯定せんとするものに他ならないのである。これは明らかに悟ったものの眼から見た人間觀である。つまり、馬祖は、對境のみでなく、自分自身までも「所知性」と見做し、その「佛」たる自分を精一杯生きようとするのである。

この馬祖の思想を批判したのは、またしても荷澤宗であった。荷澤宗をもって自ら任ずる圭峯宗密(780—841)は、『裴休拾遺問』において、荷澤宗の立場を、

故荷澤於空無相處指示知見。令人認得便覺自心。經生越世永無間斷。乃至成佛也。⁵⁵

としたうえで、馬祖の思想(=「洪州宗」)を批判して次のように言っている。

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。眞

⁵³ 大正藏 51、275 上。

⁵⁴ 前掲『馬祖の語録』71 頁。

⁵⁵ 石井修道『眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻』(『禪學研究』60、1979 年)93 頁。

心本體有二種用。一者自性本用。二者隨緣應用。猶如銅鏡。銅之質是自性體。銅之明是自性用。明所現影是隨緣用。影即對緣方現之。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緣應用。今洪州指示能語言等。但隨緣用。闕自性用也。⁵⁶

ここでも荷澤宗は、「能く語言動作」する自分自身と「真心の本體」とを即座に一致させることを拒み、そこに「體」と「用」の別、「自性」と「隨緣」の別を持ち込んで、「自性の本用」たる「知」「知見」を介在させようとするのである。これは荷澤宗が終に「佛性」を「所知性」と見ることができなかったことを示すものであり、荷澤宗の守舊的性格は覆いがたい。

それはともかくとして、このように馬祖は、自身を「所知性」と見た。では、他者はどうか。悟ったものにとって全ては「悟り」そのものである。だとすれば、自ら迷っていると思っている凡夫も「悟り」を生きているとしか見えないはずである。かくして、凡夫が迷っているのは、自身、自らの「悟り」に気づかないだけだと見做されることになる。馬祖は、それを次のように述べている。

對迷說悟。本既無迷。悟亦不立。一切衆生。從無量劫來。不出法性三昧。長在法性三昧中。著衣喫飯。語談祇對。六根運用。一切施爲。盡是法性。不解返源。隨名逐相。迷情妄起。造種種業。若能一念返照。全體聖心。⁵⁷

これは、正しく、『華嚴經』の「如來出現品」において、悟った後の佛が発する次の言葉と全く内容を同じくするものであると言えよう。

爾時如來。以無障礙。清淨智眼。普觀法界一切衆生而作是言。奇哉奇哉。此諸衆生。云何具有如來智慧。愚癡迷惑。不知不見。我當教以聖道。令其永離妄想執著。自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。即教彼衆生。修習聖道。令離妄想。離妄想已。證得如來無量智慧。利益安樂一切衆生。⁵⁸

⁵⁶ 前掲『眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻』94-95頁。

⁵⁷ 前掲『馬祖の語録』24頁。

⁵⁸ 大正藏 10、272 下-273 上。

ここでは衆生は、「能知性」としての可能性や能力の問題ではなく、今、現に「所知性」としての佛なのである。それなのに、人々はそれに気づかない。何と愚かなことか。ここにおいて「佛性」説は、悟った人に對して、未悟の者への限りない慈しみと、彼らを「悟り」へと導こうとする強い意志とを抱かせるものとして機能するようになる。上の『華嚴經』の文は、正しくそれを明言するものである。

馬祖以降、禪僧たちの弟子に對する指導は、甚だしく直截的なものとなった。例えば、『臨濟録』の次の有名な問答は、正にその代表と言える。

有定上座。到參問。如何是佛法大意。師下繩床。擒住與一掌。便托開。定佇立。傍僧云。定上座。何不禮拜。定方禮拜。忽然大悟。⁵⁹

臨濟の教導は、實に激しく、實に厳しい。しかし、そうした激しさ、厳しさは、そのまま慈悲心の強さの現われと見做すべきである。弟子たちは「所知性」でありながらそれに気づかない。その有様を目の当たりにした禪僧の止むに止まれぬ行動と捉えることができるからである。

むすび — 佛性觀から見た禪宗成立の意義 —

以上、中國における佛性觀の變遷を辿ってきたが、決定的な契機となったのは、禪宗の人々が、「實際に究極の悟りが實現できる」、あるいは「現にそれを實現している」という主張を行った點にあったといえる。

ブツダの時代には、修行によって究極の悟りに至りうるというのは常識であった。よく知られているように、『五分律』卷十五には、「初轉法輪」の結果、ブツダが五人の修行者を悟りに導いたことを次のように記している。

説是法時。五比丘一切漏盡。得阿羅漢道。爾時世間有六阿羅漢。⁶⁰

⁵⁹ 入矢義高『臨濟録』(岩波文庫、1989年) 169頁。

⁶⁰ 大正藏 22、105上。

つまり、当初は、ブッダとその教えによって悟ったものとの間に何らの区別も設けられてはいなかったのである。佛教が「覺」の宗教である以上、これは當然のことと言うべきである。

しかし、その後の佛教の展開の中で、こうした思想は次第に失われていった。部派佛教では、ブッダの偉大さを強調するために、ブッダとアルハットとの間に区別が設けられ、我々が至りうるのはアルハットのみだとされ、ブッダとの間に大きな断絶が設けられるようになった。こうした変化を目の当たりにして、「ブッダに歸れ」をスローガンに部派佛教を批判して現われたのが大乘佛教である。彼らはブッダになることを目標に掲げ、自らを「菩薩」と呼んだが、実際には、ブッダ觀を大幅に發展させた結果、ブッダはいよいよ偉大な存在となり、「悟り」への道はますます遠いものとなってしまったのである。

「一切衆生悉有佛性」を説いた『涅槃經』の作者、衆生の中に佛と異なることなき「如來廣大智慧」を見た『華嚴經』の作者は、明らかにこうした傳統に抵抗しようとしたのである。しかし、こうした經典が中國に入ってきて、当初は、その意義は十分には認識されなかった。當時の佛教界の趨勢として、教學的な研究課題の一つとしてしか扱われなかったのである。しかし、時間の経過とともに佛教理解は深まり、「佛性」に對しても自分の實存に関わる根本問題として主體的・實踐的に取り組もうとする傾向が強くなっていった。そして、遂に、「悟り」に至りうることを前提とし、「悟り」の立場から「佛性」を理解しようとする禪宗の出現となったのである。

「悟り」に関する禪宗の思想的立場は、ある意味では、確かに原始佛教への復歸とも言える。しかし、長い佛教の歴史において、ここで初めてこうした主張が現われたことについては、中國社會の影響を考えねばなるまい。中國は佛教が流入する以前から、独自の高い文明を誇っていた。既に独自の價值觀の體系を作り上げていたのである。そのような社會に佛教が定着し、また、宗教本來の意義を發揮しようとするれば、種々の點で大幅な改變がどうしても必要であったはずである。禪宗の成立は、正しくその實例を示すものだと言ってよい。