

荷沢神会の「衆生心」について(2)

— 禅宗諸派における頓漸の実際 —

沖 永 宜 司

はじめに

前回は神会における「衆生心」が、もはや悟りと迷いとの違いがないありのままの心を意味する「真如」概念であり、それが「自然」の考えと一つであること、悟りすら問題にならない立場であることを確認した。これが「頓」であり、荷沢宗はこの「頓」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「見性」として象徴化したのである。このように、「自然」は本来「無難」という態度に類似している。しかしそれを「頓悟」や「見性」と改めて主張すると、逆に悟るべき何かがあるという響きが強くなってしまふことに問題があった。

今回は、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、圭峯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をまず取り上げる。本来の「頓悟」と、それでも「修」を要するという、矛盾した主張が重なっている緊張関係についての洞察である。そこでは個々人によって異なる根機についても取り上げる必要がある。また特に、宗密は荷沢宗の「見性」の立場から、当時禅宗の最大勢力となりつつあった洪州宗を取り上げ、その一挙一動の一切を仏性とする考えや、独特の身体的挙動などを批判してゆくが、その批判の妥当性についても最後に検討する。

そこで第一節では神会の頓悟概念の諸特徴をまとめた上で、ありのままの自己を肯定するのが頓悟なら、修行はどう位置づけられるのかを問題にする。第二節では、理念の上での頓悟に対して、実際の経験における、人々によって異なった根機を神会がどう区分して、悟りに近い人とそうでない人とを区

別していたのかを見る。第三節では、荷沢宗の「見性」や「頓悟」の特徴を、馬祖などの洪州宗との対比で考える。洪州との対置によって、荷沢宗の頓漸の問題はより明確になるからである。その際、宗密の荷沢宗解釈を引き合いに出しながら、荷沢宗における「性」の立場に対して、洪州宗の「即心是仏」の考え方や、それさえ語らず禅問答や身体の挙動によって修行者から悟りを引き出す方法とを対置させる。そして洪州宗の方法が、理念より経験を直接扱う、その後の禅に特徴的な工夫になっていることを確認する。

第一節 神会の頓悟概念と漸修との関係

さて、禅における頓漸の実際を見てゆくために、まず神会における頓を検討したい。神会は頓悟について、幾つかの角度から定義を行っている。その定義はおおむね次の四つにまとめられる。

「自然故、是頓性義。自心従本已来空寂者是頓悟。即心無所住為頓悟。」¹

この「自然」や「空寂」の意味は、前回の拙稿で既に確認した通り、様々に変移、生滅する事物の中に居ながらも、それらを全て仮のものだと認めて、それらに翻弄されない鏡のような心のあり方であり、この心の理念上の意味はほぼ、『起信論』でいわれるような「心真如」に近い。この心は固定した実体のようなものではなく、あらゆる差別を内に含みつつ、かつ全体として一なるものとして特徴づけられる。そして、その心が頓悟といわれる。こうなると、頓悟とは、何かから何かへの変移や移行を意味するものではなく、おのづからこのようである、というももとの状態を意味する言葉として読み取れる。確かに理念としては真如と頓悟とはほぼ同じである。しかし、禅の実践においては、さらに具体的な、禅独自の特徴が加わる。

「聞説空、不著空、即不取不空、是頓悟。聞説我、不著我、即不取無我、是頓悟」²

禅で特徴的なのは、自然や空寂という理念を説きつつも、実際そこにとどこおらないということである。理念として語られた空寂は、そこで既に対象知でしかない。対象の固定化と、空寂の実践とは全く相反する。よって、禅

ではそうした空にさえ著してはならないとされる。もっとも、荷沢宗の場合、空寂知を「見性」という言葉で象徴化することは既に触れたが、その場合でも「見性」が対象知の否定であることは示される。自然と自然でないこと、空寂と空寂でないことが分別されているうちは、本当の自然や空寂ではない。例えば僧璨の『信心銘』は、既にこれを次のように語ってる。

「良由取捨、所以不如。莫逐有縁、莫住空忍。一種平懐、泯然自尽。止動
 滯止、止更弥動。唯滯両辺、寧知一種。」³

この「取捨」とは分別に値する。仮の存在でしかない境を実在化することはもとより、空を空でないことから区別すること、止を止でないことから区別することさえ、その「取捨」にあたる。本当に無分別になるのは、有や動が「自尽」すること以外になく、このことが「一種」と呼ばれる。従って、有に対する空、動に対する止と、ここでの「一種」とは、根本的に意味を異にする。禅ではこの「一種」の経験が、まさしく頓悟にあたる。

さらに神会は四番目に、「不捨生死而入涅槃、是頓悟。」とまでいう。これはもはや、生への執着からも解放され、生と死との区別さえなくなった境地である。そこでは、我々凡夫のように、生の時間的延長上に、生の否定としての死が考えられているのではなく、それどころか、生と死とを分ける時間さえ既に存在しない。なぜなら我々の将来にやってくる死は、この表象された時間の直線の上に位置づけられるからである。この時間がある限り、現在の生の対立項として将来の死が考えられ、その将来の死の対立項として今の生が規定される。しかし、この時間がなくなれば、そうした対立項さえ存在し得ない。従ってそこには、生に対置された死もあり得ないかわりに、その死に対置された生もあり得ない。なぜなら、生へのこだわりも、死への恐怖も、時間を媒介にして、その両者が対になったところではじめて生ずるのであり、どちらか一方がなくなることは、表象された時間とともに、両方がなくなることと同じだからである。これが無分別の徹底であり、「涅槃」「頓悟」とよばれるのである。

ところで、前章から問題にしてきた、漸修との関係では、神会は頓悟をど

う考えているのか。例えば、九層の台に登るにあたって、階段を利用しないでどうして登れようか、という質問に対して、神会は次のように答える。

「若実九層之台、此是頓性義。念于頓中而如登九層之台、要籍階漸、不向（漸）中而立漸義。」⁴

これは、染を離れてゆく九段階を九層の台、その頂上を悟り、階段を漸修にたとえた質問に対する解答だが、ここで神会が最も強調しているのは「念于頓中」ということである。つまり、自らの心が本来悟っていることをまず信ずるのが重要であり、そこから出発する限り段階的な漸修は否定されない。むしろ、本来の悟りを信ずれば、後の漸修は頓悟の本質的な問題ではない。反対に、本来の悟りへの信がなければ、いくら修しても意味がないことになるのである。神会の、この頓悟の考えの中には、本覚という教学的理念の影響が見られる。神会の中にも、「自然」の直接経験を重視する側面と、教学的な影響を受けている側面とは共存している。

こうした、神会における教学と経験との重複の問題は、宗密になると一層はつきりする。本論の第一部において、宗密は「頓悟漸修」の立場をとることは既に確認したが、彼の『中華伝心地禅門師資承襲図』における叙述では、この最初の頓悟において既に実際の悟りの経験が考えられてしまっている部分さえ見受けられた。純粋な経験と、純粋な思想というはっきりした区別をもうけることは出来ないが、これは教学の思想をそのまま禅の経験にあてはめている事例であり、思想から経験を規定している。実際の経験では、先に漸修がなくては頓悟もないことは明らかである。

さらに問題なのは、心が本来真如であっても、誰もが等しく頓悟できるわけではない、ということである。人によって根機の差があるからである。この根機という考えには、禅における修と悟の実際が現れており、しかもそれは頓悟の教学的な理念と論理上かみあわない部分もはらんでいるので、次に確認しておきたい。

第二節 根機と悟の実際―北宗の「観心」との対比において―

頓悟漸修は荷沢宗の理念だが、実際の宗教経験として、修と悟のあり方が様々であることは、神会自身が個々人の根機の相違に言及する際、明らかに示していることである。以下、それに触れてみたい。

「如來說無為一法、一切賢聖而有差別。何況今日一切諸學者、若為得同？」⁵

衆生が本来仏であるという基本的立場はここでも変わらない。しかし、それを頓悟しなければ仏性は現れず、しかもこの頓悟が正しく行われるか否かも、各々が「見浅深有別」ことにもとづいている。この悟に至らないものはその「浅深」に従って説明される。しかもこの「別」には、神会による禅宗諸派の分け方との対応が見て取れることに着目すべきである。宗派意識が介在しているのである。

第一に、「凝心取定」「住心看淨」するもの。もしくは「起心外照」「攝心内証」しようとするもの⁶。つまり、悟りを、今の自分の心とは区別された理想の状態として想定し、それを心の「内」なり「外」なりに追い求めるとされるものである。事柄としては神秀の「観心一法」⁷が持つ一面に相当する。神秀は最初から外に解脱を求めることを戒め、まず「内」に「攝」することを重んじ、その上で「常於身心内外觀察」⁸、「六根清淨不染世塵」⁹を主張する。神会からすれば、これでは理想化されたものとそうでないものが分別されたまま、観心によって固定化されることに他ならないという訳だが、ただこうした観心を通過しなければ見性に到れないことも確かだろう。

第二に、「起心観心而取於空」となったり、もしくは「起心而同於空」するもの。これは空という理念を対象として追い求めている態度に相当する。つまり、求める自己と求められるべきものが区別されているという趣旨である。「起心観心」は神秀の特色で、さらにこの「空」を「無心」と言い換えれば、『観心論』の「三界業報惟心所生。本若无心則無三界」¹⁰という主張にも合致する。『観心論』において「心」は「淨仏」になると同時に、一切の苦や悪の源でもあり、主に後者の側面を断つことに「無心」が言われている。従って「妄」を滅するという側面は強調されるが、「妄」を滅した時には「淨」さ

えも意味がなくなるという含意は弱い。その点で神会には、神秀の主張が分別から抜け切れておらず、空と思われた心の状態を一生懸命守ろうと努めているように映ってしまう。しかし、苦や妄を滅するということは本来、仏教の実践的な目的の一つであり、これを通らなければ、浄さえ滅するという状態もあり得ない。むしろ、浄さえ滅するという主張は、自分を神秀から区別する一つの方法という側面も持ち合わせていると考えられる。

第三に、「妄滅住覚為究竟」となるもの。これは「起心」のような、意図的な仕方とは違い、もっと自然に、妄念がはたと消える出来事を通る。『観心論』でも、「但能摂心離諸邪惡。三界六趣輪廻之業自然消滅。」¹¹とか、「若能制得三種毒心、三種浄戒自然成就。」¹²というように、邪惡や毒心は意図的な仕方のみで退けられるのではなく、意図的な行のうちで自己の力を超えた仕方ではたと消える趣旨の表現はある。そしてそれが「但能摂心内照覚観常明。絶三毒永使消亡。」¹³のように「覚」という言葉を以て主張される。ただ、神会に言わせればこれでも「覚」と「毒」とが対立したままで、「覚」へのこだわりが消え去っておらず、覚さえもないという本来の頓悟にまで達していないものとなるだろう。あるがままの衆生心の理念とはこうしたものだが、覚の後も修行を継続させる要求に照らすと、神秀の主張も納得できる。

第四に、「覚妄俱滅、不了本性、住無託(記)空」¹⁴するもの。ここでは、妄のみならず、覚も滅して、覚へのこだわりさえ既になくなっていく。しかし、妄も覚もないという状態へのこだわりが残っている、つまり「住無託(記)空」ということである。覚も滅するという主張は神秀の北宗より、宗密のいう「空宗」、つまり牛頭宗に近い。例えば牛頭法融の『絶観論』では「問曰、衆生妄想、云何得滅。答曰、若見妄想、及見滅者、不離妄想。問曰、不遺滅者、得合道理否。答曰、若言合与不合、亦不離妄想。」¹⁵と言われるごとく、「妄想」を滅して「道理」に到ることが否定される。それは、「妄想」を滅することと滅しないこととの区別自体が存在しなくなるという意味である。つまり前者では道理に合う合わないという区別が残るのに対して、後者ではその区別自体が根こそぎにされている。それが「無心」「空」の状態である。この状

態は、「問曰、無心有何物。答曰、無心即無物、無物即天真、天真即大道。」¹⁶ というように否定に徹することを根拠としている。しかし神会に言わせればこれも空という境地にこだわっているということになるろう。

これらに対して神会は「本性虚無之理」¹⁷という言葉を主張する。この「虚無」は、何もない空虚のことではなく、万象と具体的にかかわりつつも、それらにとらわれることなく、一種超然としていることである。しかもその理に「本性」という言葉を用いるところに、荷沢宗流の頓悟の思想が見られる。確かに「空」という言葉だけを見れば否定に滞っているおもむきが残るが、牛頭宗の空は有に対する無ではなく、有無の対立自体が消去された状態である限り、そこに自ずから万象のあるがままの肯定という性質が含まれてくる。すると荷沢宗と牛頭宗との違いは、この肯定を「理」として積極的に主張するかしないかの違いに帰着すると考えられるだろう。

以上、確かに神会による「浅深」の区分に、宗派意識が見え隠れするという問題は残る。しかし上に挙げた四種の場合を見ても、全ての人が理想的な頓悟漸修を実践できるわけではないことがわかる。本来の頓悟では、迷と悟との区別さえ既にない。宗密は、己が本より清浄で悟るべき仏性もないことに気づく禅を「如来清浄禅」¹⁸と呼ぶ。すると、迷いと悟りとのあり方が各人で異なる事実と、菩提心が元来不動であることとの矛盾を、神会はどう考えているのか。

「仏為中下根人、説迷悟法。上根之人、不即如此。經云、菩提無去來今、故無有得者。…如此見者、非中下之人所測也。」¹⁹

このように、菩提を得る得ないという区別が既に存在せず、菩提という名示がもはや問題にならない状態にまで至っているのは、「上根」の人だけということである。「中下根」の人にそれが直ちにできるわけではない。これは、本覚を認めつつも、それが染によって様々に覆われているという事実を、根機の相違から説明していることだと考えられる。真の頓悟ができない根機があっても、思想上はあくまで本覚なのである。神会の基本的立場は、「衆生雖有自然仏性、為迷故不覺。」²⁰ というものである。この考えに立てば、頓悟漸

修における最初の頓も、頓悟の思想で掲げられた、「上根」の人のみに達成できる本来の悟ではなく、実際は、善知識に本覚を教えられて、それを信じて修を始めるという意味が²¹適当と考えられる。

こうした、頓悟の思想と、実際の修との相違の問題は、荷沢宗と洪州宗との相違を比較する中で、特に浮き彫りになる。しかもそれは禅のスタイルを根本的に規定する相違でもあるので、最後にこれを考察しておきたい。

第三節 「見性」か「即心是仏」か―荷沢宗と洪州宗―

荷沢宗の立場は頓悟漸修であり、最初に本覚に目覚めて修することを特徴とした。しかし、この最初の頓悟とは、本来の見性と呼ぶべき事態なのか、それとも本覚を理念上信じて、そこへ向けて修を始めることなのかが、曖昧であり、根機のことなどを含めて考えると、結局後者が妥当すると考えられた。確かに神会の頓は、定を修することと、般若の智慧を体得することが一つになった状態であり、そこでは何かを目指して修しているという意識も、客体化された知恵も存在しない。しかし、最初の段階からこうした頓が体得されるとするのは、本覚という理念からの影響であった。だが、宗密の著したものの具体的内実を見れば、「究竟覺」への段階的な修を肯定する側面の方が強くうかがえる。つまり、荷沢宗は頓悟を言いつつも、実際はそこへ向けた漸次的な修を明確に主張するのである。それは、特に宗密が洪州宗への批判を行う際に、最も色濃く見出される。なぜなら、洪州宗は荷沢宗以上に、ありのままの自然性を前に出すからである。宗密は、荷沢宗を「釈迦降出達磨遠来之本意」²²とする立場であり、ここからそれ以外の各派への批判がなされる。そこで馬祖などの洪州宗は、本覚や不変がそのままの心において現れているとする点で批判される。それに対して荷沢宗は、そのままの心ではなく、心の「性」である「知」を獲得することで初めて仏心が明らかになるとするのである。この批判の仕方について以下、見てゆきたい。

宗密は、諸宗の「浅深得失」をはかる際に、各々の宗が真如に相当する「不変」をどうとらえているかに注目する。つまり、「法」の観点から、「不変随

縁二義²³を諸宗がどう区別しているかに注目する。これは真如と生滅との区別と言い換えてもよい。そして「不変是性。随縁是相」²⁴、つまり不変と随縁は、「性」と「相」として言い換えられる。この区別に立って、宗密はそれぞれの宗が、随縁や相から、不変や性に達しているかを見るのである。さらに、「就人有頓悟漸修兩門」²⁵といわれ、不変と性は頓悟、随縁と相は漸修にあてはめられる。この頓悟に達しているか否かで、「定諸宗之是非」ことを行おうとするのである。

さて、ここで宗密は摩尼珠のたとえを出す。本当に透明で万物をそのまま映し出す明珠は、性や頓悟を象徴しているが、その珠が透明でなく、煩惱に汚れた黒暗である場合、それぞれの宗は明珠をどこに見出すかというものである。宗密は洪州宗を、「指示云、即此黒暗、便是明珠、明珠之体、永不可見」²⁶と批判する。つまり、洪州宗は本来の仏性ばかりをいって、捨てるべき煩惱も全て含めて真如としてしまい、随縁の義だけを見て、本当の不変の義が分からないまま、凡聖も善悪も皆ひっくるめて一切肯定してしまうというのである。それに対して宗密は自らの荷沢宗の立場を、「正見黒色時、黒元不黒。但是其明青、元不青。但是其明、乃至赤白黄等一切皆然…但見瑩淨円明、即於珠不惑。」²⁷という。これは黒暗をそのまま肯定するのではなく、黒暗の「元」、つまり本来が円明なのだとする。すなわち、その珠の性を見れる限りにおいて、その珠を肯定するというものである。これはまた、黒暗の珠とは別のところに明珠を求めることとも異なるとされる。それは北宗の立場とされる。さらに、黒暗も明も全てひっくるめて無であるとし、「不知妙有」とされる牛頭宗とも分けられる。こうして、荷沢宗は随縁も含めた全体をそのまま肯定するのではなく、随縁から区別された不変の性を、しかも言葉に出して主張するのである。

この、荷沢宗と洪州宗との区別は、宗密以前に、神会と馬祖との仏性観の違いからも読み取れる。神会の立場は「本有今無」である。つまり、「本有仏性」が基本にありながら、「今言無仏性者、為被煩惱蓋覆不見、所以言無。」²⁸ということである。仏性は本来において有だが、今は煩惱によって見えない

のである。それに対して馬祖は「本有今有、不佞修道坐禅。不修不坐、即是如来清淨禅。」²⁹という。これだと、仏性は本来あり、しかも今も見えており、従って修道坐禅は必要がないこととして受け取られかねない。従って馬祖は、荷沢神会と比較しても、現実の一切肯定をより安易にやっており、不変のみならず、随縁までそのまま仏性にしているとの見方が成立するだろう。確かに洪州宗のこの側面には、宗密が『円覚経大疏釈義鈔』において洪州宗を批判し、「但任心即為修也」³⁰とする批判が妥当する。それに対して荷沢宗は、「心体本寂。寂即法身。即寂而知。知即真智。亦名菩提涅槃。」³¹と言われるごとく、心そのままと、心の体としての知とを区別する。「今第七剋体。直指寂知。不約諸像法量」³²というのも同じ意味である。荷沢宗にすれば、洪州宗には心の直示はない。

また、修と悟の関係においても、荷沢宗は心と知とを区別している限り、修行の必要性が明示される。しかし洪州宗では、この心と知との明確な区別がないため、修の必要性が、一見ばやけてくる。

ただし、宗密から見て、洪州宗では、心が本来は仏であり、他に求めるべきものはないという頓悟の本意に関しては理解されており、その点では荷沢宗と同じである。

「洪州常云。貪瞋慈善。皆是仏性。有何別者。」³³

しかしこのように、心の悪い面も含めて全て「仏性」としてしまうのでは、もともと修の目的である、貪瞋に翻弄されない心を得るための努力の入るところがない、というのが宗密の意見である。その結果、宗密は洪州宗をさらにこう評する。

「如人但、観湿性始終無異、不知濟舟覆舟功過懸殊故」³⁴

つまり洪州宗では水において無異の湿性だけを見るように、心の悪の面や棄てるべき面を無視してしまっている。「濟舟」と「覆舟」の違いのように水の具体相で何が起こっているかに目をくれないのである。つまり洪州宗は頓悟の理念を踏襲しているが、荷沢宗は修道の否定や悪の肯定まで行いはしないということである。確かに洪州宗は、一切が仏であるという思想上の理念

を荷沢宗以上に徹底している。その点で宗密からすれば洪州宗の頓悟は安易すぎるのである。こうした点では宗密の洪州宗批判は当たっているだろう。

だが他方、洪州宗には、心をそのまま仏としつつも、他方そうした心が、概念や言語で表現できないことを、実践において重んじる慎重さがあつた。つまり、荷沢宗のように、「性」という言葉で仏心を象徴化することさえせず、意表をついたような意味不明の動作や発声などによってのみ、仏心を伝えようとするのである。これは後に臨済や趙州などでさかんに行われ、後に禅問答として有名になるものだが、ある意味では、これは仏心の概念化に対して荷沢宗よりも慎重であり、それを概念化以前の、とらえどころのない生きた姿のまま、人の全体にはたらかせようとしたものと考えられる。以心伝心や不立文字の徹底がここには見られる。これに対して神会では、こうした禅問答的なものは見られず、洪州宗から比べれば理知的で論理的な筋の中で、「性」を表現する傾向が強い。これらの違いについてまず宗密はどう考えていたか。次も『承襲図』からの引用である。

「洪州指示能語言等、但是隨縁用、闕自性用也」³⁵

ここでは、禅問答などで用いられる「語言」は隨縁になっており、不変には分類されていない。「自性」とは不変の側に分類されるものだが、これは隨縁としての「語言」とは区別されている。つまり、宗密が「自性本用」という、我々が前回考察した神会の「空寂知」に相当するものは、洪州宗において修行者から開悟を直接に導き出すために用いられる身体表現や問答とは、区別されているのである。しかし、洪州宗では「語言」そのものが目的だったのではなく、反対に、その語言を通じて修行者から直接引き出される、語言以前の開悟の契機が問題だったのではないだろうか。つまり「性」という、荷沢宗において半ば教義に則って概念化された言葉を用いるのではなく、むしろそうした概念化さえ拒否した、もっと純粹な経験を直接に伝えようとするところに、洪州宗の「語言」の意義があつたのではないだろうか。確かに洪州宗でも、「語言」は不変そのものではないが、要はその「語言」を超えて

伝達される、表現不能な何かを直接導くことに意義がある。だが、それに対して宗密にとって、洪州宗の「語言」は、仏性の間接表現に過ぎず、荷沢宗の「知」こそが直接表現だと考えられているのである。

「洪州云、心体不可指示、但以能語言等驗之、知有仏性。是比量頭也。荷沢直云、心体能知、知即是心。約知以顯心、是現量頭也。洪州闕此。」³⁶

宗密は、心の「体」を示すことはできないという洪州宗の主張を、「体」の直示に至っていないこと、また洪州宗が「語言」によってそれを「驗」するのみだというときの「驗」を「比量頭」、つまり概念と推度によるものだとしている。それに対して荷沢の知こそが「現量頭」、つまり概念によらない仏心の直接看取であるという。だが、「知」や「性」の性質を、荷沢宗の思想の上で見た場合には、そういっても、実際の修行経験の上でもそう断定できるのだろうか。逆に荷沢宗の「知」の方が概念表現としてどこおっしまい、洪州宗の概念化不能な「語言」や動作の方が、仏心の直示として生き続けるということも考えられるのではないだろうか。ここには教理と経験との微妙な相違点が見出される。つまり、教理では「知」や「性」は比量を全く拒絶するものだが、実際の経験においてはそのような表現をとったとたん、真理を固定化してしまう結果になるのである。³⁷特に宗密が、「知」や「性」を不変の実体としてとらえるのは、この固定化の典型である。また、現実の禅宗の歴史においても、荷沢宗は早くにすたれ、禅の生きた姿を後世にまで伝えたのは洪州宗であった。

確かに、教義の上では不変と随縁とは区別される必要があり、特に宗密の荷沢解釈はそれに忠実である。そして、不変は対象化、概念化できないとする点も、この不変の性質を言い当てている。これに対して、洪州宗は不変と随縁との明確な区別をせず、そのまま一切肯定をしてしまうために、教義から見れば粗削りな面を否定できない。しかし、実際の宗教経験においては、不変を対象化できぬことを理屈の上で説明しながら、結果としてそこにとどこおる可能性の高かったのは荷沢宗だったのではないだろうか。洪州宗における問答が意味不明なのは、心が不変にとどこおることを防ぎ、心を自在に

するために、概念さえ拒否した結果である。

洪州宗に先立って『信心銘』では、「二由一有、一亦莫守。一心不生、万法無咎。」³⁸といわれている。「二」は境一般であり、様々な心の変化する状態であり、今の場合は随縁と言ひ換えてもよい。すると「一」は不変であり、「性」である。僧璨はその「一」にもとどまってはならないとするのである。これを、『碧巖録』に収められている趙州の有名な問答で言ひ換えると次のようになる。

「僧問趙州、万法帰一、一帰何処。州云、我在青州作一領布衫、重七斤。」³⁹

僧璨の「一亦莫守」という言葉には、不変にとどこおることの拒否が、既に禅の理念として明確に示されている。しかし趙州はなぜ「一亦莫守」と答えることさえせず、「作一領布衫、重七斤」という、最初の問いに対して全く噛み合わない言葉を投げつけたのか。僧璨の、一も守らず、というのは、固定化した分別知を拒否する表明でありながら、その表明の内容自体は、まだ我々が分別知で理解できるものである。我々がそれを思想として静かに理解する場合、己の立脚地を覆す必要はない。しかし、趙州の言葉は、分別知拒否の表明であると同時に、その表明の内容そのものが、分別知で理解されることを拒絶している。いわば分別知を二回否定している。従ってこの言葉を理解するには、我々自身が無分別に直入するしかなく、対象を眺める自己の立脚地自体を破壊せねばならない。そうして初めて、この問答は、「性」や「知」を生きたまま伝達するための工夫であり得るのである。開悟の経験は、分別的な自己の破壊を条件とするからである。

だが、洪州宗の修行無用論に積極的な理由があるとするれば、今一つその根拠が呈示される必要があるだろう。敢えてそれを呈示するならば、修をなす者にとって、「覚」や「性」へ向けて努力することと、その結果「覚」や「性」を本当に体得することとの間には、根本的な断絶が介在されているからではないか、ということである。

心が即ち真如であって、他に求めるべきものはないとするのが、「頓悟」の禅である。すると、修行中は覚を求めようとする態度が不可欠なのにも拘ら

ず、この禅が達成されたときは、既に覚を求めるような態度とは無縁になるという逆説的な事態が生ずることになる。従って、この修と覚との間には覚を求めている限り解決不可能な矛盾が広がっていることになる。そして、その矛盾が消え去ってはじめて禅問答は理解可能となるのであり、問答はこの矛盾を克服させてやるための工夫に他ならないのである。

まず、禅問答でよく見られる形態は、先の趙州の例に見られるように、問者は皆、仏法の真理、もしくは禅の祖師達摩の真意をつかむことを求めている。見落されがちなことだが、この希求がある限り、全く無前提なところに「覚」が成立するのではないことを忘れてはならない。趙州における「無事」も、既にこの求めようとする態度を強い前提にして初めて表明されている。次に、その態度が、師の意表をついた答えによって根こそぎにされる。つまり、求めていた問いに解答が与えられるのではなく、求めようとする態度自体が全く無意味であることを自覚させられるのである。つまり師の答えは、問者の自己の根本転換を導き出してやるものとなる。例えば次の例もそうである。

「有定上座、到參問、如何是仏法大意。師下繩床、擒住与一掌、便托開。定佇立。傍僧云、定上座、何不礼拜。定方礼拜、忽然大悟。」⁴⁰

この定上座とは、後に臨済の法嗣となった人物だが、彼にとっても「仏法大意」とは全身全霊をかけた問いであり、この問いをめぐる、修行による肉体の酷使も行われていた。従って、臨済へ向けられたこの問いは、定上座の、精神的にぎりぎりのところから発せられたものだったが、臨済の答えは、むなぐらをつかんで殴りかかり、また突き放すという、精神的にも肉体的にも意外性を伴った強い衝撃を与えるものだった。よって定上座は何が何だか分からず、一瞬茫然自失の状態に陥ってしまったのだが、次の瞬間、傍らの僧の一言で礼拜したとたん、はたと臨済の擒住の意味が分かるのである。つまり、この精神的ショックで、それまで担い続けてきた、仏法の大意を知ろうとする強烈な関心が一瞬にして雲散霧消してしまうのである。それは一種の人格全体の変容である。問いを求める状態が続いていたら、臨済の本意は

永久に分からなかったはずである。その問いから自己転換を遂げ、自己の問いの無意味さに目覚めたからこそ、その本意が分かったのである。つまり臨済の答えは、問いへの答えではなく、その問いが問いではなかったこと、求めている覚が実は覚ではなかったことを気づかせるものだった。こうした、仏法や真理を求めようとするところから、修行者を暴力的にでも解放してやろうとするやりとりは、洪州宗の禅においてあちこちに見られる。この解放された心を馬祖は「平常心」とも呼ぶが、馬祖門下の南泉普願と趙州との問答では次のようなものがある。

「南泉、因趙州問。如何是道。泉云、平常心是道。州云、還可趣向否。泉云、擬向即乖。」⁴¹

ここで南泉は、平常心を、「趣向」とか「擬」することと全く背反するものとして扱っている。「擬」する限り平常心は得られないのである。全く逆に、この「擬」する心がなくなったとき、平常心はおのずから手元にあり、自然と自分と一つになるのである。無論、最初から「擬」がなくては話は始まらず、大きな「擬」を前提としつつ、しかもその「擬」から脱した状態が「平常心」なのである。換言すれば、洪州宗の一切肯定は、何も求めないこの平常心を直に表現したものであり、そこには「性」や「知」という概念さえ挟み込まれる余地がない。洪州宗の問答や身体表現も全てこの平常心の実現につながっている。⁴²宗密の解釈する荷沢宗の立場は、不変と随縁との関係に見られるように、教と禅との一致という理念からすれば正しいが、それが実際の心的経験を汲んでいない部分もあった。それに対して洪州宗は、随縁を述べないことなどの点で、教義と一致しない部分もあるが、その分、心的経験の具体をよく見ていたと考えられる。⁴³

おわりに

この小論では、本覚の理念と、禅の頓漸の実際との間に広がる溝について、教義としての本覚と、経験としての頓という二つの異なった視点から考察した。そこでまず神会の頓悟概念を取り上げ、これが「無為」や「自然」

といった前回の拙稿で扱った心の状態に相当することを見た。するとそれに対して修がどう位置づけられるかが問題になったが、神会や宗密では頓悟漸修という立場がとられていた。だが、実際の経験では誰もがまず頓悟できるわけではなく、それは神会自身による、修行者の根機の種類を見ても明らかだった。そして、荷沢宗と洪州宗との対比では、宗密における荷沢宗の立場が不変と随縁とを区別して、頓悟に対する漸修を体系的に規定したのに対して、洪州宗は頓の側面のみを前に出して即心是仏を主張してしまう点を取り上げられた。しかし、禅の悟りの経験は、荷沢宗における見性のようなものを象徴化したまま修する心的態度を続けることとは、根本的に相容れない面があった。また洪州宗での問答は、既に修行者のぎりぎりの精神状態を前提としていたことを見落してはならないのだった。例えば洪州宗の「即心是仏」は、不変と随縁との区別という教学的な見地から照らせば、それらの区別を考慮した荷沢宗より片手落ちに見えるが、実際の問答の場面を問者のぎりぎりの精神状態を前提とした宗教経験という観点から見直せば、洪州宗の立場は納得の行くものであることが理解されるのだった。

註

- 1 胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』亞東図書館 上海1919 p.130. 鈴木貞太郎 公田連太郎校訂『神会禅師語録』(森江書店 東京 1934年)では「自然是頓性義。自心従本已来空寂者是頓悟。即心無所得者为頓悟。」(p.24.)となっている。
- 2 『遺集』 p.130.
- 3 僧璨『信心銘』 大正蔵第五一卷 p.457.
- 4 『遺集』 p.130.
- 5 『遺集』 p.125-6. 『語録』では最初が「如來說無為一切法」で始まり、「諸学者」が「諸学道者」(p.19.)。
- 6 『遺集』 p.125. 『語録』では「攝心内証」が「攝心内澄」(p.19.)。
- 7 大英博物館敦煌本 S.2583 『小室六門 第二門破相門』大正蔵第四八巻 p.366 c.ではこの部分は消失。
- 8 大英博物館敦煌本 S.2583 『観心論』大正蔵第八五巻 p.1272 a.

- 9 同書 p.1171 a.
- 10 同書 p.1170 c.
- 11 同書 p.1271 a.
- 12 同書 p.1271 b.
- 13 同書 p.1273 a.
- 14 『遺集』 p.125. 『語録』では「住無託空」が「住無記空」(p.19.)。
- 15 『絶観論』 禅文化研究所中国禅録研究班編昭和五一年 p.87 b.
- 16 同書 p.87 b.
- 17 『遺集』 p.125.
- 18 宗密『禅源諸詮集都序』大正蔵第四八巻 p.399 b.
- 19 『語録』 p.43.
- 20 『語録』 p.44.
- 21 宗密も迷いから悟りへの過程、及び本覚から迷いが深まってくる過程をそれぞれ十段づつに区分しているが、この迷いから悟りへの最初の段階は二義性を含んでいる。この「有衆生」と言われる最初の段階については、「過善知識開示上説本覚真心、宿世曾聞、今得悟解、(中略)四大非我、五蘊皆空、信自真如及三宝徳。」(『都序』 p.409 c.)と書かれている。そして、全く迷いの始まっていない「本覚真心」(『都序』 p.409 b.)は、迷いから悟りへの最終段階である「心既無念」(『都序』 p.409 b.)に対応すると同時に、迷いから踏み出したばかりのこの「有衆生」にも対応するのである。前者の対応は段階を経た結果としての悟りと考えられるが、後者の対応は本覚及び頓悟漸修という荷沢宗の理念によって要請された対応と考えられる。
- 22 宗密『中華伝心地禅門師資承襲図』続蔵経第二編第十五套四三六
- 23 『承襲図』四三六
- 24 宗密『都序』 p.401 b.
- 25 『承襲図』四三六
- 26 『承襲図』四三六
- 27 『承襲図』四三七
- 28 『遺集』 p.104.
- 29 『江西馬祖道一禅師語録』『四家語録』九頁 入矢義高編『馬祖の語録』禅文化研究所1984 p.45.
- 30 宗密『円覚経大疏釈義鈔』続蔵経第一編第十四套二七九
- 31 『釈義鈔』二七九

- 32 『積義鈔』二七九
- 33 『承襲図』四三八
- 34 『承襲図』四三八
- 35 『承襲図』四三七
- 36 『承襲図』四三七
- 37 「相」から区別された「性」、もしくは「隨縁」から区別された「不変」という概念区分は、もとより『起信論』などから存在する。しかし、宗密が荷沢宗の立場を洪州宗から分けるために、敢えてここで再び強調したものと考えられる。『神会和尚遺集』の中の記述では、こうした、「性」や「不変」の区別はまだ薄い。反対に宗密の荷沢宗解釈になると、禅が実体的なものを根底に置く立場と見られる傾向を強くするだろう。
- だが、こうした実体概念は実体とそうでないものが分別されることを前提にして初めて成立する。従って厳密に言えば、たとえ荷沢宗の「性」や「知」が実体性の傾向を持つとしても、それが分別知を空ずることを強い条件にしている限り、簡単に実体概念と同じに扱うことはできない。分別知にとっては「性」は飽くまでも空寂としてしか映らないからである。
- 38 僧璨『信心銘』大正蔵第五一巻p.457c.
- 39 『仏果園悟禪師碧巖録』巻第五 大正蔵第四八巻p.181c. 入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録(中)』岩波文庫1994p.141.
- 40 『鎮州臨濟慧照禪師語録』大正蔵第四七巻p.504a.入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫1992年p.169.
- 41 『無門関』大正蔵第四八巻p.295b. 西村恵信訳注『無門関』p.87. 同所では、続けて次のように書かれている。「若真達不擬之道。猶如太虚廓然洞豁。豈可強是非也。州於言下頓悟。」
- 42 もっとも、洪州宗の一举一動は、内的運動のない、ただの儀式的そぶりに墮落する危険性はある。内面の変化がない、外見上だけのパフォーマンスが、後に批判されることになったのも事実である。
- 43 こうした、荷沢宗と洪州宗との相違は、日本の江戸期の代表的な禅僧である、白隠と盤珪との相違にも通じている。白隠は、宗教経験としての開悟への方便として、全身全霊を以て、自己の本性を「見」ようとする「勇猛の心」を重視した。そしてこの心を徹底化させ、ついには自我が執着しているもの一切を、自我もろとも空ずる「大死一番」の窮地にまで至り、その後「絶後に蘇る」ことで自在の自己を得るということが主張された。白隠にとっては、この自在を得るためには、

見性への推進力が不可欠だったのである。それに対して、ほぼ同時代の盤珪は、ただ「不生」の二文字を説くのみで、見性への勇猛の心などということは強調しなかった。臨済などの洪州宗にも同様の面があり、ただ何もしないでいることがよいとする立場だと誤解される可能性があった。白隠は盤珪禅のこの部分が納得できなかったのである。しかし、盤珪の側からすれば、見性を求めることが既に余計な心を「生」じさせていることになり、「不生」には至っていないことになってしまうのである。だが、「見」や「空寂知」の象徴化は、大悟徹底を得るほどの「勇猛の心」を引き出せる限りにおいて必要だと考えられる。なぜなら確かに「不生」禅は、ただ何もしない「無事禅」と誤解される危険性があり、そこでは本当の「不生」に至ったありのままの心と、ただの垢まみれの凡夫の状態とをどう区別するかが問題になるからである。しかし反対に白隠の「勇猛の心」が自我の殻を破るまでに至らないと、それは却って見性を求めたり、それに執着したりして、逆にその殻を守り、自分に高慢になる方向にはたらいってしまう危険性もあると考えられる。