

仏説と祖説

小林 圓 照

(花園大学)

I はじめに——仏教と仏説・仏法・仏道についての視点

仏教とは、一応「仏の教え」であると解釈して、まず「仏陀（覚れるもの）である釈尊の説かれた教え」と理解できる。あるいは、実践的・主体的な視点に立って「仏陀に成る（成道・成仏）教え」とも受け取れる。また仏教という語は同義的な意味をもって「仏説・仏法・仏道」とも呼ばれる。この三視点から、①仏説は仏の自覚とその真理すなわち仏の自内証（自覚の内容）から発する説示を中心に示したもの、②仏法は、法（ダルマ・真理）を中心として教説や教理的な面（法灯明）から理解したもの、③仏道は、実践者（修行の主体）である僧を中心にして実践的な面（自灯明）から把握したものと理解できる。この三点に照らして、広義の「仏説」（buddha-bhāṣita）とは、この三視点を包括しているともいえる。よって仏教を学ぶことは、仏教構成の三要素である三宝（仏・法・僧）の教説的・体系的な構造の理解とその実践的な把握を意味し、また歴史的・社会的実態を持つ三宝（仏・法・僧）が時代の変化と、異なる地方への地域的条件の推移と、教化の対象への対機的な多様性によって、変容し展開していく在り方を学ぶことでもある。

仏教の根幹である「三宝」は帰依の対象であり、仏教構成の三要素であ

ることには変化はないが、その三宝観の変遷を通じて、仏教そのものの様態も変容する。

a 釈尊在世の時代では、仏陀と比丘・比丘尼衆と共にある「現前三宝」の時代である。仏陀釈尊が出現したガンジス川中流域は、西暦前五・六世紀の一大変革の時であった。豊かな農業による資源の蓄積、ガンジス河とその他の河川の支流を通じてアラビア海域にも通じる交易、商業・手工業の興隆によって兩岸に小都市国家群が形成された。バラモン司祭の階級が力を失い、種々の階層から沙門（シュラマナ）と呼ぶ出家者たちの運動が拡がる。次第に正統バラモンと同様に比丘・比丘尼も聖賢としてインド社会に許容され始める。まさしくヤスパースが枢軸時代と呼ぶ「精神変革」の時代である。仏陀釈尊の出現の人類史的位置とその意義もそこにある。同時代の東アジアの中原で「道」を説いた諸子百家たちや、地中海世界でロゴス(理)を説いた哲学者たちには通じるものがある。

b 仏滅以後は、長老・祖師の指導のもとに、經典・律典・論典が編成され、塔廟や僧院・寺院や教会に集まる僧尼教団の組織や信徒集団をもつ「住持三宝」の時代である。仏滅の後に經典編纂がなされ、ほぼその百年後、教団分裂が始まり西暦百年前後には大乘仏教が興起したとされる。時代の変化だけでなく、仏教の教線が拡大するに伴って、画期的なその伝播の地域が中心となって独自の仏教信仰が盛んになる。その最盛期の地域は漸次、移動していくように思える。また教説の視点からも、仏教の教理的な表現にしても、変化の現象が見られる。

例えば仏教のダルマ（教法＝真理）の表現についても、消極的遮詮が顕著であるか、反対に積極的な表詮で説くかである。初期は諸行無常とか諸法無我とか、概して遮詮的な無の側に立ち虚無的・脱世間的な様相を持つ。ついで阿毘達磨の世界では有的な表詮に傾き、仏教としてはあるまじきと

思われるほどに、存在論的となる。ついで空を説く中観では、有よりも無を強調する。たとえ有といっても仮有・仮設である。如来蔵や仏性思想は、どうしても有的傾向を持ち、禅は遮詮的傾向を好む。その後は「真空妙有」といった表現がなされ、有と無とを超克しようと試みる。

c 最後に原理的に仏・法・僧は本質的に一体であると見る立場は「一体三宝」として総説できる。仏体得の無上の眞實と、清浄な法徳と、和合の衆会とを一体と見るのである。

II 仏説と諸仏説

仏が仏説の主体（説主）であるから、釈尊御一人が当然、説主となる。そこから仏説の時・場・対象・自然的・社会的環境なども考慮されよう。よって仏世尊の説法以外は「非仏説」ということになる。しかし説主の多様性すなわち多仏の存在を認める大乘仏教の段階では、仏説内容自体も多様化する。

1 仏陀が仏説の主体（説主）である点から「仏陀とは何か」を追究した場合、まず(1)歴史上に実在した精神的な偉人である釈迦族出身の牟尼（シャーキヤムニ）の教えが基本であり、(2)この牟尼（聖者）が仏陀（自覚者）として、人間のもつ理想的な徳を完備した存在であり、その説法と見られる。さらに多仏の存在をみとめる段階では、歴史的事実であれ、説話的伝承であれ、過去仏（過去七仏など）の諸仏説がありえるし、仏から仏への伝灯相続も可能となる。(3)それは三世（過去・現在・未来）・十方（東西南北・四維・上下）のそれぞれの浄仏国土として展開する世界に居られる多数の仏陀たち（多仏）の説く教えである。(4)いっぽう身心的な人間存在を離れて、永遠の唯一実在の現れ

(法身)と見る華嚴經で説かれるような宇宙的な仏陀・ヴァイローチャナ(太陽の光輝をもてるもの)や、(5)マンダラ世界の中心仏であるマハーヴァイローチャナ(大日如来)と周辺の諸仏・諸菩薩の存在や、それと人間存在との間の相即・相入の関係の中で、「入我我入」といった我(人間主体)の回復も可能となる場合の説示など、(6)また唯心のな仏陀観に基づく心仏(唯心の仏陀)の存在がある。例えば華嚴經の「心仏及衆生 是三無差別」(如心偈)や己心の弥陀、己身の浄土といった唯心的な念仏や浄土思想として展開し、禪においても「衆生本来仏なり」(白隠坐禪和讃)といった自己のこころこそ仏の座と受けとめる在り方が考えられ、それは実践的に念仏と念心との一致ということにもなる。以上の仏陀観のうち、時と処を変えてそれぞれの世界に多数・多様の仏たちが居られるという思想は主として大乘の仏陀観であり、そこにおける大乘諸仏の説法は、初期經典に基づく釈尊一仏の説法に対して、(たとえ大乘諸説の中の釈尊一仏の所説でも)「新仏説」とでも言うべき飛躍的な内容となる。ただ肝心なことは、大乘仏説は、初期經典の説く、三宝と三宝帰依の根本の不変性と、釈尊の仏伝が運ぶ三宝の遺伝子の基礎的な結節とは不連続ではないということである。

III 大乘としての諸仏説の存在とその意義

主要な初期の大乘經典は、大乘以前の発想素材に、その根拠を持ち、「大乘的な変容」(mahayanic transformation)を加えて行ったのではなからうか。その根拠こそ大乘「仏説」としての根源である。その素材と変容の手法の相異によって、それぞれの表現形式とその思想内容との独自性が段階的に形成された。大乘以前から大乘への「転換の不連続の中に仏説とし

ての連続性」を、「三宝不断の連続の中にそれぞれに変容展開する不連続」を読み取ることができる。とくに大・小乗の中間的な存在である『大事』(Mahāvastu)を例にとれば、『大事』は「偉大なる(=mahā)仏の聖業の語られたできごと(=vastu)」であり、もっとも仏陀の真実に迫るものとして確信された。その確証のもとに、その仏業に連なる衆生こそが正しく「一大事」に同ずる因縁であり、菩薩としての自覚と仏への追体験に導く「新仏説」を展開したと言えよう。仏陀が説法の大衆会(パルサンマンダラ)に臨んで、「衆生の願いを密かに洞察して三昧に入り」(入法界品)で説くといった大乘經典の常套の手法は、西暦前後から二・三世紀当時の「善男子・善女人」(仏教徒大衆)の未だ満たされなかった宗教的な要請に応えたのであろう。その願いに適ったからこそ爆発的な「受持・読誦」がなされ、書写伝承も加わって広域に宣布されたと考察できる。僧俗の聖典編者をも含めて、「善男子・善女人」の抱いたより向上した自由な宗教意識、それに応える仏行業への追体験と聖典創作グループの活動、その聖典を経典化する法の宣布者(いわゆるダルマバーナカ)たち、それら僧俗を産み出した時代と、地域の政治経済的な背景や思想文化的な変動などの環境が「新仏説」である大乘仏説を不動のものにしたといえる。

大乘以前の教説的素材の「大乘的変容」いわゆる「大乘化」の現象は教説の広範な局面でみられることである。その現象は、成仏以前の釈尊は「菩薩」とよばれたが、その托胎と出生、種姓にかかわって如来蔵、仏子、仏種姓のアイデアを生み、菩薩の大乘化とともに次第に発心して行願を持つ衆生が菩薩となりえる。菩薩時代の釈尊の諸徳や皇太子の王へのプロセスが、大乘では十地の修行階梯として理解され、最終的に『十地經』類を産み、その他の菩薩行の階梯として展開する。仏の幼児時代の識字教育は、四十二字門として大乘の教理に採用され、各字に宗教的意義がシンボルと

して依用される。初期の釈尊を中心とした説法の衆会（パリサッド）は、大乘では仏衆会の円輪（バルサンマンダラ）として宇宙的な聖なる集会となるが、これはのちの密教的なマンダラの始原でもある。そのことはジャイナ教の説法会がサマヴァサラナと呼ばれて、ジャイナ的マンダラの基礎となるように、サマヴァサラナ（互相融会）が華嚴經の立場では華嚴法界をさすマンダラ（神変としての聖なる大説法集会）の構成原理であることから証明できる。また大乘化の例証として、仏華嚴（ブツダアヴァタンサカ）は元来、仏伝の中の有名な仏神力による舍衛城の奇蹟であったが、それは華嚴經構成の柱心的な素材となっている。華嚴の原意としてのガンダヴェーハ（聖樹根幹の莊嚴）も舍衛城の仏神変の発端となった「ガンダムバ聖樹」下の双神変を素材として、ブツダアヴァタンサカ神変に連結し、最終的に一大仏光明の神変として展開する。最後に大衆部から分派した説一切部に属する律蔵からの仏伝にかかわる説話集である『大事』（マハーヴァスツ）は、大乘仏教触発のマトリックス（母胎）として機能していることを、『維摩經』の「仏国品」で検討したことがある。それは『大事』の一章である「チャトラアヴァダーナ」（日傘説話）が「仏国品」に素材を提供していること、のみならず維摩經の全体にかかわる維摩の病と仏陀の病氣見舞という構想の発想・着想・全体構成と深くかかわっているということである。日傘譚は古代都市ヴァイシャーリーでの反乱や飢饉による疫病に対して如来が救済にかけつけるといった説話である。また『ラタナスutta』（宝經）と仏国品の「三宝讃歌」との関係も大乘化への興味ある課題である。これらの素材の関連から、維摩經の兄弟經典ともいえる『首楞嚴三昧經』との関係や、それら維摩の息子や娘たちとの関連する経類として大きな「維摩經の家族の体系」が構成されている。また首楞嚴三昧經典からの系譜として多くの密呪聖典も創作されている。以上の諸点から大乘「仏説」の多

様性とその背景が理解できる。

IV 仏説と祖説

インド仏教を中心にした「仏説」観を検討する立場からは、「仏説と祖説」といったテーマを提示することは、課題からの逸脱であり飛躍かもしれない。しかし現前の仏教は、祖師を通じての仏教である以上、その「祖説（祖師の教説）」という課題点は不可避である。

中国仏教からの伝統をも含めた形で、日本仏教は多くの場合、宗派として宗旨を持ち、宗祖に始まる。そして宗旨に適う宗派所依の仏典が選ばれる。例えば法華経、浄土三部経、華嚴経、大日経などである。さらに宗祖の教説（祖説）が聖典（教典）として追加される。事実上、仏の聖典以上に、祖説の教典が尊重され聖典となった場合、それは一種の「經典化」であり、ここでは、仏説と祖説との一致・調和が課題となってくる。

1 仏陀の教説としての「仏説」の用語は、一応、通用できるが、これに対してここに「祖説」という用語を論題に挙げたのは、仏陀の教説に対して、祖師の教説の意味である。しかし「祖師、説いて言う」といった述語的な用法はあっても、名詞的な使用は稀である。また「祖説」が「創説」に近い、オリジナルな説といった概念として理解される危惧もある。しかし各宗それぞれに祖師や宗旨がある以上、仏教内の教えだからその教えは、直接的に、すべて「仏説」となるということにはならないであろう。実際問題として「仏説」があれば必ず「宗祖の教え」（祖説）が何であるかが問われ、仏説との関係やその存在意義が追究されることになる。その意味において、「仏説」の用語と不可避の関係にあるといえる「祖師の教え」を、新語となるかもしれないが、「祖説」と呼んでもよいと思う。

2 前説のごとく各宗派には所依の經典が選ばれる。当然ながらその經典を通じて「仏説」は具体化する。その經典の内容が仏説の中心であり、宗祖は、選び取られた經典の主旨を確信し、祖師としてその教えを展開する。その意味で仏説をもとに祖説が成り立つ。仏説と祖説とは一致して齟齬はない。一面からいえば、所依の經典を選択するまでには、その一致への祖師の宗教的な苦闘が背後にあったことを物語る。教説的・実践的にその一致の証明に立脚して、自由に祖説を展開できる。ただ所依の經典をもたない祖師禅の場合はどのようなのであろうか。

V 祖師禅における仏説と祖説

一般に「不立文字・教外別伝」を標榜する祖師禅は所依の經典を持たない。仏説である經典に依拠せず、ただ「以心伝心」の伝承となる。その意味において祖師禅は「仏説」について逆説的な在り方をも提示する。

1 仏語心と一字不説の仏説（不説に仏説を聞く）

またここでは仏「説」ではなく「仏説の心（仏語心）」が中核であるとするれば、「仏説」は、“ことば”としての仏説のみではなく、仏の三業（身・語・意）全体を通じての「仏業」に互るとも理解される。一字不説の言葉どうりでは、釈尊が悟りを開かれてより入寂するまでの間、一字も法を説かれなかったということになるが、しかし、このことは釈尊の説法を全否定するわけではなく、法（ダルマ）の真実は一説こうとしても説きえないこと、たとえ説かれても説き尽くせないことを表現している。禅はその仏所説の法の不可説性に深く目覚め、法の真実を直截的に体得することを目指していると言えよう。

祖師禪の草創期において、洪州の馬祖道一禪師は、初祖達磨大師が上乘の一心を中国に伝えるべく南天竺より西来し、楞伽經を引いて「衆生の心地を印せり」と説き、その心地とは、同じく、この經説として「仏語心を宗となし、無門を法門となす」(景德伝灯録・馬祖伝)と提示している。馬祖の依用した「仏語心」こそ『四卷楞伽』(求那跋陀羅訳)のエッセンスであり、祖師禪の肝要となる。梵本でもこの經の末尾(第八章)に經の全体を表す名として「一切仏語心品」(sarva-buddha-pravacana-hṛdaya/ 一切の仏たちの言説の心髓)と呼ばれる。事実、經文としても「成道から涅槃の夜にいたるまで、如来は一字も説かず、宣説されなかった」とある。正しく禪の「不立文字、教外別伝」の思想的根拠となっている。

さらにこの經説には、禪と関わる重要な部分がある。それは「宗説龜通分」(宗説自利分) [57] と「宗説細通分」(deśanā-siddhānta-naya-lakṣaṇa) [66] に説かれる「宗通」(siddhānta-naya) と「説通」(deśanā-naya) との立場である。①宗通とは、成就された宗致の理趣を意味し、②説通とは説示(宣説開示)された理法的方式である。また「宗通」は文字言説(四句)を離れ、心意識を離れた自内証のあり方であり、実践者の境界であり、「説通」は一般への教説で九分經などの説示の方式をとる。よって禪では説法の心髓である「宗通」を第一義として尊重する。

2 仏祖と祖仏

「一字不説といわれる仏説」がいかに伝達されるかについて、すなわち「伝法」について、その伝と不伝が問題となる。西天二十八祖とか唐土の六祖といわれるほどに、仏祖の伝灯が重視されるのであるが、仏祖(仏と祖)と祖仏(仏といえる祖、仏と見られる祖)の視点から、祖仏の説示としての仏説の在り方を『臨濟録』によって明らかにしたい。

VI 臨済における真人説法としての仏説

1 真人説法と祖仏

臨済義玄（?～867）にとっての「三宝」とは真仏（真の仏）・真法（真の法）・真道（真の道人）であると表明している。そしてその三宝は実践主体として、真正の見解を持つ「真人」に収斂する。無位の真人とか、無依の道人とも呼ばれ、臨済にとって正しく「祖仏」（父祖としての仏、仏として見られる祖、仏と同位とされる祖師）そのものである。以下、『臨済録』からその代表的な例をあげて訳すと。

「あなたたちが（今まで）一念一念、（忙しく）心に馳せ求めるものがあるって、もしそのところを休止さえすれば、直ちに君たちが「祖仏」にはかならないと分かる。（どうだ）、「祖仏」とはどうゆうものか、君たちは会いたくないか。（わたしの）面前でわたしの説法を聴いている、君こそが祖仏そのものだ。とかく学究の君たちは、それを徹底信じきれないために、外に向かって忙しく求める。例え何かを手にし得たとしても、それはどれもことばだけの上手な表現にすぎず、生き生きとした祖仏のところを取り逃がしてしまう。いまここで決着をつけなかったら、千万劫の間、世界に生死流転して、好きなように状況に引き廻されて、驢馬や牛の腹に宿ることになるだろう。君たちよ、わたしの見地からすれば、この自己は釈迦と別ものではない。現在のこの自在なさまざまの自己の働きに何の不足があるのか。この六根から働きでる光輝は、いまだかつてとぎれたことはないのだ。もし、このように見て取ることができれば、これこそ一生、安楽の人である。」

臨済はこのように祖仏と学徒とは何の隔てもないことを鮮明に語る。いつも祖仏と一体であろうと心がけるなら、自己のほかに何かあると追究してはならないと説く。

2 真人説法と即今授記

もともと法華經にあるような、大乘仏教の授記＝ヴィヤーカラナ（授記作仏・未来成仏の予言）の視点からすれば、臨済が学徒たちの前で「この三種の身（仏の法身・応身・化身）は、是れ汝・即今聴法底の人なり」と説法するのは、臨済における同時・同場・面前での「即今授記」とでもいうべき顕現であったといえる。通常の師資問答からみれば臨済の言説は馴染みのないものかもしれないが、間髪を入れない劇的な形での真人説法を提示する仕方は、臨済の周辺で活躍した禅のトリックスターともいうべき、普化和尚の風格にも通じている。真人説法に対応できぬ学徒は、「信不及」とされ、対応できれば、直ちに授法、伝法ともなる。予記が一瞬で、がらりと成道ともなりえる授記である。そこでは人と人とが即座に「相識る関係」に入ること、すなわち真人同士の対面となる。この関係を「授記」の面からみれば、真人説法を、たとえば法華經の面前授記を臨済風に取り込んだともいえる。そこでは法華經のように、久遠の未来の結実でもなく、娑婆世界を離れた理想の国土でもない。成仏の仏名を授けられ、他の仏国土に赴く必要もない。それはただいま「即今の授記」であり、面前聴法する「現前の授記」であり、聴法する学人そのひとこそ真人であることを証する「即身の授記」である。ついでこの臨済の立場を、日本禅として展開されている盤珪禅師を登場させたい。

VII 盤珪における不生説法としての仏心と仏説・祖説

1 明明徳の追究から不生禅へ

盤珪永琢禅師（1622—1693）の宗教的真実への追究は、仏説や祖説から始まったわけではない。儒教の古典の『大学』の冒頭にある「大学の道は明徳を明らかにするにある」という一句に撞着して、この「明明徳」への疑いから出発した。盤珪はこの解決のためにほとんど半生を掛けて真言、念佛などの行を続けた。「明徳」の言葉の解釈でなく「明徳」そのものを自ら実証することが目的であることを鮮明にして、禅との因縁が結ばれる。赤穂の雲甫全祥禅師のもとに入る。さらに四年の行脚ののち故郷にかえり野中庵で苦修、ほとんど瀕死の極限状況の中で、一切は「不生」（分別以前のありのまま・はからい以前の真実）で調和していると悟るのである。

盤珪が朝風の運んだ梅花の香りを嗅いで、「一切のことは、これで調う」と悟った体験は、後になって「不生」と名づけられたものであろう。その不生に到達するまでは、さらに長年の精進がなされた。取捨分別以前、すなわち「はからいを超えた」親の産み付けたままの不生を、盤珪は「仏心」と呼び、この不生の仏心を信じ、自ら決定（確信）して徹底していくのである。『大学』の明徳（天与の霊妙な徳性）とは何かを究明しようとして不生の真実を得たのである。盤珪は明徳と不生の体験とを次のように鏡の喩で説明する。

「鏡にものをうつせばうつる、のくればのく。鏡は明かなれば、うつりたるまま、うつる物をのけふとも、のけまいともいたさぬが、鏡の明らかな徳（はたらき）でござる。人々の心もその如く、眼にさへ

ぎり（眼の対象となり）、耳にさへぎるほどの物を、一念もなくして、自から見る事聞くことが明（無心にして明瞭に対象を把握すること）に通じるが、仏心の徳（活き活きとした現れ）とするまでにござる。信心の深きを如来といひまする」（説法後編66）。

このような明徳とは、ほんらい、不生のはたらきにほかならない。

2 仏説・祖説以前の「不生の仏心」

ある僧が「不生禪に従えば坐禪は無用かどうか、平常の読経・坐禪を功德として勤行しているのは無用であるかどうか」と質問する。盤珪はこの問いに対して、「坐禪も読経もまことに結構な仏事に違いない。ただ不生の仏心を冷暖自知するという肝心なことを忘れて、功德のために仏心や坐禪や読経に仕替えてはならない。始めより定法のない祖師方の臨機応変の手段や、指導者たちの方便にとらわれて理解すれば、自分の心眼をつぶしてしまう。知慧・才覚・利根を持ちこまなくとも、鳥はカアカアと、雀はチュンチュンと、自然に聞いて、物事を分別し、ものに通達できる不生の微妙なはたらきを深く信心することが肝要だ」と答えた。この問答から盤珪の説法が「不生の仏心・不生の信心」を中心に行っていることが理解できる。

盤珪の①第一の特色は、伝統的な禪の漢語使用からの解放である。道元のひたすら仏坐に打ち込む在り方や、後の白隠が中国や日本の祖師たちの語録を再編成して、参禅問答に活用するのと相違して、盤珪は伝統的な禪の漢語使用をやめて日常の日本語で自由に表現できるのではないかと主張し、実践した。「日本人ににやあう（似合う）やうに、平話（日常語）で道を問ふがやうござる」といい、また「漢土の辞ばで問はば、道成就せぬと云はば（真実が体得できないと言うのであれば）漢土の辞ばで問ふがやうござれども、日本の平話で、結句、能（よう）自由に問はれて相済むに、問

にくい漢語で問ふは、へたな事でござる。」(説法・前編19, 赤尾氏編本)と批判している。日本の僧が漢語の分らない庶民にその言葉を使うのは、かえって自分の不生の仏心が解決できていないので、漢語でいい加減に表現して置く(云いまぎらかし置く)のではないか(後編6)と糾弾する。応答する指導の側に注目すれば、禅の漢語からの解放は同時に、体験の真偽をあからさまにして、ごまかしの覆いをはぎ取ることにもなるという。

盤珪の②第二の特色は臨済宗に属しながら公案禅の伝統から脱出しようとしたことである。公案に替わる新しい方法を「今日の、人々の、身の上の批判」と表現した。ただ今、それぞれの自分自身がいただいている課題の検討という意味になろう。

「身どもは仏語祖語(仏典や祖師の語録)を引いて人に示しませぬ。只、人々の身の上の批判ですむ事でござれば、すむに又、仏祖の語を引こうやうもござらぬ。身どもは、仏法も不説(とかず)、また、禅法も不説。説かうやうもござらぬは、皆、人々今日の身の上への批判で相すんで、埒の明く(決着がつく)事なれば仏法も禅法も説かうはござらぬ。」(『説法』前編四)盤珪は、公案(禅問答の課題)などの類型に当てはめて対応するのではなく、個性に応じて自在な指導を説いた。自覚の眼を持たず、手段・方法にとらわれた「道具の禅」を批判して「古反故の詮議」と呼んだ。あえて経典・禅録を使用せずとも、目の前のテーマに取り組み、自主的に追求することで、すべて決着を付けることができると教示した。

盤珪の③第三の特色は庶民に呼びかけた禅であったことである。盤珪の説法とか法語として伝えられるものは読むための、応答のない、いわゆる「仮名法語」の類ではなく、問法者への説示と、質問者との対話との「聞き書き」としてかろうじて残ったものである。「みな衆そうじゃ御座らぬか」と理解させ、「よう聞かつしゃれい」と注意を促し「よく徹しまし

ょうがの」と納得させる。方言を交えた口語説法の、このような「語り口」は巧妙で、師の教化が人々の心に浸透していくうえで効果的であった。説法の対象は、大名・士族から農民、町人の庶民にいたるまで、当時のあらゆる身分や階層に及び、それらの僧侶・俗人からも厚く敬い信じられた。しかも説法するとき、椅子にも乗らず、平座のまま聴衆に直面して指導されることが多かった。禅院に閉ざされた貴族的で知識ある人々だけの禅を打ち破って、道を問うて来参する人々には、僧俗男女を含めてだれでも同一の会座（集会）で説法されたことが、民衆禅として評価された。

3 不生説法と祖師禅への還帰

盤珪の不生説法は、無師独悟と言えるほどに独創の日本禅である。しかしその真実を探れば探るほど、祖師たちの故里である唐代の祖師禅の源泉を汲む感がある。不生説法の展開のなかで、盤珪が「唯今の場にいる人で一人も凡夫はいない。不生の一仏心ばかりだ」と強調するところは、臨済の説く「即今（ただいま）、目前（目の前で）、聴法底（法を聴いている）の人（あなた）」が真人ほかならないと直指するのと同趣である。盤珪の「平生、不生の仏心に決定している人」とは、臨済の説く「生死自在の真人」に通じる。また不生の信心決定には、臨済の真人説法にもあるように「自信不及」、つまり、「自信が徹底していない」状況ではその境界に到達し得ない。そこに信心を励ます必要があり、その信心の深いあり方を「如来」と呼ぶ立場がある。『正法眼蔵』の菩提分法の巻で、道元が「およそ信が現実に現れている場は、仏祖が出現しているところである」と説くのも同じ境地を指す。悟りへの「馳求の心」が休息するところを盤珪は不生である、とする説法も、『臨済録』をはじめ唐代禅録に「馳求の心」がいかに災禍であるかを指摘する部分と一致する。

盤珪は最上の修行の在り方を、不生の妙智にかなうこととしているが、神会や『六祖壇経』が一切の行の根本が無分別の般若の実践であり、無念の実証であると呼ぶところと同趣である。不生である自心自仏への信心を盤珪は説いている。そのことは『観無量寿経』の「是心是仏」を引用して、念仏において「仏即心、心即仏」の立場から念仏とは念心に他ならないと説く道信の「一行三昧（ひたすらな禅定）」に一致する。加えて盤珪の信心決定の「相続」は、『伝心法要』を引証して、臨済が「心心不異（心と心とが正しく相続すること）」を名付けて「活祖」（生身の祖師）と呼ぶところにある。以上の視点からいえば、盤珪の不生の原体験が、はからずも底流において、唐代の禅の源流と同床であったと言わざるを得ない。盤珪は臨済から出発したわけではなく、「明德」の追究から出発して本源を尋ねるうちに、「不生な人は諸仏のもとで居ると云ふ事でござる」と気がついたからである。盤珪は「不生決定の場は仏祖にも知らさず、仏祖も不識（しらず）」という世界で臨済と肩を並べているのである。

VIII 結 語

太鼓の音響を把握しようとするれば太鼓を打つ者と、その場にまず関心を集中すべきであるように、①仏説の主体である仏陀を、当然ながら仏説の「説主」として注目し、この小論展開の中心とした。仏陀観の変遷は多仏を生み出し、多仏は説主となって多様な仏説を宣布するにいたる。次に②仏説を仏語に限定せず、仏の三業（身・語・意）全体を通じてのものと見た。それは「仏意の有無」とか、「以心伝心」とか「三密」などの理解に関連する。③仏説にたいして祖説という立場を設定した。祖師禅において「仏祖」ないし「祖仏」という表現があり、仏は仏陀、祖は祖師でありな

— 196 — 仏説と祖説（小林圓照）

がら、その語を通して仏祖の一体観を醸成してきた。当然、その説法は仏祖の説ないしは祖仏の説として容認せられる。臨済の真人説法と盤珪の不生説法で検討したように、ともに「祖仏の説」として仏説と一致し同視する立場が認められた。最後に④通常考えられる仏説にたいして、不立文字とか一字不説といった逆説的な在り方を提示することである。このことは祖師禅そのものが仏典や祖録の存在を完全否定しているわけではない。説法表現の枝葉末節からの拘泥から離れて、説法内容の第一義はなにかを徹底追究することを重視するところにその本意がある。

註

- (1) 拙論 「大乘化の手法——維摩經・仏国品のケース——」（「印度学仏教学研究」・52巻1号2004年）3月）
- (2) 拙論 「仏典大乘化の手法——首楞嚴（シューランガマ）の意義」（「宗教研究」・77巻339号4碩輯，2004年3月）
- (3) 拙論 「却温神咒」成立の背景と首楞嚴思想（「臨済宗妙心寺派教学研究紀要（第6号）」2008年5月）
- (4) この論点は主として臨済など祖師禅の視点から論述したもので、筆者のよく学んでいない道元禅師のすぐれて豊かな仏説観について言及していないことを、予め司会の諸先生に伝言している。宗派を超えて「仏祖単伝の正門」とか、禅宗と呼ぶことさえ排して「正伝の仏法」という道元の見解を機会あれば明らかにしていただきたい。このテーマに関しては、石井修道氏の論文：「『仏道』、『仏経』考（上・下）」（松ヶ岡文庫研究年報・18—19号・2004—5）が的確な参考資料となろう。

キーワード

（新仏説，祖説，仏祖，祖仏）

