

荷沢神会の「衆生心」について(1)

—禅における自然と頓悟の問題をめぐって—

冲 永 宜 司

はじめに：問題提起。

この小論では、荷沢神会の「衆生心」という言葉から出発して、その「自然」や「頓悟」「見性」といった、以後の禅一般にも通じる基本的な思想について考察する。そこでまず、なぜここで神会を取り上げるのかについて簡単に述べておかなければならない。達摩以来の禅宗の流れは、五祖弘忍の次に六祖慧能と神秀との系統に分かれ、さらに六祖慧能の次からは、神会に始まる荷沢宗の系統と、南岳懷讓、馬祖道一から続く洪州宗の系統とに分かれるが、宗派の勢力としても、禅の典型的な思想としても、有名になるのは洪州宗の方である。しかし、慧能以後の禅の思想的な基礎になる考え方を、神秀の北宗禅との対決を経ながら、まず明確に描き出したのは神会の功績であり、これは洪州宗などの禅を理解しようとする場合でも踏まえておく必要があると考えられる。これが神会を取り上げる一つの理由である。二番目としては、神会の思想は、華嚴宗五祖であると同時に、荷沢宗の立場から禅宗諸派の類型区分を行った、圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』などを参照する上で有利であることが挙げられる。宗密は自らの立場を、他の禅宗諸派や教学との対比、対決を行うことの中から明確に描き出している。こうした対決は、諸派の長所や短所を明確に示してくれるので、我々が禅を批判的に考察する場合にも、宗密の議論を参考にできることは有利だと考えられるためである。

次に、神会というと「頓悟」や「見性」といったキーワードがすぐ思い出されるが、なぜこの小論では「衆生心」という言葉から出発するのかを明確にする必要がある。「衆生心」というとまず『大乘起信論』が頭に浮かぶ。そしてこの心は、あるがままの心を意味し、分別知でとらえられるべき基体や

実体といった、何か特別なものとは全く相反することを特徴とする。そして禅の三祖僧璨の『信心銘』の冒頭にも、「至道無難、唯嫌揀択¹」という、禅の根本思想を表現する記述がある。この至道は一見、何も難しいものではないように思われる。しかし、本当に難しいものではなくなった時こそが、実は最も道が達成された時なのである。「頓悟」というと、むしろ悟るべき特別な基体があるという響きが強くなる。だが禅は本来、『信心銘』のように、特別なものを考えない。なぜなら基体とは概念であり、しかも認識論上、その基体でないものとの区別を暗黙の前提として初めて成り立つものであるが、禅はそうした区別を一切拒否するからである。

しかし、禅のこの立場には重要な問題が残る。そのひとつは、我々の心が仏であるのなら、迷いから悟りへの道は一体どうなるのかという問題であり、言い換えれば、頓悟に対して漸修はどう位置づけられるか、といった問題である。本論ではこの問題について、宗教経験としての禅という立場から考察したい。禅はいわゆる実体をとなえる立場でも、また修行無用論でもないが、そう解釈されるのは、禅の言葉があまりに概念的にのみ把握されているという理由が考えられるからである。しかし禅の言葉では、それを発したり受け取ったりする心の状態が要となるのであり、概念として言葉をとらえるだけでなく、言葉と関わる心の主観的な様相をも射程に入れた考察が不可欠だと思われる。従ってここでは、禅宗史もしくは語義に関する文献学的研究というよりは、心の主観的な経験として、禅はどのような性格を持つのかを考察することに比重をおいてみたい。これを仮に宗教学的なアプローチとする。具体的内容は以下の通りである。

まず、南宗禅の性格を決定した神会において、「衆生心」と「仏」とが等しく考えられていることの意味を問題にする。そこで「衆生心」が、もはや悟りと迷いとの違いもないありのままの心であり、これが神会の「真如」概念でもあり、それが「自ずから心浄し」という「自然」の考えと一つであることを確認する。これらは悟りが問題にすならない立場であるという。これが「頓」であり、荷沢宗はこの「頓」の立場から、「真如」や「自然」を分別

知の対象とすることを拒否し、この無分別の状態を、「性」を「見」ることとして象徴化した。今回はこれらの内容について確認してゆく。その後、宗密の議論を借りながら、この「見性」に対する修行の位置づけの問題へとつなげてゆく。

第一章 荷沢神会における「衆生心」の概念

この章では荷沢神会における「衆生心」の諸性質を吟味する。この「心」は、祖師達摩の「寂然無為」をはじめ、僧璨の「至道」や、馬祖の「即心是仏」、臨済の「無事」などと共通し、特別な何かではなく、人のそのままの心の姿を肯定するという点で、様々な禅の潮流の根幹をなすものである。

そこで本章では、まず第一節で、人がそのままの心でよいなら、それでは「仏」はどう位置づけられるのかという問題から始める。次に第二節では、「仏」に関連して、「真如」とは何かを考える。そして「真如」とは、「自然」「無所得」などという心のあり方であることを確認し、さらにこの心のあり方の独特な性質について考察する。そして第三節では、神会固有の思想として、この「自然」をただ言うだけでなく、それを無媒介に「見」という立場を確認し、さらにこの「見」と一つである、「頓」という禅一般で広く問題になる事柄について吟味してゆきたい。これらは皆「衆生心」と密接に関連している概念群であり、また第二章以下で、禅の立場としての神会の思想と、他の教学との関連を考察してゆく場合、まず確認しておかなければならないものである。

第一節 衆生心と仏心

宗教一般から見て、禅の不可解な点の一つは、我々の外のどこかに、仏という超越的な何かがあるとはせず、また我々の内面の奥深くのどこかにそれを見出すのでもなく、我々の心がそのままで仏なのだ¹と主張することである。従って仏は修行の目指すあからさまな目的になってはならない。こうした禅の態度は、馬祖道一の「汝等諸人、各信自心是仏、此心即仏」²という言葉な

どに、顕著に示されている。黄檗希運は、同じ主旨のことを、「唯此一心即是仏、仏与衆生、更無別異。」「此心即是仏、仏即是衆生。」³ という表現で記している。黄檗の「心」すなわち「仏」すなわち「衆生」という主張は、第一に、仏とは何か対象的なものではなく、我々自身の側の心に関することであり、第二に、しかもその心は特殊な状態の心ではなく、今のありのままの心だという二つの意味を含んでいる。

神会も同じ衆生という言葉で、「衆生心是仏心。仏心是衆生心。」(胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』亜東図書館 上海 1919 p.124.)⁴ と記している。ここで一つの疑問が生じる。それでは衆生と仏との区別はどうなるのか。これらを区別しないならば、最初から修行や禅定の意味もないではないか。これが我々の最初の問いである。この問いに対して、神会は次のように明記している。

「約不了人論有衆生有仏、若其了者、衆生与仏元不別。」(『遺集』 p.125.)⁵

衆生と仏とが異なったり、同一であったりするの、それらを見る視点の違いによって生ずる区別だと神会は言う。我々の目から見れば衆生と仏とは明らかに異なっている。従って「不了の人」、つまり単なる凡夫からすれば衆生と仏とは別であり、あらゆる人にとってこれらが同じだと神会は主張しているのではない。しかし、「了」する視点からしてみれば、両者は異なることはない、というのである。つまりこの「了」する視点が、単なる凡夫の視点とは違う仏心の視点である。しかも着目すべきなのは、この二つの視座の認識論的な相違が、衆生と仏の間に差別があるか、それとも差別がないか、という存在上の相違と直接結び付いているということである。⁶ この認識と存在との相即性は、『大乘起信論』などに見られる唯心論的立場とかなり共通している。つまり、視座が凡夫にあるか、それとも仏心にあるかという認識上の違いが、世界を全く違った姿に創り出すのである。しかも神会は、そうした相違を認めた上で、あくまで「元」は衆生と仏とは同じものなのであり、同じだと認識するのが本来の心だとするのである。

とはいっても、すぐに次の疑問が生ずる。それではなぜこの本来の心を、仏心として形而上学的に心の最上位に位置づけたり、修行の目的として求めるべき境地などと言うことをせず、ただありのままの衆生心と言うのか。

確かに仏心とは、ただの凡夫の心ではない。しかし、この仏心の、修行の階梯上の位置づけではなく、それ自体の具体的な内容を考えると、そこには、何か非常に尊いものとして汚されずに守り奉られるような性格とは、まったく違ったものが見出される。それは、これ以上何も欲せず、何にも依存していないこと、つまりとらわれが全くないことである。そしてこれこそが禅の心の特色である。普通の修行者から見れば仏心は尊いもので、目指されるべき貴重なものである。しかし、一度仏心の視点に立つと、今度はそれを尊い、守るべきものとする心さえなくなってしまう、仏心ということさえ念頭から消えてしまう。あたかも、最初から仏など念頭にない衆生であるかのように。禅の特徴は、こうした心の極限において、仏さえ問題にならなくなることである。こうしたことは、他の宗教にあまり例を見ない。

「和上若為修道得解脱淨？若更起心？」

「和上答・衆生若有修、即是妄心、不可得解脱。」(『遺集』 p.137.)⁷

修とはこの場合、解脱を念頭にして行なわれるものである。そうした「道を修め」ようとして、何か目的に向うこと、求めることが、「心を起こす」ことである。仏や真如を、穢れたものと区別された客体として価値づけたり、自らの心が少しでも穢れることのないよう、淨い状態に保とうとすることも、同様のことである。神会に言わせると、そのような「修」は解脱に近づくどころか、かえってそれを不可能にしている。つまり、本当の解脱とは、「心を起こ」して修したり、求めたりすることとは無縁な状態なのである。誤解されやすいことだが、神会はここで修そのものを否定しているのではない。修がなくては何も得られず、心を変化させることもできない。これは仏教に限らずあらゆる宗教において言えることである。しかし、真に道が達せられた時には、修や解脱、もしくは仏といったことが、もはや問題にならなくなっていなければならない。逆に、まだこれらにこだわって、意識の上であれこ

れ考えているうちは、解脱には程遠い。この、こだわりのなさという性質は、仏心をあえて衆生心と呼ぶ、内容上の積極的な根拠として理解しやすいと考えられる。従って、修や解脱さえ、もはや問題にしない衆生心を、客体として理解することはできない。客体として捉えたとたん、それは求めるべき対象となってしまうからである。つまり、衆生心は、通常の認識が成立するための基本的条件から外れているのである。

それでは、この基本的な条件とは何か。

「譬如長因短生、短因長立。若其無長、短亦不立。」(『遺集』 p. 109.)

神会のここでの趣旨は、対象として定立される物事の認識は、一般に比較と関係によって成り立っているということである。これに従えば、例えば淨という観念も穢との対置があつて初めて成立し、善も悪との対立によってのみ存在しうることになる。同じく「常」という、仏教における不変なるものについて、神会は次のように語る。

「因有無常、而始説常；若其無常無、常亦無常義。以是義故、得稱為常。」(『遺集』 p. 109.)

しかし、常とは本来、仏と同様、そうした比較と関係に入り得ない性質を持つ。従って、対象として認識することができないのである。

ところで、何かがあるという認識も、それが無いこととの対立において、始めて成り立つ。これを敷衍すると、常がある、もしくは仏がある、といえるのは、それらがこの対立を通じて、対象として認識されることを条件とする。しかし、常の本性は、それが不可能なことにある。

「謂法体不可得、是不有。能見不可得、湛然常寂、是不無。是以稱〔常〕義。唯有無而論有、不有無而不無。若約法体中於無亦不無、於有亦〔不〕有、恆沙功德本是足、此是常義」(『遺集』 p. 109.)⁸

このように、「常」とは有るとも無いとも言われない。その、有無を脱していることを、かろうじて「湛然常寂」と表現するのである。ここでは「無」さえ意識されてはならない。なぜなら「無」が意識される時は、既にそれは「有」との対置においてしかありえないからである。

さて、この「湛然常寂」とはいかなることだろうか。それは、この有無を脱することを、「体」としての、それ自体をつかまえられず、しかもあらゆるところに遍在する水のような心の状態として捉えた場合に用いられるべき言葉だと考えられる。つまりここで、常についての、対象化不能という特徴と、「心を起こ」して修したり、求めたりすることのない、こだわりのない心、という先の衆生心とは、同じ事柄の両面として見るのできるのである。守るべき仏性というような気持ちがあったら、有として定立された仏の観念が特別なものとして認識の対象になってくる。仏を求めたり、守るべき浄といった観念が既に存在しないからこそ、仏も特別に定立されず、従って衆生との対立も意味がなくなるのである。従ってこの「仏心」には、仏という一見特別な言葉が用いられつつも、実際はあらゆる特殊性から除外されているという、全く相反する二つの性質が共存しているのである。こうした衆生心つまり仏心の諸性質を、次の節では、そうではない心、つまり妄心や妄念の性質と対比させることで、もう少し考えてみたい。

第二節 妄念から無念へ

前節では、神会の衆生心が、そこでは仏と衆生との区別がもはやなくなってしまふ程の、こだわりのない心であり、また我々はその心を対象としてとらえることはできず、その心自体は有無の区別さえ脱したものであることを確認した。さて、この節では、衆生心の性質を、妄念との対比から考えたいが、その際、まず妄念がどのようにして滅せられるかに注目する。なぜならこの滅せられる仕方が、衆生心の、「自然」というあり方を特徴づけていると考えられるからである。

衆生心つまり仏心は、何か特別の段階にある、我々とかけ離れた心なのではなく、我々の心の本来の姿である。従って仏心に目覚めるという場合も、我々の心とは別の何かに目覚めるのではなく、自分の本来の心に立ち戻るということになる。神会はそれを「自心従本已来空寂」(『遺集』 p.130.)と表

現する。この空寂の心は、何も考えない、白紙のような消極的な心の状態とも全く異なる。消極的な心は、そこから何もはたらき出るものがない。それは有と対置された無の心である。それに対して、この空寂は、あらゆる所で自由にはたらき出る積極性を持つ心である。よく用いられる鏡の比喻を借りれば、鏡はそれ自身何も持っておらず、我々は対象として鏡面を見ることはできないが、そこにはあらゆるものが歪曲も隠蔽も拡大もされず、平等にありのままに写し出されるという、積極的なはたらきをそなえている。つまり、あらゆるものをその心の内に映しつつも、一切にとらわれないということである。その意味で、とらわれ、こだわるべき特定の局所はない。これを「即心無所住」（同所）という。ここでは生にも死にもこだわってはならない。こうすれば、自ずから心は浄であり、「自然」（同所）と呼ぶべき本来の心を実現できる。神会によればこれがまさしく「頓悟」（同所）の本意なのである。こうした「空寂」「無所住」「自然」を、特別でない本来の心として考えるのが、神会の原理的な立場であることを今一度確認しておきたい。

それでは、この「自然」が本来の心であるなら、目の前に実際に生滅をありありと見て、そこにとらわれる現実の我々の心は何なのか、つまり「自然」と区別された「妄心」とはどのようなものなのか。そしてどうすればこれを消せるのか。

「我心本空寂、不覺妄念起。若覺妄念、覺妄自俱滅、此則識心者。」（『遺集』 pp. 118-19.）

ここでは、もともと心には覺と妄との差別さえなく、これが空寂と言われる状態であることが分かる。この空寂も、ただ何もない虚無的なことではなく、まだ覺と妄との差別さえ問題にならない無垢のことである。しかし、そこに妄念が起ることによって、覺と妄との差別が生じた。つまり、もともとなかった差別を妄念が作り出したのである。¹⁰ところが、我々はその差別が対象それ自身に内在するものと思い込み、差別を作る自分の心を問題にしない。そして、その差別が対象に属すのではなく、実は己に生じた妄念に属しているのだと気付いた時、再び覺と妄との区別は消えるのだという。しかもこの

気付き方は、対象を主観が構成しているという認識論的事実を、頭で学ぶというものでもないように思われる。これなら凡夫が、仏法を知識として学ぶ仕方となんらかわらない。そうではなく、己の妄念の事実、体全体ではたと目覚めるようなものだと思われる。こうして始めて、差別は「自ずから」、「自然」に消えるのである。

「心起故遂有消滅起。心既自除、無相可仮説。覚照已滅、[生滅自無。生滅即不消滅。]」（『遺集』 p. 119.）¹¹

ここで「心」は上記の「妄念」の意で使われている。そして、これが自ずから滅するということは、「覚照」とさえ言われていない。もし自分が覚照でない状態から覚照へと変化する、もしくは変化したという意識があれば、二つが概念として区別されているのと同様、生滅と不生滅とは区別され、生滅即不生滅にはならない。これは悟りがこだわりとして残っている状態である。

悟りにこだわらなくなれば、「覚照」と「覚照」でないことの区別について、もはや心はとらわれを持たない。従って、この区別を生じさせる妄念が既にはたらかない。その意味で「無念」である。これは何も考えないことではなく、この区別について余計な関心や配慮を抱かないことである。同様に、「自然」ということも、心の余計な配慮をはたらかせないことである。これは心が全く動かないことではない。ゆえに、「自然」と「無念」とは近い関係にある。このような見方から、「無念」がなぜ対象として定立できないのかをもう一度考えてみたい。

「問、禪師常説無念法、勸人修学、未審無念法有無？」

「答・無念不言有、不言無。言其有者、即同世有・言其無者、即同世無。是以無念不同有無。」（『遺集』 p. 115.）¹²

無念を説けるなら、それは無と言いつつも、有ることになるのではないか。これはもっともな質問である。しかし神会は、有無という二者択一の形式を前提にして、それに答えるのではなく、その問いの形式自体を問題にする。有るといったとたん、または無いといったとたん、それは「世有」、「世無」になるのだという。つまり、有無の範疇に全ての物事が当てはめられるので

はなく、言い換えれば、有無とは「世」という条件のついた物事にのみ当てはめることのできる範疇だといっているのである。そして、無念とはその条件から外れている。従って、無念を有る無いということ自体意味がないことになる。¹³

この、有無のような相対概念が存在することは、通常の対象認識が成り立つ条件でありながら、根本的には仮の姿であることは、慧能がその晩年、神会などの、信頼する弟子達に伝法した内容の主旨であった。それを慧能の「三科の法門、三十六対法」という。

「吾今教汝説法、不失本宗。先須挙三科法門、動用三十六對、出沒即離兩辺¹⁴。」

三科の法門とは、感覚と識とに現れる、対象の様々な差別の相が、もともとは自性が作ったものだということ、そして三十六対とは、天と地、語と法、長と短などの、まさしく対象を対象として定立する際に用いられる、それぞれ対になった三十六通りの概念枠のことである。慧能は、人に法を説くときなど、この対法を用いることは否定しない。しかし、それらを徹底的に用いることで、最後にはそこから離れよというのである。なぜなら、対法を自在に扱ううちに、「二法相因、生中道義¹⁵」という所に至るからである。対法論理を使わないことで、概念化された対象へのとらわれを消すのではなく、逆に「中道の義」に至るまで徹底的に対法論理を用いることが、対象へのとらわれを消すための慧能の工夫なのである。こうして両辺を扱い尽すことで、逆に両辺からはなれるならば、外界の「相に著」して「邪見を長」じることがないばかりでなく、反対に「空に執」して「無明を長¹⁶」ずることもなくなるというのである。神会の「無念」における、通常の場合の概念枠の外に出るとい条件は、まさ¹⁷に慧能のこの「中道」の考えと本質的に共通する。

こうした神会の「無念」についての考察を踏まえ、ここで神会のいうもう一つの重要な概念である「真如」の定義を考えてみたい。「真如」とは例えば『起信論』では、生滅と対置された、如常不変の真理を指す言葉だが、神会はそれをどう考えていたか。

「問・真如何物？」

「答・比來諸大徳、皆言不可遷變為真如。」

「神會不然、無可遷變為真如。」(『遺集』 p.144.)¹⁸

これは三人の問答だが、「不可遷變」と「無可遷變」とではどう違うのか。前者では、すでに遷變するものとしなないものとの対立を念頭に置き、その上で、遷變しないものを意識的に選択する意味が入る。しかし、後者の場合には、最初からそうした二者の対立すら問題に上っていない。従って遷變せざるものへのこだわりさえ最初から見られないということになる。さらに、この箇所では、仏性の有無の問題に関して、次のように問答がなされる。

「問・[仏]性是有無？」「答・仏性非辺義。」

「又問。何者是非辺義。」「答・不有不無、是故非辺。」

「問・云何是不有、云何是不無？」「答・不有者、不言於不有。不無者、不言於不無。是故二俱不可得、故称非辺義。」(『遺集』 pp.144-45.)¹⁹

仏性に関しては、有る、無いと、意識されることがそもそもあってはならない。これは繰り返し確認してきたことである。「不可得」とは、認識対象の枠内に収めることはできないということ。収めると即、「辺義」になってしまう。しかしこれは、仏性を体得することまでを原理的に不可能とするのとは違うと考えられる。認識対象にはならないというだけで、反対に対象化にこだわらなければ、自ずから仏性の体得は可能になってくるのである。『伝心法要』では、「使仏覓仏、將心捉心」ことをせず、「息念忘虜、仏自現前」²⁰と語られる。こうした仏や真如のあり方は、禪一般に共通している。

第三節 「見性」の問題

これまで、神会の「衆生心」は、「自然」や「無念」と密接であり、それは彼の中心思想であることを概観してきた。胡適も、「無念を宗と為し、無作を本と為す…これは神会の一つの重要思想である」²¹と説いている。そして、この無念は対象としてはとらえようがない。これは達摩以来見られる禪一般の特徴にも共通する。しかし、神会をはじめとする荷沢宗は、この無念の類を、

それが対象知にあてはめられ得ないにも拘らず、我々の認識の或る特殊な様式として、明確に言語化することを特色とするのである。神会はいう。

「知空寂而了法身、而真解脱。」(「頓悟無生般若頌」『遺集』 p. 195.)

ここで言われるのは、無念としての空寂のみならず、それを「知」ることが「解脱」であるという、空寂認識の積極的な仕方である。この認識に対して、それと一つにして「知」られる事柄の方も、ただ消極的な命名だけでなく、有でなく無でもない、「真空妙有」(「般若頌」 p. 193.)という積極的な語調がとられている。こうした空寂を直接的に知ること、妙有を直観することは、「真如を直示」(『遺集』 p. 121.)するという言い方でも表現される。そして「見性」とはこの「直示」と同じことを意味している。つまり空であり妙有である諸法の「性」を無媒介的に「見」ることである。

この、荷沢を特徴づける「見性」という言葉は、神会に始まったのではなく、既に慧能が『壇経』の中で多く用いている。達摩から続いていた禅の特色を、「見」という言葉で象徴化したのは慧能である。まず、彼の代表的な見性概念を例示してみたい。

「無念無憶無着、不起誑妄、用自真如性、以智慧觀照、於一切法、不取不捨、即是見性成仏道。」²²

この「無念」「無憶」などの言葉は神会とも共通し、「自らの真如の性」とは、真如がもとからそなわっている本性であり、真如からはたらき出るのが智慧だということである。そして、「取らず捨てず」ということから分かるように、本来なかった分別、妄心を取って起こさなければ、それが「見性」ということになる。

「我於忍和尚處、一聞言下便悟、頓見真如本性。」²³

ここでは「一たび」「言下」に悟ることについて、「見」という言葉が使われている。これらの二例をまとめると、一番目の引用では、今とは別の、他の何かに目覚めるのではなく、本来乱れぬ自からの性に目覚めること、そしてこの二番目の引用では、その目覚めが一瞬にして起ることについて「見」の文字が使われているのである。この二点が、慧能のいう「見性」の意味で

あり、慧能の言葉は歯切れよくそれを示している。

さて、こうして慧能において定義づけられた「見性」を神会はいかに展開したのか。それは「修定」についての次の意見に対する神会の答えの中に、端的に表現されている。

「自有内外照即得見淨、以淨故即得見性。」(『遺集』 p. 117.)²⁴

自分の内面や、外部を探究すれば、穢れていない、淨を見ることができ、その淨によって見性ができるのだというこの意見に対して、神会はこう切り返す。

「性無内外。若言内外照、元是妄心、若為見性？ 經云・若学諸三昧、是動非坐禪、心随境界流、云何名為定？」(同所)²⁵

何か自分の外や内に求めるべき性を目指して、それを直観するのが見性ではない。そのような直観は妄心を見ているに過ぎない。全く逆に、内外のどこにも求めるべき性がないことを直観するのが見性の意味だと神会は言う。つまり、自心がもともと真如であるということは、どこにも真如を見出さないことと一つなのである。しかもその事実をずばりと体得せねばならない。そしてこれは「頓」の本質的な意味でもある。

このような、慧能や神会の意味での見性は、それ以後の唐代の禅の特色となる。しかし、同じ見性という事柄の表現に関して、神会以下の荷沢宗と、懷讓や馬祖以下の洪州宗とでは、明らかな違いがあった。洪州は荷沢と同様、求めるべき仏などないことを標榜しながら、それを「見」とも言わず、悟りや頓悟という言葉さえ、積極的には用いないのである。つまり洪州からすれば「見」でさえ間接表現であり、それをもっと直接に体認させる方法を採用したのである。その方法は馬祖から見られるが、臨済の時代あたりになるとかなり顕著になる。すなわち、禅問答という一大特色になるのである。例えば『臨済録』の中に、次のような一例がある。

「師見僧来、便竖起扠子。僧礼拜。師便打。」

「又見僧来、亦竖起扠子。僧不顧。師亦打。」²⁶

ここでの払子は何を意味しているか。解釈は色々可能だが、例えば禅問答でしばしばなされるように、それが仏とか、仏法の真意の暗喩とし、臨済はその暗喩を以て僧に悟境をためしているのだとしよう。すると、自分の外に立てられた仏を礼拝してしまうのでは、自らの仏性に気付いていないから「打」されてしまう。また、もはや、内外の仏が問題になっていないそぶりをして、仏を「顧み」なくても、それが意図的なそぶりである限り、本当に自ずから仏性が体得されていることにはならない。だからやはり「打」を導いてしまう。結局ここでは、言葉にならないことを言葉にならない仕方では返さなければならぬのである。これは、自らの仏性についての極めて慎重な態度だと考えられる。反対に、荷沢宗における見性や空寂知という概念は、それが概念とならないのに概念化されているという矛盾をどこまでも持つのである。²⁷

本章では、神会の思想を、衆生心という概念を中心にしながら考察し、その対象化不可能性の根拠、及び無為、空寂といった概念との関係を、慧能を踏まえながら探り、最後に見性という荷沢特有の思想の問題点について触れた。これらの考察は、禅という心的経験から発せられた語録の言葉をそのまま分析する仕方を取ったので、禅という経験の記述的、現象学的分析の色彩が強かった。次章では、荷沢宗における「無為」と修行との関係の問題を洪州宗の立場と比較することで、批判的に考察してみたい。

註

- 1 僧瓌『信心銘』大正蔵 五一巻 p. 457. 梶谷宗認、柳田聖山、辻村公一『禅の語録16 信心銘 証道歌 十牛図 坐禅儀』筑摩書房 昭和49 p. 3.
- 2 『江西馬祖道一禪師語録』『四家語録』 卷一 五頁 入矢義高『馬祖の語録』禅文化研究所 昭和61 p. 17.
- 3 『黄檗山断際禪師伝心法要』大正蔵 四七巻 p. 379 c. 入矢義高『禅の語録8』筑摩書房 昭和44 p. 6.
- 4 日本の石井光雄氏が保存し、鈴木大拙が編集した興聖寺本『神会禪師語録』(森江書店 東京 1934年)と、上記の中国北平大学教授であった胡適編『神会和尚遺集』との間には、文面上の少なからぬ相違がある。胡適本が主に、敦煌からべ

リオの持ち帰った、フランス国立図書館所蔵本によるのに対し、興聖寺本は敦煌から日本に渡った正確な経緯が不明な上、その経緯において若干の書き換えの疑いもあるため、本論では胡適本を底本に用い、闕字や意味不明の箇所に関して興聖寺本を参照することにした。ここの引用についても興聖寺本では「衆生心即是仏。仏心即是生心」となっている。(鈴木貞太郎編『神会禅師語録』 p. 18.)。以下、二つのテキストにやや大きな違いがある引用箇所については、興聖寺本『語録』での記述を註で補った。

- 5 興聖寺本では二番目の文が「衆生心与仏心元不別母生」となっており、元来は一緒だったが今は別になっているという意味あいやや強くなる。この箇所に関しては、胡適本の方が、本質的には今も一緒というニュアンスが強くなる。(『語録』 p. 18.)
- 6 仏教では一般に、境は心が生み出すものであるために、境の現れはそれを認識する心のあり方に対応させられることが多い。例えば『大乘起信論』において、「心生滅」という心の様相は「生滅」という法界全体の様相に対応し、「心真如」が「真如」そのものに対応するようなことは、この例である。同様に、禅においても、心が迷いの状態にあるなら、境一般は生滅として存在し、悟りの状態にあるなら法界全体も真如として存在する主旨のことを、特に荷沢宗は明確に記している。
- 7 「問和上言。若為修道得解脱。」
「答曰。衆生本自心淨。若更欲起心有修。即是妄心。不可得解脱。」(『語録』 p. 31.)
- 8 「謂法性体不可得。是有。能見不可得。湛然常寂。是為常義。若准有無而論。則如是。若約法性体中。亦不無於有。恒沙功德。本自具足。此是常義」(『語録』 p. 6.) これと比べると胡適本の方が、法体は有無を施しているという見地からすると意味が通じやすい。
- 9 神会の師である慧能の言葉として、『六祖壇經』では次のように記されている。
「善知識、今聞惠能説空、便即着空、第一莫着空。若空心靜坐、終不成仏法。」(興聖寺本『壇經』 鈴木貞太郎編 森江書店 1934 p. 34. 中川孝『禅の語録4』筑摩書房 昭和51) この無記の空は、ただ何も考えず然然自失した状態であり、神会の「寂靜」が持つ、全てのものがそこに平等に写し出されるような積極性とは明らかに区別される。
- 10 我々の心がもともと空寂で、「覺えず」して起った妄念によって、物事の差別や分別が生じているという考えは、『起信論』(大正蔵 三二卷 p. 577 c.)において、本来の不変から「忽然念起」して「無明」が起ったという主張と共通する。
- 11 「只猶心起故。遂有生滅。若也起心既滅。即生滅自除。無相可得。仮説覺照。覺

照已滅。生滅自無。生即不消滅。」(『語録』 p. 15.) 胡適本では「覚照已滅」以下が「自無即不生滅」となっていてやや意味が通じにくいいため、本論の引用ではそこを『語録』に倣った。さらに最後の文の「生即」にも鈴木は滅字を疑っているため、それに従い、「生即」を「生滅即」にした。

- 12 「問。禪師日常説無念法。勸人修学。未審無念法有無。 答曰。無念法。不言有。不言無。 問。何故無念不言有無。 答。若言其有者。則不同世有。若言其無者。不同世無。是以無念不同有無。」(『語録』 p. 11.)
- 13 達摩の「二入四行論」に既に次のような問答がある。
「有人言、一切法不有。 難曰、汝見有不(汝は有を見るや)、不有於有(有を有とせざるも)、有於不有(有ならずを有とするは)、亦是汝有。」(中略) 「復言、我見一切無心。 難曰、汝見心不(汝は心を見るや)、無心於心(心を心とすること無きも)、心於無心(無心を心とするは)、亦是汝心。」柳田聖山『禅の語録1 達摩の語録』筑摩書房 昭和44 p. 66. 第一の問答では、「有ならず」つまり無を対象として定立することが、既に本来の無からは外れてしまっていることが示されている。無は定立されたとたん、有と同じことになってしまうからである。同様に第二の問答では、第一の延長で、無心を定立することが、既に有心であり、妄念と同じことだというのである。これらの問答では、問者は無や無心の本来に至っていない。
- 14 『壇経』 p. 59. 『禅の語録4』筑摩書房 p. 168.
- 15 同書 p. 62. 『禅の語録4』 p. 169. こうした工夫は例えば、浄や穢の観念を消すために、穢いものを拒絶するのではなく、小乗の白骨観のように、腐り朽ち果ててゆく死体の前で坐禅し、片時も眼を離さないことで、穢の概念自体を崩壊させてしまうような行にも似ている。その行のあとも浄や穢という概念枠は存在し続けるが、その区別自体の意味や、その区別へのこだわりが消滅してしまうのである。
- 16 同書 p. 61. 『禅の語録4』 p. 169.
- 17 神会における「自然」もしくは「無念」や「無住」という概念を「唯一絶対の实在」とみなし、それが「基体説」に他ならないとする最近の意見もある。その意見では、「自然」などの意味する「其体をもたない」という性質までが、「一切万物の究極的基体」としてみなされる。従ってそれは「無住」を、無執着の意味としても解釈しない見方である。(伊藤隆寿「禅宗と“道・理の哲学”」『中国仏教の批判的研究』大蔵出版 1992 pp. 336, 380, 384. etc.)
- 18 「問。真如者似何物。答曰。比者諸大徳道俗皆言。不遷変名爲真。神会今則不然。

- 今言真者。無可遷変。故名為真。」(『語録』 p. 45.)
- 19 「又問。仏性は有是無。 答曰。仏性非辺義。何故問有無。 又問。何者是非辺義。答曰。不有不無。是非辺義。 又問。何者是不有。云何是不無。 答曰。不有者。不言於所有。不無者。不言於所無。二俱不可得。是故非辺義。」本文引用中の「又問。何者是非辺義。」の一節はこの『語録』から補った。(『語録』 p. 45.)
- 20 『黃檗山斷際禪師伝心法要』大正蔵 四七巻 p. 379 c. 『禪の語録 8』筑摩書房 p. 6.
- 21 胡適「跋頓悟無生般若頌」『遺集』 p. 205.
- 22 興聖寺本『壇經』 p. 37. 『禪の語録 4』筑摩書房 p. 102.
- 23 『壇經』 p. 40. 『禪の語録 4』筑摩書房 p. 114.
- 24 「自有内外照。以内外照故。得見淨。以心淨故。即是見性。」(『語録』 p. 13.)
- 25 「性無内外。若言因内外照故。元見妄心。若為見性。」(『語録』 p. 14.)
- 26 『鎮州臨濟慧照禪師語録』大正蔵 四七巻 p. 503 b. 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫 pp. 151-52. 宗密は、「見」や「頓」についての荷沢と洪州との態度の違いを、「隨縁」と区別された「不変」としての「性」を「見」ることとするか、それとも両者を区別せず全て肯定してしまうか、という思想上の根本的な違いとして理解した。
- 27 尤も、荷沢宗の側からすれば、洪州宗に見られるような身体の動作は、自らの性を直接表現したものではなく、性に至らない、相や隨縁をあらわしたものに過ぎないとの批判が可能である。これは本論の第二章で、荷沢宗と洪州宗との違いを論ずるときに詳しく検討するが、宗密による洪州批判の主旨はこのようなものである。しかし洪州からすれば、身体運動こそ言葉を越えた性を直接伝達するものであり、ただのそぶりや単なる儀礼ではないのである。