

牛頭法融伝の再検討

——思想的側面を中心に——

石 野 幹 昌

はじめに

こず ほうゆう
牛頭法融（594～657）は四祖道信の印可を受けた、傍系ながら、禪の正伝はっすの法嗣である。すでに柳田先生他のご指摘にもあるように¹、従来、“牛頭法融”と呼ばれてきた人物には、歴史上実在した三論宗の僧 法融と、後世に宗教的立場から禪宗の牛頭宗開祖“法融禪師”として祀り上げられた二人の人物がいる²。

『続高僧伝』等の記述に基づく歴史的考察によって、四祖道信との相見・伝法の話が史実ではないこと、即ち、禪師としての“牛頭法融”“なる者がそもそも存在しなかったことが明らかとなっている。だがそれにもかかわらず、従来の研究では、『法華名相』といった彼の真筆と思われる作品群と、『絶観論』や『心銘』、さらに、『景德伝灯録』法融伝の末尾に付される博陵王こと地論宗の僧 曇遷との問答が、いずれも彼自身の思想や言行を忠実に表わしているものであることを前提に、全てまとめて“法融思想”として議論が進められてきた。

しかし、もとより禪者としての法融が存在しないうえ、実際にこれら後者の作品群を読んでみても、一応、“般若の空思想に基づく禪者”をイメージして描

¹ [柳田 1980]、[関口 1984] 他に、“三論宗の法融と禪宗四祖道信とのあいだに直接の交渉はなかった”という趣旨の指摘あり。

² 本稿は2017年1月21日に東洋大学白山キャンパスに於いて開催された東洋大学シンポジウム“初期禪宗史の現在 ——柳田聖山を超えて——”の発表原稿を『名古屋大学中国哲学論集』用に加筆校正したものである。シンポジウムの主催者である伊吹敦先生をはじめ、石井修道先生その他お世話になった先生方にはこの場を借りて深くお礼申し上げます。

かれてはいるが、その文体・内容はそれぞれかなり趣きを異にしており、とても同一人物の手によるものとは思われない。

いったい、『絶観論』や『心銘』等、“牛頭法融”の名が冠せられる作品がどこまで本当に彼のものなのか？その答えを出すには、それらの書についての歴史的な考証にとどまらず、それぞれを“独立した個別の作品”としてその特徴・思想を検討することが不可欠であると思われる。

そこで本稿では、まず法融の真筆と思われる作品を検討し、さらに、これまで後回しにされてきた『心銘』や曇遷との問答の思想面にスポットを当て、両者の比較対照から、いわゆる“牛頭法融”とは何か？をあらためて問い直してみたい。

1 三論の修行者 釈法融

1-1 法融伝

法融の伝記について最も信頼できるものは、彼と同時代の道宣（596～667）が著した『統高僧伝』であろう。彼の生涯にわたる事績について最も多くの詳しい記録を残しているし、『祖堂集』等の後代に作られた法融伝の多くがこの『統高僧伝』の記述に基づいている。

禅に関して言えば、数行の記述を載せてはいるが、“凝想”、“凝心宴黙”、“日夕思想”といった語から、純粹な、いわゆる直指人心、見性成佛の禅ではなく、仏教教理を瞑想修行の中で観ずる観行修行者であったことが窺われる。一方、少し遅れて成立した『弘贊法華伝』^{くきんほっけでん}（八世紀頃成立）には、法融が禅定を修したという記述は全くない。

『弘贊法華伝』によれば、彼は三論教学の他に『華嚴経』、『大品般若経』、『大集経』、『維摩経』、『法華経』といった諸経を多年にわたって学び、経論を講じては何千もの聴聞の衆を集めたという。両伝とも、彼が多くの大乗經典に精通していたことを記しているものの、道信との相見など禅宗に関わる話は全く見られない。『法華経』を講じては忽ち金色に輝く蓮華が現われるなど、数々の神秘譚も伝えられている。『統高僧伝』巻第二十では、次のように伝える。

釋法融。姓は韋。潤州延陵の人なり。(中略) 一期、喟然として嘆じて曰く、「儒道は俗文にして信に糠粃に同じ。般若の止観は實に舟航たるべし。」と。遂て茅山に入り、旻法師に依りて周羅を削除し、服勤して道を請へり。旻は譽、江海を動かし、徳は幾神を誘ふ。妙理真筌、遺隱する所無し。融、神を縦にして挹酌れるも、情に縁ずる所有り。以爲へらく、「慧は亂縦を發するも、定は心府を開く。如し凝想せずば、妄慮、摧き難からん。」と。乃ち空靜林に於て凝心宴默し、二十年中、專精して懈る匪し。

(中略)

貞觀十七年、牛頭山幽栖寺の北巖の下に於て別に茅茨の禪室を立て、旦夕思想して寸陰も缺くる無し。

(釈法融。姓は韋氏。潤州は延陵の生まれである。(中略) ある時、ため息を
ついて言うには、「儒教の俗文など、まったくかす同然。般若の止観こそ、
まさに世間を超出する渡し船だ。」と。そこで、茅山に入って旻法師に帰依
して剃髮得度し、お側にお仕えて教えを請うた。旻法師は、その名声は
紅海に轟き、その功德は神々を招き寄せるほどで、神妙不可思議なる理法
に真理を説き明かす言葉は、全て包み隠すところなく教えてくれた。法融
は心ゆくまで教えを吸収したが、心の中には思うことがあった。「智慧は心
を散乱させてしまうが、禪定は心を開く。もし瞑想しなかったら、妄念に
打ち克つことなどできまい。」と。そこで、ひと気のない静かな山林で一心
不乱に黙坐し、二十年もの間、怠ることなくひたすら精進した。(中略)

貞觀十七(643)年には、牛頭山幽栖寺の北側にある岩山のふもとに茅葺
の禪室を設け、朝から晩まで休む間もなく瞑想にふけていた。)

(『続高僧伝』卷第二十 習禪篇 釈法融伝)

旻法師は三論宗(中觀派)の名匠。彼はその他、大明、邃、曠、敏、旻法師
といった三論宗の名だたる宗匠より教えを受けて諸經に精通したが、教理を学
ぶほどに心は乱れていくことに気付き、牛頭山幽棲寺の北巖に石室を構えて禪
定に専念する日々を送ったのであった。

1-2 法融の真筆

我が国の慈覚大使 円珍の『入唐求法目録』（847年撰）には、『花嚴経私記』（『華嚴私記』）二卷、『維摩経記』（『淨名私記』）二卷、『法華名相』一卷といった法融撰とされる書名が列ねられている。ただ、この時点ではまだ『心銘』の名は見られない。

これら真筆と思われる著作はすでに散逸して伝わっていないが、永明延寿ようみょうえんじゆの『宗鏡録すぎょうろく』（961年成立）等には、一部ではあるものの、いくつかの引用文が収められている。もちろん、これらも真筆である保証はないが、『心銘』等とは違ったある共通した特徴を有しており、本来の法融思想が如何なるものであったかを窺い知るのには十分足りるものであると思われる。

1-2-1 経典解釈

上記の真筆と目される書は全て大乘経典の経典解釈の書である。ただ、その経典解釈の中にも彼の思想的特徴がよく表われているので、以下、いくつかの例を見てみたい。『華嚴私記』には次のように言う、

故に『華嚴私記』に云く、「此の經中、總て是れ法身、多種の名字と作る。人天の如きは十善五戒を身と爲す。聲聞は四諦、緣覺は十二因緣、菩薩は六度、佛は種智を身と爲す。“身”は是れ聚りの義なり。法身中に於て行位に随つて功德の聚る處を“身”と名づく。有情の身相の若きは皆是れ法身の起る所、無情の國土の若きは盡く佛智の現る所に従ふ。」

（だから、牛頭法融の『華嚴私記』には次のように言う、

「この経典では、全て法身が様々な名称となって現われている。例えば、人間や神々なら十善五戒が身だ。声聞なら四諦が、緣覺なら十二因緣が、菩薩なら六波羅蜜が、仏なら一切種智が身である。“身”とは聚りの意味。法身の中で修行の段階に応じて功德が集積する所を“身”と呼ぶ。有情の姿形は全て法身が生起したもの、無情の國土は全て仏の智慧が顕現したものに由来する。」

（『宗鏡録』卷第二十七所引『華嚴私記』）

つまり『華嚴經』とは、仏の悟り（法身・智慧）がその功德の多寡に応じて仏や菩薩などの有情、或いは山川草木などの無情の国土として顕われた經典であるという解釈である。こうした解釈は彼の真筆中に散見する。

1-2-2 寂滅空思想

一方、『法華名相』では、『妙法蓮華經』の各文字について観心釈、即ち、一文字一文字を自己の身心に引き付けて解く解釈法がとられる。即ち、

『法華名相』に云ふが如し、「經に云く、『色は涅槃、受想行識も涅槃なり。』と³。此中も亦た爾り。色は法華、受想行識も法華なり。經に云く、『色は染に非ず淨に非ず。色生ずれば、般若生ず。』と⁴。色（受想行識）性虚微なるを『妙』と名づけ、色體自ら假名を離るるを『法』と爲し、色に塵垢無きを、借りて“蓮華”に喩へ、文字の性空なる、之を目して“經”と爲す。經は身心を以て義と爲す。如來、陰界に在りては、陰界即ち如なり。何の異なることか之有らん？（中略）一色寂滅せば、一切の色も亦た然り、一切の聲も亦た然り。即ち是れ十方の佛同じく法華を説くなり。“諸法は本より來、常に自ら寂滅相なり⁵。”此れは是れ何物なる法ぞ？並に是れ眼法より乃ち意法に至るまで、身心皆寂滅するなり。“佛子、此の寂滅道を行ずれば、即ち是れ佛なり⁶。”所以に古師云く、『妙法とは是れ如來靈智の體なり。』と⁷。」

（『法華名相』に説かれている通り、「經典には『色は涅槃であり、受想行識

³ 『大般涅槃經』卷第三十五 橋陳如品第二十五に、「橋陳如、色非寂靜。因滅是色、獲得涅槃寂靜之色。受想行識亦復如是。」とある。

⁴ 『佛說未曾有正法經』卷第五に「大王、色非染、非淨。受想行識亦非染、非淨。」とあり、『摩訶止觀』卷第八に「諸法生、般若生。」とある。

⁵ 『妙法蓮華經』方便品第二の語。「諸法從本來、常自寂滅相。佛子行道已、來世得作佛、」

⁶ 同上。

⁷ 「龍師云：『但以果爲宗。“妙法”者是如來靈智體也。』』『妙法蓮華經玄義』卷第九下

も涅槃である。』と言う。ここ（『法華経』）でも同様だ。“色は法華であり、受想行識も法華”である。經典には『色は染でも淨でもない。色が生ずるところ、般若も生じる。』と言う。実体なくとらえられぬ色（受想行識）の本質を“妙”と名づけ、仮名を離れた色そのものを“法”と言い、塵垢無き色を“蓮華”を借りて喩え、自性空なる文字を“経”とみなす。經典とは身心で解釈すべきもの。如来は五蘊・十八界に於いては、五蘊・十八界がそのまま如（あるがまま）である。それと全く同じこと。（中略）一つの色が寂滅すれば、全ての色が寂滅し、全ての音声もまた寂滅する。これぞ、十方の諸仏が同じく『法華経』を説く、ということだ。では、“すべての存在は、最初から永遠にあらゆる相を離れた寂滅そのものだ。”これはどういうことか？眼から意に至るまで、身心全てが寂滅している、ということだ。“仏の息子にしてこの寂滅道を行じたなら、それで仏”である。だから、古えの老師（廬山慧龍）も言われておろう、『“妙法”とは如来の靈妙なる智慧の本体（寂滅涅槃）だ。』と。』

（『宗鏡録』卷第二十五所引『法華名相』）

『大般涅槃経』卷第三十五の「色は涅槃であり、受想行識も涅槃である（五蘊＝涅槃）」という言葉を教証として“色は法華であり、受想行識も法華である（五蘊＝法華）”と解する。次いで、「色は染でも淨でもない。色が生ずるところ、般若も生じる。（五蘊＝般若）」という語を引いて『法華経』の経名を解していく。『妙法蓮華経』とは、

「妙」・・・実体なくとらえられぬ色（受想行識）の本質

「法」・・・仮名を離れた色そのもの

「蓮華」・・・塵垢無き色

「経」・・・自性空なる文字

であり、経名が全て法性の次元で解釈される。

五蘊（色受想行識）は涅槃であり、『妙法蓮華經』でもある。その五蘊が生じるところには般若の靈智も生じてくる。『妙法蓮華經』とは自性虚微にして假名けみょうを離れた空なるもの。その『法華經』を身心で解釈するとは、それを自己の身心（五蘊）に即して、即ち、如来にとっては五蘊十八界がそのまま如であるように、身心即ち五蘊十八界全てを寂滅に帰着させて解釈せよということである。

i.e.

『妙法蓮華經』 = 五蘊 = 涅槃 = 般若（妙法の働き）

五蘊（色受想行識） 六境（色声香味触法）・ 六根（眼耳鼻舌身意） 自己の身心（人間存在）	= 寂滅
---	------

⇒このような“寂滅道”の修行=仏

1-2-3 坐禅觀行法

では、二十年もの間禅定に没頭したという彼の觀行法はどのようなものだったのであろうか。『華嚴私記』には言う、

ゆゑ 所以に『華嚴私記』に云く、「今、あまた多許の人の學は、皆、しばし積尊と等しきを、亦た文殊と等しきを得。“一念即ち等し”。若し信ぜずんば、始めに少時の努力を作せ、靜思惟看せよ。故に知る、“一念平等。理事たが差ふ無し”と。但だ靜思凝神し、迴光内照せば、何の異なる法か有らん？能く隔越を爲すは、唯だ自らの心想起り、みだり妄に高下を分かつのみ。」

(だから、牛頭法融の『華嚴私記』には次のように言う、

「昨今、あまたの修行者達が、誰もが誰も、積尊や文殊菩薩と等しきを得んことを学んでいる。“一念の中に（釈迦や文殊と）等しい”。これが信じ

られぬのなら、まずはしばらく工夫をせよ。心を静めて観察するのだ。だから分かるはずだ、“一念の中に平等一如。理と事とが相違わない”ということが。ただ静かに精神を集中して内なる心に目を向けたなら、心とは別なモノなど何もない。心と境とが隔絶されてしまうのは、自らの心の側で想念が沸き起こり、高いとか低いとかいった差別を虚妄に引き起こしているだけなのだ。』 (『宗鏡録』卷第十九所引『華嚴私記』)

さらに、『浄名私記』では次のように言う、

『浄名私記』釋して云く、「今、〈觀衆生品〉の大精を明らかにするに⁸、只だ其の中の一句に依りて行ずれば則ち足れり。一句を得て心を攝^{をさ}め、常に照して之を行ずれば、一切の萬行足れり。只だ今、汝自ら觀ぜよ。汝が身心を觀ずるに、此くの如く畢竟空ならば、即ち是れ“菩薩、衆生を觀ずる”なり。菩薩は“道”と名づく。道は能く通ず。汝が色心の本性を通じて虚妄を離れしむる、即ち是れ菩薩なり。菩薩は只だ汝が身中に在り。汝が身心を觀ずること第三の手の如くせば、“畢竟、身心無し”と爲す。此中、人に坐禪用心の法を示すは^{はなは} ^よ大だ好し。只だ身心を觀ずること此くの如くして、“定亂・是非・一異”を作すべき無く、一切平等ならば、即ち坐禪の法なり。

(後略)』

『浄名私記』では次のように解釈する、「今、〈觀衆生品〉の精髓を明らかにすると、ただその中の一句(“菩薩觀衆生”)について修行すれば事足りる。一句の中に心を集中させ、常に心を見守りながらそれを行じていったなら、ありとあらゆる修行がそれだけで十分だ。今、汝はただ自己を觀察すればよい。汝の身心を觀察してこのように畢竟空であったなら、それがそのま

⁸ 爾時文殊師利、問維摩詰言：「菩薩云何觀於衆生？」維摩詰言：「譬如幻師見所幻人，菩薩觀衆生爲若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像，如熱時焰，如呼聲響～(中略)～，菩薩觀衆生爲若此。」 (『維摩詰所說經』觀衆生品第七)

ま“菩薩が衆生を觀察する”ということだ。菩薩は“道”と呼ばれる。道は通じさせるもの。汝の色心の本性を通じ、虚妄を離れさせてくれるのが菩薩だ。その菩薩は他ならぬ汝の身中に在る。汝の身心をあたかも第三の手のように観じられたなら、それで“畢竟、身心無し”なのだ。

ここ（〈観衆生品〉）で学人に坐禅用心の法を示すのはまことに良い。ただ自己の身心を今述べたように觀察し、禅定と散乱、是と非、同一と別異が生じようがなく、全てが平等一如であるならば、それが坐禅の法だ。（後略）」（『宗鏡録』卷第二十所引『淨名私記』）

これらの資料から分かるように、經典の文句を禅定の中で觀察し、さらにそれを自己の身心に於いて“寂滅”、“畢竟空”、“平等一如”といった境地にまで昇華させるのが彼の坐禅觀行法であったとみられる。

以上から窺われる歴史上実在した法融は、『大品般若経』、『法華経』、『維摩経』などの大乘經典を学び、その教理を寂滅空に還元させる“教理→瞑想”型の修行者であったようである。

2 牛頭宗の初祖 法融禪師

2-1 牛頭山初祖法融禪師『心銘』

2-1-1 心性

『心銘』は、牛頭法融が著したとされる、心性^{しんしょう}を悟得した境地をうたい上げた四言百九十八句から成る押韻の文である。全篇にわたって般若の空思想に関する語が用いられてはいるが、内容は禅そのものである。

この書は『祖堂集』（952年頃撰）南陽慧忠国師の章に初めて現れるが、一句が引用されているのみで、文字の異同もある⁹。さらに、『祖堂集』とほぼ同時代に撰述された『宗鏡録』にも数句が引用されている。法融が没して約350年後の『景德伝灯録』（1004年撰）卷第三十（銘記箴歌）に至って、はじめて全

⁹ 「所以：『六根對色、分別非色。』」『祖堂集』卷第三 慧忠國師章。『景德伝灯録』では「六根對境～」に作る。

文が収録される。

心を以って心を対治するやり方を否定し、禪の悟りの究極である“心性”を前面に打ち出しているところが、オリジナルの法融思想とは決定的に異なる点である。『心銘』の冒頭には次のように言う、

心性は生ぜず、何ぞ知見を須もちひん。本と一法も無し。誰かたれ熏鍊を論ぜん。
往返して端無く、追尋するも見ず。一切作すこと莫なくんば、明みょう寂じやく自ら現
る。

(心の本体は不生不滅、知識や見解は必要ない。

もとより何一つ存在しない。[心の] 熏鍊など誰が論ずる？

[心は] 行ったり来たりしてつかみどころがなく、跡をたどっても見当たらない。だが、全ての作為をやめたなら、明るく静かな境界がおのずと現前する。)

(『心銘』第一偈)

“心性”とは心が是非・善悪といった分別、或いはその他何であれ、ありとあらゆる形のある思いとして生じる以前の心そのものであり、多年にわたって習慣的に身に薫じて修行を積んでいく方法(熏鍊)をとったり、知識や見解を以ってして得られるものではなく、“菩提ほんねは本有もつにして、用て守るを須もちひず”と言うように、一切の作為が捨て去られた後におのずから現われる境地である。『心銘』ではまず、“空を対象として悟る”あり方が否定される。

空を證することを用ひずして自然に明徹し、生死を滅盡して真心入理す。

(“空”を悟るまでもなくおのずと澄み渡り、生死の迷いを滅し尽くして

心性の真理に冥合する。)

(『心銘』第十五偈)

實に一物も無し、妙智獨り存するのみ。

本際は虚冲こちゆうにして心の窮むる所に非ず。

正覺は覺無く、真空は空ならず。

三世の諸佛、皆此の宗を乗とす。

(まさに何も無い、ただ靈妙なる智慧があるだけだ。

究極の境地はとらえどころがなく、心で窮める次元を超えている。

正覚に“覚”は無く、真空は“空”ではない。

三世の諸仏は誰もがこの本源（心性）を教えとして尊ぶ。）

(『心銘』第二十一偈)

そして、心と境とが共に寂滅に帰した後に現前する寂静虚明の境地がうたわれる。

眼を開いて相を見れば、心、境に随つて起る。

心處に境無く、境處に心無し。

心を將て境を滅すれば、彼此由りて侵す。

心寂ならば境如なり。 遣らず拘らず。

(眼を開いて [外物の] 姿を見れば、心はその境とともに生起する。

しかし、心の側に境は無く、境の側にも心は無い。

心を以つて境を滅すれば、それが為に [心と境は] 互いに損いあう。

心が静寂なら境はあるがまま。 [境を] 除き去ることもなければ囚われることもない。)

(『心銘』第十六偈)

境は心に随つて滅し、心は境に随つて無なり。

兩處生ぜず、寂静にして虚明なり。

(境は心とともに滅し、心は境とともに無となる。

[心・境] どちらの側も生じず、静かで捉えどころのない明るさだ。)

(『心銘』第十七偈)

2-1-2 対治の否定

『心銘』で繰り返し否定されるのが、“心で心の対象を対当して修めるやり方”

である。これは従来の法融の修養観とは正反対で、四祖道信との相見の内容とも合致する。二元対立の否定は、『心銘』など後の法融関連の作品に共通して見られる特徴である。

心を將もつて靜を守るは猶ほ未だ病を離れず。

生死しょうじ忘懷せば、即ち是れ本性なり。

(心を以って静寂を守るのはまだ病から離れていない。

生死の迷いを忘れ去ったなら、それがそのまま本性だ。)

(『心銘』第四偈)

心を將もつて動を止とどむれば、轉うたた止めんとして轉はした奔る。

萬法に所無く、唯だ一門有るのみ。入らず出でず、靜に非ず喧に非ず。

(心を以って動くもの(念慮)を止めようとしたら、

止めようとするほど[心は]駆けめぐる。

万物はどこにも無く、ただ[心という]一つの門が有るだけだ。

[しかし、万物はその門に]入ってくることも出ていくこともなく、

静かでもなければ騒がしくもない。)

(『心銘』第二十偈)

雙ふたつら對治を泯たいじさば、湛然ほろばとして明みょうじょう淨なり。

功巧くぎょうを須もちひず。嬰兒の行を守る。

([凡・聖と]双方対当させるのをやめたなら、清らかに澄み渡る。

巧みな技量は要らぬ。嬰兒の行(あるがまま)を守ればよい。)

(『心銘』第七偈)

2-1-3 絶観忘守

法融思想でしばしば論じられるのが、いわゆる“絶観”である。『心銘』では次のように言う、

菩提は本有^{ほんぬ}にして、用て守るを須^{もつ}ひず。

煩惱は本無にして、用て除くを須ひず。

靈知^{おのづか} 自^にら照し、萬法^に如に歸す。

歸する無く受くる無く、観ることを絶つて守ることを忘る。

(菩提はもともと有るのだから、守るには及ばぬ。

煩惱はもともと無いのだから、除くには及ばぬ。

靈妙なる知が自然に世界を映し出し、万法があるがままの状態に復歸する。

しかし、帰ってくるもの(法)も受け入れるもの(如)も無く、

もはや観ることもなく、守ることも忘れ去られる。) (『心銘』第十一偈)

この“絶観”について、例えば、隋の吉蔵の『法華義疏』では『法華経』見
宝塔品の語を釈して次のように言う、

「平等大慧」とは如来の慧なり。一ならず三ならず、縁を絶ち観を絶ち、
一切の高下・取捨・斷常の諸邊を離る。故に「平等」と云ふ。

(「平等大慧」とは如来の智慧である。一乗でも三乗でもなく、観られるもの
と観る者とを絶ち、高い低い、取る捨てる、断見・常見といった一切の相
対の次元を離れている。だから、「平等」と言う。)

(『法華義疏』卷第九 五百弟子授記品第八)

“観”とは心の対象を観ることであり、“守”とは“静”や“空”や“菩提”
などを対象としてそれに心を注ぐことである。つまり、“絶観”とは、観る者(主
観)と観られる対象(客観)とが共におのずから忘れ去られる真如の境地、即
ち、心性の発露を表わした語である。

なお、牛頭法融作とされる『絶観論』も、その“絶観～”というタイトルから
『心銘』と同列に扱われることが多いが、『絶観論』の本文中には“絶観”自
体は明言されておらず、“絶観”の指すものも今一つ不明瞭であるため、その思
想的同一性については、ここでは疑問を呈するにとどめる。

『絶観論』の冒頭は『無心論』の冒頭と酷似し、文体・内容ともに非常に似ているため、同一系統の書であることがしばしば指摘されている¹⁰。ただ、両書ともに“菩提達摩作”、或いは“牛頭法融作”と、達摩や法融の名が冠せられるものの、前述したように“法融禅師”なる者は歴史上存在せず、また、禅宗初祖の“達摩大師”なる者も後代の虚構であることが関口真大先生のご指摘によって明らかとなっている¹¹。ともに架空の人物であるだけに、後付けの書を仮託しやすかったのであろう。

以上の例から、禅定に於いて“畢竟空”や“本来寂滅”という理に透徹して既に高い境涯にありながらも、それらがいまだ観行の対象・目的である感をぬぐえなかったオリジナルの法融に対して、この『心銘』ではそのような真理の対象化は否定され、“空”を証せず“心”も観ない、“明寂自ら現われる”禅の境地がのびのびと謳歌されている。さらに、“絶観”などの語からも分かるように、『心銘』は心境相融の如（あるがまま）を悟得した境地をうたったものであり、ここでも、空寂の一边に住する三論の観行者法融とは幾分立場が異なっていることが分かる。

2-2 〈博陵王問答〉

2-2-1 唯識の僧曇遷

『景德伝灯録』以降の法融伝の末尾には、四祖道信による説法と法印の授受の直後に地論宗の僧曇遷どんせんとの十三問にわたる問答が付されている（以下、便宜的に〈博陵王問答〉と呼ぶ）。問いと答えの部分がそれぞれ五言押韻の句で整然とまとめられ、質問の一句一句に対してほぼ逐句的に返答される。内容が緻密なうえ、文体も洗練されており、少なくとも、法融の真筆や『絶観論』などと

¹⁰ [木南 1980]: 『無心論』は“釈菩提達摩製”の撰号を有し、一問一答、対話形式で、その構想、内容において、ほとんど『絶観論』と同じである。」他。

¹¹ [関口 1984]: 「・・・禅宗祖師としての達磨は、菩提達摩とも達摩多羅ともほとんどまったく無関係に、自由に創作された傳記であり、すなわちまったく新しい架空の映像なのである。」

はかなり違った趣きである。

“博陵王”は地論宗(唯識)の僧、曇遷(542-607)。曇遷は、俗姓王氏。博陵饒陽の出身で、彭城に住して『撰大乘論』、『楞伽經』、『大乘起信論』、『如実論』等を講じ、唯識思想の挙用に努めた。主著『撰論疏』十巻の他に、『楞伽經』、『大乘起信論』、『成唯識論』、『如実論』等の疏や、『九識章』、『四明章』、『華嚴明難品』の玄解(疏)など、全部で二十巻あまりを撰した。(『統高僧伝』巻第十八 習禅篇三 釈曇遷伝)

本問答では、曇遷の唯識思想に基づく質問に、法融が禅宗の立場から般若の空思想を交えて返す。唯識の教理に対して真っ向から切り捨てるのではなく、質問の内容に即して理論的なやりとりを交わす禅問答というのは、禅の文献全体を通じて見ても、かなり珍しいケースに思われる。内容から、曇遷が法融に教えを請う形がとられてはいるが、宗門の対論者同士の論争といった感じは全くなく、むしろ法を会得した者同士の真摯で懇意なやり取りにも見える。

ただ、曇遷が法融と対論したという記録はかなり疑わしい。曇遷側の資料にそうした記述は無く、法融側の資料にも信頼すべき記録は見当たらない。両者の生没年を比較しても、曇遷が542～607年没、法融が594～657年没で、曇遷が遷化した年には、法融はまだわずか13歳であるし、そもそも彼に禅を指導すべき牛頭宗の“法融禅師”自体、歴史上存在していない。

法融が没して約350年後の『景德伝灯録』に至って突如として現れたこの問答は、極めて唐突な印象すら受ける。おそらく、八世紀以降に“唯識対禅”という構図のもと、ほぼ同時代の唯識派の僧曇遷を持ち出して創作されたのであろう。その内容を見るに、空見・観行批判あり、鏡像あり、無心の妙用ありで、オリジナルの法融思想とは明らかに異なっており、まさに禅の実践論と言ってよい。以下、数例を上げてその特徴を見てみたい。

2-2-2 唯識説と禅

(博陵王問答)の第一問から第三問までは、唯識の教理に関するものである。単なる理論ではなく、実践論であるところに注目したい。

博陵王、師に問ふて曰く、「境、色を縁じて發する時、“色を縁じて起る”
と言はず。云何が縁ずることを知るを得る？乃ち其の起るを息めんと欲
す。」

師答へて曰く、「境色初めて發する時、色境二ら性空なり。本と縁
ずることを知る者無し。心量は知ることと同じ。本を照さば發して發する
に非ず、爾の時、起ること自ら息む。暗を抱いて覺縁を生ずるも、心は時
に縁ずることを逐はず。未だ生ぜざる前の如きに至りては、色心、養育す
るに非ず。空に従へば本と念無きに、想・受して“念生ず”と言ふ。起法
未だ曾て起らず。豈に佛の教令を用ひんや。」

(博陵の僧 曇遷が法融禪師に問う、「外物を知覚することによって [心に]
認識の対象が現われた時、“外物を知覚して現われた”とは言いません。ど
うやったら外物を知覚していることが分かるのでしょうか？認識の対象が
現われないようにしたいのです。）」

法融答える、

「[視覚的認識によって] 対象や物が現われた瞬間、物も対象もどちらも自
性は空だ。そもそも [外物を] 知覚していることなど誰にも分からない。
心で推し量れば、“知る” ことにはなるだろうが。本源 (心) を顧れば、[認
識の対象は] 現われているようで現われておらず、それと同時に、自然に
現われ出なくなる。迷える幻想の下に知覚作用を認めたとしても、心はそ
の時、知覚作用を追いかけてはいない。[そのような認識が] 発生する以前
には、物と心 [との相互関係] は培われてはいないはず。空に基づけばも
とも念慮など無いのに、[対象の存在を] 想起したり感受したりして “[そ
れに対する] 念慮が生じた” と言う。現われるということ自体、そもそも
起こらない。仏の教えを持ち出すまでもないことだ。」

(〈博陵王問答〉第一)

境の顯現 (artha-ābhāsa) についての問い。“境”は認識の対象 (artha)。“色”
は視覚対象としての色塵 (rūpa)。“縁ずる”とは、それぞれの感官 (六根) が
その対象 (六境) を知覚すること (ālambana)。唯識説では、心 (識) が事物

を妄分別すること (vikalpa) によってそれが実体無き対象として心に顕われ、さらにその認識の種子 (bija 潜在的印象) がアーラヤ識の中に薰じ付けられると、それがアーラヤ識中より発してまた虚妄なる外境を顕現させると説く。他方、この認識の対象 (grāhya) と認識の主体 (grāhaka) という主客二分となつた虚妄なる境界を離れ、もはや対象を分別判断することのない、全てが心の現われである状態 (唯識) に至ることを悟境とする。

外界の事物を眼で見れば、当然それが感官によって心に映し出される。しかし唯識説に於いては、それが認識の対象として分別されることで自己と世界とが二分され、迷妄の境界が展開することを嫌う。故に曇遷は、“感官の知覚作用の段階で気づき、対象が迷いの境界の原因として心に現われなくようにしたい”と問うた。曇遷は続けて問う。

問ふて曰く、「目を閉ぢて色を見ざるも、境の慮は乃便ち多し。色既に心に關はらずんば、境、何處よりか發する？」

師曰く、「目を閉ぢて色を見ざるも、内心の動慮は多し。幻識假に用を成し、名を起して終に過たず。色の心に關はらざることを知れば、心もまた人に關はらず。行ずるに隨つて相轉ずる有り。鳥去つて空中真なり。」

(曇遷問う、「それでは、目を閉じて外物 (視覚対象) を見ないようにしても、
[心の中では] 対象をあれこれと考えてしまいます。外物が心に関わらないのだとしたら、この対象は一体どこから現われてくるのでしょうか？」
法融答える、

「眼を閉じて外物を見ないようにしても、心の中ではあれこれと思いをめぐらせることだろう。それは虚妄なる識 (妄分別識) が実体のない働きを起し (て心中に対象を顕現させ)、それに名前を付けてそのまま間違いに気付かないからだ。外物が心に関わらないことが分かっているのなら、心もまた人には関わらない。人が様々な活動をするのと共に心も働く。鳥が飛び去って、空 (心) に何の痕跡も残さぬように。」

(〈博陵王問答〉第二)

前節は、視覚器官（眼）が外界の視覚対象（モノ）を捉え、それが“境”として明白に認識されるケースについての問いであったが、本節では、“それなら、目を閉じて眼根が色境を捉えていない時でも心の中に沸き起こってくるこの対象は、いったいどこから生じてくるのか？”と、前五識（眼耳鼻舌身識）を伴わずに識の種子が境を顕現させるケースを問う。

唯識説では、人が眠っている時や目を閉じている時でも、過去の経験（認識）によってアーラヤ識中に蓄えられた種子（潜在的印象）が、その目を閉じている心の中に虚妄なる境界を顕現させると説くが、法融はその唯識説に則って答えている。曇遷はさらに続ける、

問ふて曰く、「境發して處所無きに、覺するに縁りて了知生ず。境謝して覺還た轉じ、覺乃ち變じて境と爲る。若し心を以て心を曳かば、還た覺の覺する所と爲る。之に從つて隨隨として去り、生滅の際を離れざらん。」

師曰く、「色心前後の中、實に縁起の境無し。一念自ら凝忘せば、誰か能く動靜を計らん。此の知、自ら知る無し。知るを知るは會せざるに縁る。當に自ら本形を検すべし。何ぞ域外に求むるを須ひん。前境、變謝せず、後念、來今ならず。月を求めて玄影を執り、迹を討ねて飛禽を逐ふ。（中略）空を避くれば終に脱せず、空を求むるも復た成ぜず。鏡中の像を借問ふ。心、何處よりか生ずる？」

（曇遷問う、「[心に] 対象が現われてどこにも無いはずなのに、それを認識することによって [その存在を] はっきりと知ります。その対象（所觀の識）が滅すると認識（能觀の識）も轉變し、その認識 [の種子] が轉變してまた対象となって顕われます。もし心でもって心を引き寄せようものなら、そこでまた心で心を認識することになってしまいます。これ（轉變の境）にずっと付き従うがままに、[心と境が] 生滅を繰り返す次元から離れられないでしょう。」

法融答える、「物と心とが生滅を繰り返す中、お互いを原因として生じあう境界など一切無い。一念の下、自ら吹っ切ったなら、そんな生滅など誰

が計り知れよう。この〔転変の境〕“知る”というの自分で分かることではないし、“知った”と思うのは分かっていないからだ。自己本来の姿(心)をよく吟味すればよい。心の外に求める必要などさらさない。前刹那の境界は変滅せず、後刹那の念慮は未来にも現在にも無い。月を求めてその玄影を捉え、飛んでいく鳥の跡形を追いかけていく。(中略)空を避けたら永遠に解脱できないし、空を求めても成就しない。さて、鏡に映った像(あなたの心に映る境界)はどうですか？その心はどこから生じてくるのですか？」
(《博陵王問答》第三)

識(心)と対象とがお互いを発生根拠として生じあう識の転変(vijñāna-pariṇāma)の境に関する問い。以上三つの問い(境の分別・顕現、識の転変)に対して法融は、そうした教理学的分析は全て心という鏡に映った自性空なる虚像にすぎないと論ず。と同時に、自己の本源(心)に立ち返りさえすれば、鏡が物の姿をあるがままに映し出し、空が既に飛び去った鳥の跡形をとどめおかぬように、心そのものはそこに映った対象をあるがままに知覚・認識するだけで、それが終わればその痕跡を一切とどめない。そして、そのようなあり方でいつも人のありとあらゆる活動に伴って働くものこそ心なのだと言く。

2-2-3 二元対立の否定

本問答に於いても、『心銘』と同様に、心を観る側と観られる側(心)といった主客に分かつあり方が批判される。

問ふて曰く、「前件の心^みを看る者には復た羅穀^{らくこく}の難有らん。」

師曰く、「心を看れば羅穀有り。幻心、何ぞ看るを待たん。況んや幻心無き^{しょうよう}者をや、従容として口を下すこと難し。」

(曇遷問う、

「先ほどの心を観察する者には、薄絹一枚隔ててしまう咎が有るのではございませんか？」

法融答える、

「“心”を觀察すれば薄絹一枚隔てられる。虚妄なる心を何でわざわざ觀察する？もちろん、虚妄なる心が無い者なら、ゆったりと落ち着いていて文句の付けどころもないだろう。」
(《博陵王問答》第七)

“羅穀”は薄絹とちりめん。自己と真理とをわずかに隔ててしまうもののため。薄絹越しに物を観る、即ち、“心”を瞑想対象として觀察すれば、自己と仏性との間にほんのわずかな隔てが生じてしまう。しかし、わずかとはいえ、二と一とは大きな違いである。“羅穀”は、唐代の禅では次のように用いられる、

祇だ此箇^たの事、若し言語上に在らば、三乗十二分教、豈に是れ言語無からんや？^こ什麼に因りてか「教外別傳」と道ふ？若し學解機智によらば、祇だ十地の聖人の如き、法を説くこと雲の如く雨の如くなるに、猶ほ“性を見ること羅穀を隔つるが如し”と訶責さる。此の故を以て知る、一切の有心は天地懸^{はるか}に殊なることを。

(もしこの一大事が言葉に在るというのなら、三乗十二分教だって言葉が無いわけではあるまいに、なぜ“經典の他に別に伝える”などと言う？もし知的解釈や聡明さによって得られるものならば、十地の聖人は次から次へと雨あられのように教えを説きまくっているのに、それでも、“汝は薄絹一枚を隔てて仏性を見ておるようだな。”と仏に叱責されているではないか。だから分かるだろう、およそ有心というものは、[仏性と]天と地ほどもかけ離れているということが。)(『雲門匡真禪師廣錄』卷上 对機三百二十則)

“從容”は、“法座より起たずして虚室に安眠し、道を楽しむこと恬然として、眞實に優遊す。”(『心銘』第二十四偈)というような、心性を悟得した者の悠然たる境涯。さらに、空を対象として求め、空寂の境地に執するあり方が批判される。

別に空を證する者有り。^は還た前偈に論ぜるが如し。空を行じて寂滅を守り、識見暫時翻る。真を會するは是れ心量にして、終に知る、未だ原を了ぜざることを。又た“心の用を息む”と説くは、多智と疑ふらくは相似たり。良に性^{まこと しゅう}の明らかならざるに由り、空を求めて且く勞するのみ。永劫に幽識に住し、相を抱いて都て知らず。

(このように空を悟る者もいる。前の偈で論じた通り。空觀を行じて寂滅を固守し、識見が一時的に翻転する。“真理を会得した”というのはただの思い込みで、結局、まだ本源(心)を了得していないことが見て取れる。しかも、“心の働きを止滅させる”などと言っているところからして、たぶん知識偏重の者なのだろう。本性(心)が明らかになっていないばかりに、空を求めてもせいぜい骨折るだけなのだ。永遠に実体なき識をよりどころとし、空寂の相を守って何も分かっていない。) (〈博陵王問答〉第七)

空は真理であるが、その空を対象として求めたり空寂の境地に堕ちこんでしまったなら、それはもはや“空”ではない。“空を避ければ終に脱せず、空を求むるも復た成ぜず(〈問答〉第三)”と説かれているように、本問答は初期禅宗思想を越えて唐代・宋代の禅の思想をも感じさせる¹²。

2-2-4 無心の妙用

一方、一心の悟得からさらに一步を進めた無心の妙用も説かれる。

^{しねん}
^{ひたすら}
^{どき}
^{すべ}
^{もと}

¹² C.f. 「能く二六時中熾然として作爲するの際、必ず相應することを得たるや？ 寤寐の二邊、一如なることを得たるや？ 如し未だならずんば、切に一向空に沈み寂に趣くべからず。古人、喚びて“黑山下鬼家に活計す”と作す。盡未來際、透脱の期有る無し。」(一日二十四時間せつせと活動している時、いつも[心に]びたりと適っているか？ 寝ても覚めても一如でいられるか？ まだというなら、絶対に専ら空寂の境地に耽溺するようなことがあってはならぬ。そういうのを古人は、“真つ暗な山のふもとの亡霊の家で暮らしている”と言っておられる。そんなことでは、未來永劫、透得の時は訪れまい。) (『大慧普覺禪師書』卷第二十六 答富樞密)

問ふて曰く、「恰恰として心を用ふる時、若爲が安隱として好からん？」
師曰く、「恰恰として心を用ふる時、恰恰として心の用無し。曲に譚れば
名相に勞す、直に説かば繁重無し。無心は恰恰として用ふ。常に用ひて恰
恰として無なり。今、無心の處を説かば、有心と殊ならず。」

(曇遷問う、「明らかに心を働かせている時、どうしたら平穩無事でいられる
のでしょうか？」

法融答える、「明らかに心を働かせている時、明らかに心の働きはない。く
だくだしく語れば事物の名称や様相に骨折るばかり。そのまま説けば何の
煩わしいこともない。無心とは明らかに働かせていること。常に働かせて
いながら、明らかに無だ。ところが今、無心の境地を説いてしまったら、
有心と変わらない。）」

(《博陵王問答》第四)

さらに、言葉と心との一致が説かれる、

問ふて曰く、「智者、妙言を引き、心と相會當す。言と心とは路、別なり。
合すれば則ち萬倍にも乖かん。」

師曰く、「方便に妙言を説くは、病を破する大乘の道なり。本性に關はる
には非ざるも、還た空より化造す。無念を真常と爲す、終に當に心路を絶
すべし。念を離るれば性動かず。生滅するに乖誤無し。谷響既に聲有り。
鏡像能く迴顧せよ。」

(曇遷問う、「智者は玄妙なる言葉を持ち出し、心にぴったりと適っておられ
ます。ですが、言葉と心とは道が別です。[言葉と心を] 合わせたら何万倍
も食い違ってしまうのではないのでしょうか？」

法融答える、「方便として玄妙なる言葉を説くのは病を打ち破る大乘の道だ。
本性に関わる話ではないものの、これもまた空より生み出されている。無
念こそは永遠なる真実で、必ず心の働きを断絶してくれる。念慮を離れた
ら[妙言を説いても] 本性は動かず、[言葉が] 発せられても消え去っても

悖ることはない。ほら、こだま（私の方便説法）はもう鳴り響いているぞ。
鏡に映った像（あなたの心に映る世界）をよく顧みてみなさい。]

（〈博陵王問答〉第五）

“無心”とは空寂の境地に安住してしまふことではなく、心の働きを念慮を離れて生き活きと發揮させることである。言葉と心とは別の次元のものであるが、念慮を離れて言葉を発したなら、その言葉の生滅によって本性が動かされることはない。本問答を通じて用いられているのが“鏡中の像”の喩えである。“鏡像”の譬喩自体は、古くは般若經典や『維摩經』、『華嚴經』等で諸法の実在性を否定するのに説かれており、決して禅に限ったものではない。だが法融が主張するのは、そうした諸法の実在性撥無の面（空）ばかりでなく、むしろ他ならぬ現象世界（有）の中でこそ、身口意の無心の働き（空）をありありと發揮すべきだということである¹³。

以上のように、〈博陵王問答〉は禅宗文献の中でも異色のスタイルの作品である。『心銘』が心境相融の悟境を説いたものであるとすると、この〈博陵王問答〉はさらに進んで無心の妙用・無念の妙言を説いており、思想的には、唐代中期以降の大機大用の禅の萌芽すら感じさせる。また、主客の対立や空寂の境地に墮ち込むことへの批判、さらに、“心、^{しょうじゅ}正受^{ため}の爲に縛せらる、^{これ}之を淨業の障とな爲す（心が禅定の正受三昧によって束縛されてしまふ方こそ、清浄なる修行の妨げだ。〈問答〉第七）”などと説かれていることは、全て本来の法融像とは正反対のあり方である。従って〈博陵王問答〉は、八世紀中頃以降、般若皆空の禅から妙用の禅に移らんとする思想的過渡期に、当時確立しつつあった禅の思

¹³ 鏡像、三業を現じ、幻人、四衢を化す。空の邊盡に住さず、當に有中の無を照らすべし。空・有の内を出でず、未だ空・有を將て俱にせず。

（鏡に映った像が動いたり、しゃべったり、考えたりし、幻術で作られた人が四つ辻で教化をする。空の次元に留まることなく、有（存在）の中で無（空）を見出すのだ。空と有の範囲を出でず、空も有も伴わぬ。）
（〈博陵王問答〉第十）

想を以って作られたものであろうことが推測される。

まとめ

以上見てきたように、実在した三論の僧 法融と禅宗の思想的立場から創り上げられた“法融禪師”とでは、前者が瞑想の中で教理を観ずる観行型の修行者であったのに対して、後者は諸々の対立的諸相を離れ、心の本体・働きともに無碍自在なる境地を得た典型的な禪者であり、そもそも全く違ったタイプの人物像であったことが分かる。

三論の修行者 法融を基に創り上げられた“法融禪師”なる虚構の人物に、後代、『絶観論』、『無心論』、『心銘』といった後付けの書が次々と仮託されていく。それは達摩多羅が禅宗の初祖“達磨大師”に祀り上げられて彼の名を冠した『絶観論』、『無心論』等の書が次々と仮託され、また、出自のはっきりしない三祖僧璨に『信心銘』が仮託されたように¹⁴、法統に関する、この時代のいわゆる“史実よりも思想が優先される¹⁵”風潮をよく表わしていると言えよう。

禅宗側の宗教的分類方法に“^{きょうけ} 教家と^{ぜんけ} 禅家”というものがある。教家は經典の研鑽や思想の授受を業とし、禅家は禅定によって一切の相對・文字言句を離れた自己の心性を徹見することを宗とする。両者の違いは明白であり、容易に弁別が可能である。しかし、この教家の修行者が専一に禅定を修した場合、両者は如何に区別されるのだろうか？“經典の教理を禅定の中で観ずる者”と“一心を悟得してから、その悟境を經典の文句を借りて表わす者”。両者の本質的な区別は極めて難しいと言わざるを得ない。しかも、初期禅宗思想自体、般若の空思想に立脚している。これが、史実の法融と虚構の法融とが混同され、その思想が全て“法融思想”の一語で一括りにされてしまった原因の一つではないだろうか。

¹⁴ 『祖堂集』僧璨章註；「但這位僧璨承四祖道信事在早期史料裏並沒有明確記載；又『信心銘』包含有中、晚唐禪宗思想、……因此晚近學者多有認為僧璨出於虛構傳法統續的捏合、而『信心銘』則為後人偽託。

¹⁵ [柳田 1980] p.378

もう一つ法融思想に関して言えば、三論宗の教義の禪への継承問題がしばしば取りざたされる。しかし今述べたように、そもそも禪宗は經典に関する教的思想の継承によって成立するものではない。たとえそこに經論中の文句と同じフレーズが用いられていたとしても、それは決してある教理学派の思想がその思想のままに継承されたことを意味しない。むしろ逆に、禪の悟る真理は全ての經典に通じる仏の悟りそのものであり、その本源を体得した禪師が經典の言葉を文字や教理の継承としてではなく、その悟境の裏付けとして用いているのに他ならないということである。

法融は二十年にわたる山奥での禪定修行を経て、貞観年間に四祖道信禪師にめぐり合う。道信は心を観る者と観られるものとに分かって空観に没頭する彼に詰問した後¹⁶、彼に禪の真髓を説く。

祖曰く、「夫れ百千の法門は同じく方寸に歸し、^{かしよ}河沙の妙徳は總て心源に在り。一切の戒門・定門・慧門、神通變化は悉く自ら具足して汝が心を離れず。一切の煩惱・業障は本來空寂にして、一切の因果は皆夢幻の如し。三界の出づべき無く、菩提の求むべき無し。人と非人と性相平等なり。大道は虚曠にして、思を絶ち慮を絶つ。^か是くの如きの法、汝、今已に得たり。更に闕少くすること無く、佛と何ぞ殊ならん。更に別の法無し。

汝、但だ心に任せて自在なれ。觀行を作すこと莫れ、亦た澄心すること莫れ。貪瞋を起すこと莫れ、愁慮を懐くこと莫れ。蕩蕩として礙無く、^{さまたげ}意に任せて縦横たれ。諸善を作さず、諸惡を作さざれ。行住坐臥、觸目遇緣、總て是れ佛の妙用なり。快樂にして憂無し、故に名づけて“佛”と爲す。」

(四祖は言われた、「およそ幾百千もの教えは全て方寸(心)に帰着し、ガンジス川の砂の教程のすぐれた功德も悉く心という本源に在る。戒門も定門

¹⁶ 祖問曰：「在此作什麼？」師曰：「觀心。」祖曰：「觀是何人？心は何物？」(四祖は問うた、「ここで何をしている？」法融、「心を観ております。」四祖、「観ているおぬしは何者だ？(観られている)心とは何だ？)」 『景德伝灯録』卷第四 法融伝

も慧門も神通変化も、残らず自らの中に具わっていてそなたの心を離れない。煩惱も業障も全ては本来空寂であり、どんな因果も全て夢まぼろしに等しい。超出すべき三界(迷いの世界)も無ければ、求むべき菩提(悟り)も無い。人も人でないものも、本質と姿とは平等だ。大道はつかみどころがなく広大で、思慮分別を超越している。ここまでのことは、そなたはもうとくに分かっておるな。欠けているものは何一つ無く、仏と何ら変わりはない。[この心を措いて]他に教えはあり得ない。

そなたは、ただ心のままに自由であれ。観行を行ってはならないし、心を研ぎ澄ましてもならぬ。貪欲や瞋恚を起こしてはならないし、愁い悩んでもならぬ。心のびやかにして何物にもとらわれず、思うがままに振る舞えばよい。諸々の善行を行ってはならぬし、諸々の悪行も行ってはならぬ。歩いている時、立っている時、坐っている時、横になっている時、目に触れるもの出会うもの全てがそのまま仏の妙なる働きなのだ。痛快この上なく何の憂いもない、さればこそ、“仏”と言う。」と。

(『景德伝灯録』巻第四 法融伝)

四祖の法要の前半部分は法融の寂滅空の悟境を印可したもの。後半部分は観行に束縛された心を解き放ち、本体においても働きにおいてもそのままに仏である心を教えたくりである。

『続高僧伝』等の記述からも明らかなように、法融は既にかかなり高い境涯に達していた。だが、いくら高い境涯にあるとはいえ、薄絹一枚隔てて心を観ているうちは決して禅ではない。『祖堂集』以降の法融伝に四祖の法要が付加された背景には、このように三論の修行者を禅師法融へと転化させようとする強い宗教的意図が含まれていた。

後漢から隋の時代にかけて続々ともたらされ大量に翻訳された仏教經典とその思想は、当時の人々にさぞや衝撃を与えたことであろう。当初はその教理の研究や講釈が盛んに行なわれていたが、やがてそのような教学の研鑽に終始するのに飽き足らぬ者達の中から、観行の実践によって經典の真理を自ら会得し

ようとする習禅者（瞑想修行者）と呼ばれる者達が現われ出した。釈法融もその中の一人である。初期の禅宗教団も初めは観行を用いていたと思われるが、やがて彼らは、何世代にもわたる数多くの修行者達の試行錯誤を経て、ついに、心の外に教えを学ぶのでもなく、心の中に道や仏を観ずるのでもない、“この心がそのまま仏なのだ”という禅宗特有の究極の答えにたどり着く。

中国十三宗の中では実質的な成立が比較的遅かった禅宗にとって、自宗の宗義を宣揚して他宗と峻別する作業は不可欠であった。後代に創られた“牛頭山初祖法融禅師”と彼にまつわる数多くの文献は、そうした宗教的要請のもと、達磨宗の挙揚という思想的役割を暗に担って生み出されたと言えるであろう。

〈キーワード〉 初期禅宗、三論宗、四祖道信、牛頭法融、『続高僧伝』、
『宗鏡録』、『心銘』、絶観忘守、博陵王、曇遷、『景德伝灯録』法融伝

〈参考文献〉

柳田 聖山 『『絶観論』とその時代——敦煌の禪文献獻——』、

1980『東方學報』第五十二号

「牛頭禅の思想」、1967『印度学仏教学研究』第31号

「絶観論の本文研究」、1970『禅学研究』第58号

関口 真大 『達磨の研究』1984 岩波書店

鎌田 茂雄 「三論宗・牛頭禅・道教を結ぶ思想的系譜」

——草木成仏を手がかりとして——、

1968『駒沢大学仏教学部研究紀要』第26号

宇井 伯壽 「牛頭法融と三論宗」、1940『駒沢大学仏教学会学報』第10号

末光 愛生 「牛頭宗に及ぼせる三論宗の影響」——相即・無礙思想——、

1981『宗学研究』第23号

木南 広峰 「『絶観忘守』について」、1980『宗学研学』第22号

「牛頭宗における一考察」、1979『印度学仏教学研究』第28号

「牛頭宗の研究（二）」、1980『印度学仏教学研究』第29号

孫 昌武・衣川 賢次・西口 芳男『祖堂集』2007 中華書局

※・・・他にテキストデータとして、中華電子佛典協會の CBATA 電子佛
典集成を用いた。