

「省力」と「得力」について

——大慧宗杲の修証の構造——

廣田宗玄

一、はじめに ——大慧宗杲の看話禪——

北宋から南宋にかけて活躍した大慧宗杲（一〇八九―一二六三）は、看話禪を大成した禪者として夙に有名である。大慧の看話禪の概要については以下の例が参考となる。

若し徑截に理会せんと要せば、須らく這の一念子の曝地一破することを得、方に生死を了り得て、方めて悟入と名づくべし。然れども切に心を存して破ることを待つ可からず。若し心を存して破る処に在かば、則ち永劫に破る時有ること無し。但だ妄想顛倒底の心、思量分別底の心、生を好み死を悪む底の心、知見解会底の心、静を欣び鬪を厭う底の心を將つて、一時に按下して、只だ按下の処に就きて、箇の話頭を看よ。「僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有りや』と。州云わく、『無』と」。此の一字子、乃是ち許多の悪知悪覚を摧く底の器仗なり。有無の会を作すことを得ざれ、道理の会を作すことを得ざれ、意根下に向いて思量卜度することを得ざれ、揚眉瞬目の処に探根することを得ざれ、語路上に向いて活計を作すことを得ざれ、無事甲裏に在りて颯がることを得ざれ、挙起の処に向いて承当することを得ざれ、文字の中に向いて証を引くことを得ざれ。但だ十二時中、四威儀の内

に向いて、時時に提撕し、時時に拳覚せよ。「狗子に還た仏性有りや」、云く「無」。日用を離れず、試みに此の如く工夫を做し看よ。月の十日に、便ち自ら見得るなり。

若要徑截理會、須得這一念子、曝地一破、方了得生死、方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處、則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心、一時按下、只就按下處、看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。此一字子、乃是推許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會、不得作道理會、不得向意根下

思量卜度、不得向揚眉瞬目處探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向拳起處承當、不得向文字中引証。但向十二時中四威儀內、時時提撕、時時拳覺。狗子還有仏性也無。云、無。不離日用、試如此做工夫看。月十日、便自見得也。(大

慧語錄』卷二六・「答富樞密」(147921c)

端的な理解を求めるならば、一念がバリツと裂けるような経験をして、生死を悟って初めて悟入というのだ。だからといって、心を留めて一念がバリツと裂けるのを待つてはならない。もし心を一念が裂けるところに留めるならば、永久にそういう経験をすることなどできない。ただ妄想顛倒、思量分別、生を好み死を憎む、知見解會、静をねがい動を厭うなど、こういった分別心を一度にギュッと押さえつけ、その押さえつけるところについて「狗子無仏性話」の「無字」を参究する。この「無字」こそが、様々なねじけた知覚をくじく武器である。

この「無」を悟るには、有無の意識や理窟の意識を起こしてはならない。言句の上でその場しのぎをするようなこととしてはいけないし、平常無事にとらわれてはならない。話頭を取り上げたところで早合点してはならないし、文字で根拠付けをするようなこともいけない。ただ朝から晩まで行住坐臥、どんな所でも話頭の工夫を怠ってはならない。そのように看話の工夫に精進すれば、十日かひと月で悟ることができる。

ここでの大慧の主張は大慧の基本的な看話の方法である。まとめると、大慧の看話は、無字のような論理を超越した単言寸句な話頭への、行住坐臥にわたる絶えざる意識の集中がそれであると言える。

真理を悟るには一念が破れるような体験が必要である。しかし、それを心を留めて待つようではいけない。あらゆる執着心を押さえつけ、その押さえつけたところで「無字」の話題を参究する。四六時中、この「無字」に集中し続けられ、一月はおろか、十日ほどで悟りを得ることができようであろう。看話禪とは、こうした話題の工夫によって悟りを得る修行法をいうのである。

看話禪については近年、大幅に研究が進み、その成立の過程や内容についてかなり明らかになってきている。看話禪は五祖法演(？〜一一〇四)の頃には、すでにその端緒が現れており、やがて五祖下の圓悟克勤(一〇六三〜一二三五)によって思想的に形作られ、圓悟の法嗣の大慧宗杲にいたって大成されたものであり、大慧一人によって作られたものでは決して無い。大慧の看話禪が黙照禪批判を通して主張されたものであることは自身の言葉から明らかなことではあるが、大慧においてそれが看話禪成立の契機となりえたのは、五祖―圓悟の間に形成され、脈々と受け継がれたからに相違ない⁽¹⁾。しかし、五祖や圓悟と、実際に看話禪を運用した大慧との修証観がまったく同じであるかと言え、必ずしもそうとは言えない。また近年では、唐代禪と宋代禪と間の相違面に注目が集まっている⁽²⁾。

拙稿では、まず「省力」と「得力」の用例を通してその意味の変遷を確認し、その上で、大慧の語録に見える「省力」と「得力」の用例を引いて検討を加える。さらにこれらの語を大慧が使用する際にあわせて頻用する「生処」と「熟処」という語も取り上げて考察し、よりこれらの語の理解を深める。こうした作業によって、大慧の修証の構造がある程度、整理されるものと思われる。概ね、以上のような見通しによって拙稿を進めたい。

二、「省力」

「省力」や「得力」というのは、大慧の語録に度々見える用語で、その修証論にとつて重要なものである。しかし、これらの語は大慧が独自に使用した語という訳ではなく、大慧以前の禪者も、用例は少ないながらも使用している言葉である。

まず、「省力」から検討したい。ここでは、黄檗希運（生没年不詳）の『伝心法要』と『宛陵録』に見える記述を通して考える。

如今、末法向去、多是このかたくおおくの禪道を学ぶ者は皆な一切の声色に著す。何ぞ我が心あすかに与らざる。心を虚空に同じくし去り、枯木石頭の如くにし去り、寒灰死火の如くにし去らば、方に少分の相応有らん。若し是かくの如くならずんば、他日尽く閻老子に爾ごうを拷こせらるること有り。爾、但だ有無の諸法を離却せん。心は日輪の如く、常に虚空に在りて、光明自然に、照らさずして照らすすなわが如くならば、是れ省力底の事ならずや。此こゝに到るの時は棲泊せいぼくの処無し。即ち是れ諸仏の行を行ずるなり、便是すなわち応無所住而生其心なり。此れは是れ爾の清浄法身なり。名づけて阿耨菩提と為す。

如今、末法向去、多是学禅道者、皆著一切声色。何不与我心。心同虚空去、如枯木石頭去、如寒灰死火去、方有少分相応。若不如是、他日、尽被閻老子拷爾在。爾但離却有無諸法、心如日輪常在虚空、光明自然、不照而照。不是省力底事。到此之時、無棲泊処。即是行諸仏行。便是応無所住而生其心。此是爾清浄法身。名為阿耨菩提。（『伝心法要』193383b）

「省力」は、一般に「手間ひまを省く。手数が省ける」（入矢義高監修・古賀英彦編著『禪語辞典』思文閣出版・一九九一年・二四五頁）と解される。『伝心法要』に拠れば、「心」というものは、本来、太陽が常に虚空を照らすように作爲なく一切を照らし尽くすものであり、そのことを自覚するには、「心」を虚空や枯れ木や石や冷えた灰や消えた火のような状態に到らしめねばならない。そして、このようになることができれば一切が諸仏の行となり、清浄なる法身そのものとなる。つまり、ここでは、「心」の本来性とそのあり方に立ち返る、その立ち返り方を「省力」と表現しているのである。

また、『伝心法要』には次のようにもある。

問う、「如何なるか是れ道、如何にして修行せん」と。師云わく、「道は是れ何物にしてか、汝、修行せんと欲するや」と。問う、「諸方の宗師、相承して參禪学道するは如何」と。師云わく、「鈍根人を引接する語、未だ依憑す可からず」と。云わく、「此れ即是ち鈍根人を引接する語ならば、未審し、上根人を接するには復た何の法をか説くや」と。師云く、「若是し上根人ならば、何処にか更に人に就いて他を覓めん。自己すら尚お得可からず、何に況や更に別に法有りて情に当らんや。見ずや、教中に云く、『法法何の状ぞ』と」と。云わく、「若し此の如くならば、則ち都て求覓を要せず」と。師云く、「若し与麼ならば則ち心力を省く」と。……又た云わく、「我が此の禪宗、上従り相承して已来、曾て人をして知を求め解を求めしめず、只だ学道と云うも早に是れ接引の詞なるのみ。然して道も亦た学ぶ可からず。情に学解を存せば、却つて迷道と成る。道に方所無きを大乘心と名づく。此の心、内外中間に在らず、實に方所無し。第一に知解を作して、只是汝の如今の情量の処をのみ説くことを得ざれ。情量若し尽きなば、心に方所無し。此の道、天真にして、本と名字無し。只だ世人識らず、迷うて情中に在るが為、所以に諸仏出で来たりて、此の事を説破す。汝ら諸人の了ぜざるを恐れて、權に道の名を立つ。名を

守りて解を生ず可からず。故に云わく、『魚を得て筌せんを忘る』と。身心自然に、道に達し心を識り、本源に達するが故に、号して沙門と為す。沙門の果とは、慮やを息めて成る、学よ従りして得るにあらず。……実に定法じやうほうの如來の説く可き有ること無ければなり。我が此の宗門は此の事を論ぜず、但だ心を息やむることを知れば即ち休やむ。更に前を思い後を慮おもんばかることを用いず」と。

問如何是道、如何修行。師云、道是何物、汝欲修行。問、諸方宗師相承、參禪学道如何。師云、引接鈍根人語、未可依憑。云、此即是引接鈍根人語、未審接上根人復說何法。師云、若是上根人、何処更就人覓他。自己尚不可得。何況更別有法當情。不見教中云、法法何狀。云、若如此、則都不要求覓也。師云、若与麼則省心力。……又云、我此禪宗從上相承已來、不曾教人求知求解、只云学道早是接引之詞。然道亦不可学。情存学解、却成迷道。道無方所、名大乘心。此心不在内外中間、實無方所。第一不得作知解、只是說汝如今情量處。情量若尽、心無方所。此道天真、本無名字。只為世人不識、迷在情中、所以諸仏出来、說破此事。恐汝諸人不了、權立道名、不可守名而生解。故云、得魚忘筌。身心自然、達道識心、達本源故、号为沙門。沙門果者、息慮而成、不從学得。……實無有定法如來可說。我此宗門不論此事、但知息心即休。更不用思前慮後。

(T48-382b-383a)

「〈道〉とは何か、どのように修行すれば良いのか」。そうした問いに対して黄檗は、「〈道〉という語は鈍根の者を誘導するための方便の語である。上根の者にそうした方便は不要である。法は虚空の如きもので認識の対象たり得ず、敢えてそれを求めさえしなければ、手間を省き得るのだ」と答える。ここでは「省心力」と作っているが、「省力」と同じことである。

また、黄檗に拠れば、「禪宗とは、從來、知解を離れたものである。〈道〉は学びとれるものではなく、頭で理解しようとするれば反対に見失ってしまう。〈道〉には方向も位置もなく、それを大乘心と呼ぶのである。この大乘心は、

内外中間、場所を持たず、名も持たない。そのような性質のものであるから、仮に〈道〉と名づけたにすぎない。だから、これにとらわれてはならない。生まれついたそのままの心と身体で、〈道〉に達し本心を認識する。このように本源に達することができる人を沙門と呼ぶのである。そして、沙門の果報は念慮を止めることによって成立するのであつて、学ぶものではない。定まつた法として如来に説かれたものなど何も無く、ただ思念を息めることを弁えさえすれば良いのだ」とも述べる。

では、何故に「思念を息める」ことを弁える必要があるのか。黄檗はその根拠を「一心」に求める。『宛陵録』に次のように述べる。

十方の諸仏世に出でて祇だ共に一心の法のみを説く。所以に仏は密かに摩訶大迦葉に付与す。此の一心の法体、虚空を尽くし、法界に徧きを、名づけて諸仏と為す。這箇の法を理論すとも、豈に是れ汝が言句の上に於いて他を解し得るや。亦た是れ一機一境の上に於いて他を見得るものならず。此の意は唯だ是れ默契するのみ。這の一門を得るを、名づけて無為の法門と為す。若し会得せんと欲せば、但だ無心を知るのみ。忽ち悟らば即ち得ん。若し心を用いて学取せんと擬せば、即ち転た遠ざかり去る。若し岐路の心、一切取捨の心無く、心、木石の如くならば、始めて道を学ぶの分有り。

師云、十方諸仏出世、祇共説一心法。所以仏密付与摩訶大迦葉。此一心法体、尽虚空徧法界、名為諸仏。理論這個法、豈是汝於言句上解得他。亦不是於一機一境上見得他。此意唯是默契。得這一門、名為無為法門。若欲会得、但知無心。忽悟即得。若用心擬学取、即転遠去。若無岐路心、一切取捨心、心如木石、始有学道分。(T48385b)

ここでの積尊伝来の「一心」とは「本源清浄心」とも呼ばれるものである。そこに敢えて分別を生じさせることは

作為に他ならない。それ故に、その「一心」の法を会得するには、「默契」、つまり言葉に拠らずにする以外には無い。心を用いて学び取ろうとするならば、ますます遠くなるばかりである。取捨分別の心を無くし、木石のような心であつて初めて「道」を学ぶ資格があるのだ。「手間ひまを省く」のは、このような黄檗の「一心」の理解が背景にあるからである。

「一心」は法界に遍満するものでもあるから、ただそれらを受容するのみでよい。裴休（七九一—八六四）による『伝心法要』の序には、より端的に、「一心」を受容を「直下に便ち是れ」と述べる。手間ひまのかからないのは当然のことである。そして、それを具体的に受容する方法が、念を息め、慮を忘れて默契することである。つまり、真理は本来のものであるから、余計なことをしなければ受容できるという主張である。⁽³⁾

また黄檗は次のようにも述べる。

即心是仏、上、諸仏に至り、下、蠢動含靈に至るまで、皆な仏性有りて、同一心体なり。所以に達摩、西天従り来たり、唯だ一心の法のみを伝え、一切衆生の本来是れ仏にして、修行を仮らざるを直指す。……如今、但だ一切時中、行住坐臥、但だ無心を学びて、亦た分別無く、亦た依倚無く、亦た住著無く、終日、任運騰騰として癡人の如くに相い似たり。世人、尽く爾を識らず、爾も亦た人をして識らしめ識らざらしむることを用いず。心は頑石頭の如くにして都て縫罅無く、一切の法、汝の心に透り入らず、兀然として無著なり。此の如くにして始めて少分の相応有らん。

即心是仏、上至諸仏、下至蠢動含靈、皆有仏性、同一心体。所以達摩従西天来、唯伝一心法、直指一切衆生本來是仏、不仮修行。……如今、但一切時中、行住坐臥、但学無心、亦無分別、亦無依倚、亦無住著、終日任運騰騰、如癡人相似。世人尽不識爾、爾亦不用教人識不識。心如頑石頭都無縫罅、一切法透汝心不入、兀然無著。如此始有少分相応。(T48.386b-c)

心がそのまま仏である。一切の衆生すべてに仏性があつて、心の本体は同一、それ故に修行は不要なのだと達摩は「一心」を伝えて直示したのだ。行住坐臥の一日中、無心を学んで執着や分別を離れ、頼るものも無く、終日、成りゆきに任せて癡人のごとくにのほほんと、世間の人から知られず、知られようともせず、石のような心にはどんな教えも入る隙間がない。ごろんとして何物にも執われが無ければ、初めて少しはビタリといくというものだ。

ここで黄檗は馬祖道一（七〇九〜七八八）の中心思想である「即心是仏」を提示し、一切衆生に遍き本来的な仏性を有するが故に修行は不要であり、「無事」のままであることが悟りなのだと言ふ。

唐代禪、特に馬祖下の禪者たちは、「即心是仏」、自らの心がそのまま仏であるから、あらゆる當為は仏作仏行であり、ことさらに真理を求めようとする作為的な努力のすべてを放棄し、「平常」「無事」のままであるべきであると主張した。「平常」「無事」は唐代全体に渉る禪の思想であり、「省力」は、そうした理念を表した語だと言えよう。⁽⁴⁾

次に、北宋に活躍した、大慧の法叔の仏眼清遠（一〇六七〜一一二〇）の説法を見てみたい。

仏法は是れ箇の省力、会し易き法門なるに、人、自ら辛苦す。

仏法は箇省力易会法門、人自辛苦。（『古尊宿語録』卷三三・2118-290c）

仏法は本来、理解するのに「省力」、つまり手間ひまのかからない容易なものであるにもかかわらず、人は自分で辛苦して理解できなくしているだけだと仏眼は主張するのであり、基本的に唐代の黄檗の「省力」の理解と大差ない。しかし、以下はどうか。

仏法は最も易く最も省力なり。自是より^も你は力を費やし、自ら艱難と作す。若し易き処を見ざれば、且らく究理

して坐せ。既に龍門に來たりて參禪す、諸処の妄想卜度したに比しみて將來すること莫れ。但だ退歩し見て、須らく會し去るべし。然るに有般の兄弟、整理を受けれるも、整理を受けざるも有り。愚者有り、智者有り、救う可く有り、救う可からざる有り。且たとえば整理を受けざる者、硬く生死の業識を將ち來たりて用い、粥飯の氣を將ち來たりて用う。問著せば則ち眼を瞠らし、進前退後して坐具を挙す。髑髏裏皮袋裏に在りて昏昏地に箇の識情を認む。此れ救う可からず。你、但だ放下し了われ。退歩し來たり見て、方はめて會せん。又た、有般の上座道わく、「我れ都おて道理を作さず、都て計較無し。声色に著せず、染淨に依らず、聖凡迷悟、一道に清虚たり。大光明中、都て是の事無ければ、此れ又た智光に蓋却せらる。智辺に在りて著せば、亦た救う可からず」と。此の両般の病有り、前病は猶お浅く、後病は更に深し。你、但だ肯いて一辺に拈放し退歩し看よ。亦た自然に會し去らん。此の事は甚だ是れ省力なり。

仏法最易最省力。自是你費力、自作艱難。若易処不見、且究理而坐。既來龍門參禪、莫將來比諸処妄想卜度。但退歩看須會去。然有般兄弟受整理。有不受整理、有愚者、有智者。有可救、有不可救。且如不受整理者、硬將生死業識來用、將粥飯氣來用。問著則瞠眼、進前退後坐坐具、在髑髏裏皮袋裏昏昏地認箇識情。此不可救。你但放下了。退歩來看方會。又有般上座道、我都不作道理、都無計較。不著声色、不依染淨、聖凡迷悟、一道清虚。大光明中、都無是事、此又被智光蓋却。著在智辺、亦不可救。有此兩般病、前病猶浅、後病更深。你但肯拈放一辺退歩看、亦自然會去。此事甚是省力。（『古尊宿語錄』卷三三「舒州龍門仏眼和尚普說語錄語録」Z118-290d）

仏法というものは最も「省力」、つまり、何よりも簡単で手間のかからないものである。なのに、お前は無駄骨ばかり折って自分で艱難なものにしている。もし簡単などころを見ることができなければ、ひとまずは法理を究めて坐ることだ。わしがいる龍門寺にやって来て參禪している以上は、あちこちでため込んだ妄想や当て推量を持ち込んで

はならぬ。ただ「退歩」して理解しなければならぬ。修行者の中には、キチンと処理を受けたり受けなかったり、愚かだったり智慧があったり、救いようがあったりなかったりする。例えばキチンと処理を受けない者が、生死の業識を持参して用い、粥座と齋座の匂い（＝修行によって身に着けた実力）を持参して用い、問い詰められれば眼を瞠り、前後に進んで坐具を手で持ったりする。こんな連中は、髑髏の中や肉体の中が真つ暗で思慮分別を真に受けるような奴だ。救いようがない。ただ捨て去ってしまえば良いだけのことだ。「退歩」してじつくりと観察してみても初めて理解できる。また、ある上座が、「私はまったく道理を起ささないし、分別もない。現象に執着せず、汚れや清らかさにもよらず、聖や凡、迷いや悟り、等し並みに清らかで虚しい。しかし、大いなる光明の中、まったくこれらが無いということであれば、これまた智慧の光に覆い隠され、その智慧に執着すれば、もっと救いようがない」と言っている。この二つの病のうち、最初の虚無に偏向した病は浅く、後の智慧に執着した病はさらに深い。君たち、ただ納得して脇に放置して「退歩」して観察せよ。自然に理解するだろう。この事ははなはだ「省力」、簡単なものなのだ。

仏眼は、本来「省力」なる仏法を理解するには、「退歩」して理解することが必要だと述べている。「退歩」とは、一歩退いて自己を深く省察すること、真実の自己に立ち返ることを言うが、そこには何かしらの実践を伴おう。仏眼の場合、それは公案の参究であった。⁵⁾そして、そのためには、妄想や業識、識情、さらには虚無や智慧に偏向した見方など一切合切を「放下」してしまわねばならない。このことを肯んじて、「退歩」して観察すれば自然に理解できる。この事というものは極めて手間のかからないものである。

ここで仏眼が、本来的なる真理を受容するために作為や思慮分別を省くと説く点については、先の黄蘗と共通しているが、宋代の仏眼が実践を意味する「退歩」を説き、「放下」することの必要性を強調している点については注意する必要がある。

三、得力

一方、「得力」であるが、これは一般に「おかげを蒙る」と解される語である。⁶⁾

例えば、臨濟義玄（?～八六六）の『臨濟録』「示衆」に、「山僧、往日、未だ見処有らざりし時、黒漫漫地なり。光陰空しく過ぐす可からず、腹熱し心忙しく、奔波して道を訪ぬ。後に還つて力を得、始めて今日、道流と共に是の如く話度するに到れり（山僧往日未有見処時、黒漫漫地。光陰不可空過、腹熱心忙、奔波訪道。後還得力始到今日共道流如是話度）」とあって、小川隆氏は、「得力」は自ら力を獲得することではなく、師から力を恵まれること。「得く力」で、くのお陰を蒙る、くの助力を得る」の意味だと解し、ここの「得力」を、「先師からお力を与えられ」と訳している（小川隆『臨濟録』禅の語録のことばと思想、岩波書店・二〇〇八年、一一六頁）。

また同じく『臨濟録』「行録」に、瀉山靈祐（七七一～八五三）の質問として「臨濟、当時、大愚の力を得るか、黄檗の力を得るか（臨濟當時得大愚力、黄檗力）」（『臨濟録』）とあるのもその例の一つであり、また、他にも、『祖堂集』巻五「雲岳和尚」条に、「師伯問う、『師弟、什摩事か有る』と。洞山曰わく、『師伯に啓す、今の先師の從容の力を得たり』と（師伯問、師弟有什摩事。洞山曰、啓師伯、得个先師從容之力）」（柳田聖山主編『祖堂集』禅学叢書之四、中文出版社・一九八四年、一〇〇頁）とあるのも同様である。

「得力」を「おかげを蒙る」と解することは、つまり「得力」の「力」を「はたらき」と解し、「師のはたらきを得る」と解したものだと言える。

このことをさらに詳しく検討するにあたって、先に挙げた『臨濟録』「行録」に見える臨濟の開悟の因縁を挙げてみたい。

師、大愚に到る。大愚問う、「什麼処より来たたる」と。師云わく、「黄檗の処より来たたる」と。大愚云わく、「黄檗に何の言句か有る」と。師云わく、「某甲、三度、仏法的の大意を問うて、三度、打たる。知らず、某甲過有りや過無しや」と。大愚云わく、「黄檗、与麼に老婆にして汝が為に徹困なるを得るに、更に這裏に來たりて『過有りや過無しや』と問うや。師、言下に大悟して云わく、「元来、黄檗の仏法、多子無し」と。

師到大愚。大愚問、什麼処來。師云、黄檗処來。大愚云、黄檗有何言句。師云、某甲三度問仏法的の大意、三度被打。不知某甲有過無過。大愚云、黄檗与麼老婆為汝得徹困、更來這裏問有過無過。師於言下大悟云、元来黄檗仏法無多子。(T14501c)

臨濟は、これ以前に黄檗に徹底した否定を受け、黄檗の指示により大愚の下に到ったのである。臨濟の大悟は黄檗の否定と大愚の垂示による。力を得るのは、黄檗と大愚によるのであり、臨濟の独力では無い。

柳田聖山氏は、このことについて、「力は、ある力である。臨濟の悟りは、黄檗・大愚の助けによるが、それは臨濟の側から言われる。受けとる主体なくして、お蔭の自覚はあり得ない」(柳田聖山「他力ということ」、星野元豊教授退職記念論集、浄土真宗とキリスト教」法蔵館・一九七四年、所収)と述べ、さらに「力」について、「(力)というのは、助けるということです。……中国の仏教文献、あるいは禪文献を読んでいますと、(力)という字が出てきたら、お助け、お蔭さまという風に読み替えて、すべて解釈できる。つまり、(力)という言葉の訓の中に、助けるというのがあるのです」(「真宗文化と禅仏教」、『禅文化』第一七五号所収・二〇〇〇年一月)とも述べている。

唐代、特に洪州宗の禅は、いずれも自心のはたらきを直ちに仏性だと解釈した。馬祖は以下のように述べる。

道は修するを用いず、但だ汚染すること莫れ。何をか汚染と為す。但有る生死の心、造作趣向、皆な是れ汚染なり。若し直に其の道を会せんと欲せば、平常心是れ道なり。……只だ如今の行住坐臥、応機接物、尽く是れ道な

り。

道不用修、但莫汚染。何為汚染。但有生死心、造作趣向、皆是汚染。若欲直会其道、平常心是道。……只如今行住坐臥、応機接物、尽是道。(景德伝燈録 卷二八「江西大寂道一禪師」条、(T140a))

「道」は修めたりする必要はなく、ただ汚さねば良いだけのことである。「汚染」というのは、生死にとらわれた心、「道」をこしらえようとする作為(造作)、「道」に向かおうとする意識(趣向)のことである。もし「道」を体得したいと思うのならば、「あたり前の心」(平常心)のままにいて、これが「道」なのである。ただ平常心のままに営んでいる行住坐臥や物事への対応、それらがすべて「道」そのものなのだ。

つまり、馬祖の主張は、「道」はもともとあるものであつて、作為によつて汚さないようにすべきものなのである。「道」を体得するには、ただ「平常心」のままにいさえすれば良いのだ、ということである。

馬祖の法系につらなる臨済もまた説法でこう述べる。

道流、仏法は用功の処無し、祇だ是れ平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困れ来たれば即ち臥す。愚人は我を笑うも、智は乃ち焉これを知る。古人云く、『外に向かつて工夫を作すは、総て是れ癡頑の漢なり』と。爾且く随处に主と作れば、立処皆な真なり。境来たるも回換することを得ず。縦たとい従来たの習氣、五無間の業有るも、自ら解脱の大海と為る。

道流、仏法無用功処、祇是平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困来即臥。愚人笑我、智乃知焉。古人云、向外作工夫、総是癡頑漢。爾且随处作主、立処皆真。境来回換不得。縦有従来習氣、五無間業、自為解脱大海。(T147-198a)

本来の自己は仏そのものと無媒介に等置され、改めて学ばれたり修行して得られたりするものではない。それは既に日常生活の中に自明のものとしてはたらいっているものであり、ただ「平常無事」でいることが悟りの姿そのものである。したがって、自ら外に向かって工夫を求める「用功」と言うような作為心は排除されるべきであり、真理は日常の語言動作の一切に止揚される。

つまり、一切が無事であるが故に、黄檗は作為を否定する「省力」によって直ちに「一心」は受容することが出来ると説き、一方、臨済は、師による徹底した否定を含蓄する「得力」によって、一切無事の境涯を自覚すると説くのである。

しかし、次はどうであろうか。『碧巖録』第八〇則の、圓悟克勤（一〇六三―一一三五）による「本則評唱」である。

この僧、教意を知るが故に、^も将ち来たりて趙州に問うて道わく、「初生の孩子、^は還た六識を具すや」と。初生の孩児、六識を具すと雖も、眼は能く見、耳は能く聞く、然れども未だ曾て六塵を分別せず。好悪長短、是非得失、^{かれ}他は恁麼の時は^{また}総く知らず。学道の人、復た嬰孩の如くなるを要す。榮辱功名、逆情順境、^す都て他を動かし得ず。眼、色を見れども盲と等しく、耳、声を聞けども聾と等しく、癡の如く兀の似し。其の心、動ぜざること須弥山の如し。這箇は是れ衲僧家の^真實得力の^処なり。

這僧知教意故、将来問趙州道、初生孩子、還具六識也無。初生孩児、雖具六識、眼能見耳能聞、然未曾分別六塵。好悪長短、是非得失、他恁麼時総不知。学道之人、要復如嬰孩。榮辱功名、逆情順境、都動他不得。眼見色与盲等、耳聞声与聾等、如癡似兀。其心不動、如須弥山。這箇是衲僧家^真實得力^処。(T48-206b)

圓悟は言う、趙州從諗に問うたこの僧は、仏教の教説の意味を知った上で、わざとそれを持ち出して、趙州に「生まれたばかりの赤子（嬰兒）は、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六識を具えていますか」と問うたのだ。嬰兒は六識を具えていて、眼で見、耳で聞くことができる。しかし、そうであっても、未だかつて色境・声境・香境・味境・触境・法境の六塵（六境）を分別していない。好悪や長短、是非や得失といった分別については、嬰兒はまったく分からない。このように仏道を学ぶ者は、嬰兒のようでなければならぬ。榮辱も功名も、逆境も順境も、まったく嬰兒を動かすことはできない。眼は外境を見ても盲人と同じで、耳は音を聞いても聾者と同じであって、癡者や愚者のようである。心が動かないことはまるで須弥山のようなのだ。ここが禪僧の本当の得力のところなのだ、と。

ここの「得力」は、禪僧が真実に力を得るところという意味であろう。ちなみに、現代語訳『碧巖録』（末木文美士編『碧巖録』研究会訳二〇〇三年、巻下・九五頁）では、ここを「力を發揮する」と解している。いずれにせよ、唐代の、「外から助力を蒙る」という意味での「得力」とは異なっている。この圓悟のような助力の対象を持たない、あるいは助力の意味が薄い「得力」の用例は、宋代になると頻出するようになる。

四、大慧宗杲の「省力」と「得力」

以上のような流れを踏まえて、大慧の説く「省力」と「得力」について検討してみたい。⁽⁷⁾ まず以下の大慧の主張を見たい。

衆生顛倒して、己に迷いて物を逐い、少欲味に耽りて、甘心して無量の苦を受く。逐日、未だ眼を開かざる時、未だ床を下らざる時、半惺半覺の時、心識己に紛飛して、妄想に随いて流蕩す。善を作し悪を作すこと、未だ發

露せずと雖も、未だ床を下らざる時、天堂地獄、方寸の中に在りて、已に一時に成就す。発する時に待るに及びて、已に第八に落在す。……天堂地獄、別処に在らず。只だ当人半惺半覺にして、未だ床を下らざる時、方寸の中に在りて、並びに外従り来たらず。発せんとして未だ発せず、覺せんとして未だ覺せざる時、切に須らく照顧すべし。照顧する時、亦た之と力を用いて争うこと得ざれ。争著すれば則ち力を費やす。祖、云わざるや、「動を止めて止に帰すれば、止、更に彌動す」と。纔かに日用塵勞の中、漸漸に省力なることを覺す時、便是ち当人得力の処、便是ち当人成仏作祖の処なり。……若し此の説を信得及せば、永嘉の所謂る「行も亦た禪、坐も亦た禪。語黙動靜、体安然」、是れ虚語にあらず。請う、此れに依りて行履せよ。始終、変易せざれば、則ち未だ自己本地の風光を徹証せずと雖も、未だ自己本来の面目を明見せずと雖も、生処は已に熟し、熟処は已に生ならん。切切に記取せよ。纔かに省力なるを覺する処、便是ち得力の処なり。

衆生顛倒、迷已逐物、耽少欲味、甘心受無量苦。逐日未開眼時、未下床時、半惺半覺時、心識已紛飛、随妄想流蕩矣。作善作惡、雖未發露、未下床時、天堂地獄、在方寸中、已一時成就矣。及待發時、已落在第八。……天堂地獄不在別処。只在当人半惺半覺、未下床時方寸中、並不従外來。發未發覺未覺時、切須照顧。照顧時、亦不得与之用力争。争著則費力矣。祖不云乎、止動帰止、止更弥動。纔覺日用塵勞中、漸漸省力時、便是当人得力之処、便是当人成仏作祖之処。……若信得此説及、永嘉所謂行亦禪坐亦禪、語黙動靜体安然、不是虚語。請依此行履。始終不變易、則雖未徹証自己本地風光、雖未明見自己本来面目、生処已熟、熟処已生矣。切切記取。纔覺省力処、便是得力処也。〔大慧語録』卷二七「答張提刑」(1492b~c)

衆生は顛倒していて、おのれを見失つて外境を逐い、くだらない欲望に耽つて無限の苦しみを受けている。日々、目が覚めず、寢床を離れない時、うつらうつらしている時に、すでに意識は飛び散り、妄想のままに流されてしまっている。善悪の行為がまだ現れる前、寢床から出る前に、天堂や地獄が胸中に即座にできあがっていて、そういうった

行為が現れる頃には早くも第八識に墮落している。天堂や地獄も、ただ本人が寝ぼけて寢床からはなれない時の胸中にあるのであって、外から来るものではない。だから、善悪の念が現れかかり、意識が覚めかかった時、きびしく照顧して念を引き戻さねばならないのだ。しかし、照顧する時にはこういった意識とは力を込めて（用力）争ってはならない。争うと力を無駄に費やす（費力）ことになる。『信心銘』にも「動をやめて止に帰しようすれば、止がいよいよ動く」と言っている。日常の煩惱の中で、次第に力を省くのを覚す時が、すなわち本人が力を得るところであり、本人が仏となり祖となるところなのである。もし、このような説を信じ切ることができれば、『証道歌』に「行もまた禪、坐もまた禪、語黙動靜を通じて本体は落ち着いている」とあって、それ言などではない。終始、態度を変えなければ、自らの本地の風光を悟りきらなくても、本来の面目を明らかに見なくても、生なまのところはすっかり熟し、熟しているところはすっかり生になる。力を省くのを自覚するところこそ、力を得るところであると、しかと覚えておらねばならぬ。おおよそ、大慧はこのように述べている。

ここでの「省力」は、煩惱にまみれた日常生活の中で分別心が起こりかかったその時に、力をこめずに意識を集中することで「力を省く」ということである。そして、そのような工夫を続けることで、「生」のところが「熟」し、「熟」のところが「生」になり、そのような「省力」に気づくことが、そのまま「力を得る」所なのだ、と述べているのである。⁽⁸⁾善悪とかいった分別意識が起こりかかった時、それに意識を集中する。それによって、分別意識に加え、それらを除こうとして起こる作為心をも省き、自然と自己の本来性が現れる、これを「得力」と言っているであろう。なお、「生処」「熟処」については後述する。

ここで大慧は、「未だ自己本地の風光を徹証せずと雖も、未だ自己本来の面目を明見せず」と述べていて、「省力」から「得力」に到る過程が悟りではないかのような表現をしているが、これは悟りへの過剰な意識を排除するための言葉と解すべきであろう。以下の大慧の言葉をあわせて見たい。

只だ最後に非を知る底の一念のみを以て正と為せ。遲速を問わざるなり。非を知る底の一念、便是ち仏と成り祖と作る底の基本なり、魔網を破す底の利器なり、生死を出でる底の路頭なり」と。願わくは公、亦た只だ此の如く工夫を做せ。工夫を做し得て漸熟すれば、則ち日用二六時中、便ち省力を覺す。省力なるを覺し得る時、放緩することを要せず。只だ省力の処に就きて崖め將ち去れ。崖め来たり崖め去り、這の省力の処に和して、亦た時有りて多きを争わざるなり。但只だ箇の無字を看よ。得不得を管すること莫れ。

只以末後知非底一念為正。不問遲速也。知非底一念、便是成仏作祖底基本、破魔網底利器、出生死底路頭也。願公亦只如此做工夫。做得工夫漸熟、則日用二六時中、便覺省力矣。覺得省力時、不要放緩。只就省力処崖將去。崖来崖去、和這省力処、亦不知有時不爭多也。但只看箇無字。莫管不得。(『大慧語錄』卷二七「答汪内翰」・T4792a)

ただ最後にまちがい——引用部前段の主張から判ずるに、世俗的な自己満足に耽つてきた、これまでの生き方——に気づく一念をのみ正しいものだと考えるのだ。それには時期の遅速を気にする必要はない。そのような一念こそが自らが仏や祖となる基であり、生死の迷いから分離する道筋なのである。このように工夫を続けると、日常の中で「力を省く」ことを自覚するようになる。しかし、その「省力」を自覚するときには気を緩めてはならない。むしろ、その「省力」のところで究めねばならないのだ。究め抜き、「省力」のところごと意識しなくなった時には、もはや悟りとほとんど違わない。ただ「無字」を参究せよ。その際には悟れるかどうかにこだわってはならない。「無字」の工夫に励んで「省力」を究めるには、「省力」をしているという意識をも排除せねばならないのである。そして、その上で「省力」を究めぬき、やがて「省力」のところごと意識しなくなった時には、悟りとほぼ変わらない状態であると言えるのだ。ここで強調されているのは「悟りへの意識」であり、それが悟りの障害だということである。

趙州從諗(七七八〜八九七)の『趙州録』にも、「問う、『学人、仏と作らんと擬する時如何』と。師云わく、『大煞

だ力生を費やす』と。云わく、『力を費さざる時如何』と。師云わく、『与麼ならば即ち仏と作り去るなり』と（問、学人擬作仏時如何。師云、大教費力生。云、不費力時如何。師云、与麼即作仏去也）（『古尊宿語録』卷一三、7187-159a）とあつて、ここに見える「費力」は、「骨折り損のことをやる、無駄な努力をする、ご苦労さんなことをやる」（前掲『禪語辞典』三九二頁）と解され、「省力」の対義語である。ここでは作爲的な作仏を否定し、「費力」の否定、つまり「省力」して初めて仏となることができるのだと趙州は述べているのである。ここで大慧が説く「省力」も同じような意味であるが、ただ、問答応酬に終始する趙州の主張と異なつて、大慧の「省力」は、具体的な方法論の開示である。

しかし、大慧は、坐禅の場における「省力」について、次のように述べてもいる。

近年以来、一種の邪師有り、黙照禅を説く。人をして十二時中、是の事に管すること莫く、休し去り歌し去り、声を做し得ざらしむ。今時に落ちることを恐る。往往に士大夫、聡明利根の使う所と為る者、多是くは鬧処を厭悪す。乍ち邪師の輩に指して静坐せられ、却つて省力なるを見、便ち以て是と為し、更に妙悟を求めず。只だ默然を以て極則と為すのみ。某、口業を惜しまず、力めて此の弊を救う。今ま稍や非を知る者有り。願わくは公、只だ疑情の破れざる処に向いて参ぜよ。行住坐臥、放捨し得ざれ。僧、趙州に問う、「狗子に還た仏性有りや」と。州云く、「無」と。這の一字子、便是ち箇の生死の疑心を破る底の刀子なり。這の刀子の把柄、只だ当人の手のみ在り。別人をして手を下させ得ず。須是らく自家、手を下して始めて得し。若し性命を捨て得れば、方に肯いて自ら手を下す。若し性命を捨て得ざれば、且らく只管に疑の破れざる処に在いて崖め將ち去れ。驀然として自ら肯いて命を捨てること一下せば、便ち了わる。那の時、方に静の時便是ち鬧の時底、鬧の時便是ち静の時底、語の時は便是ち黙の時底、黙の時は便是ち語の時底なりと信じて、人に問ひ著ざれば、亦た自然に邪師の胡説乱道を受けざるなり。至禱至禱。

近年以来有一種邪師、說默照禪。教人十二時中是事莫管、休去歇去、不得做声。恐落今時。往往士大夫、為聰明利根所使者、多是厭惡鬧處。乍被邪師輩指令靜坐、却見省力、便以為是、更不求妙悟。只以默然為極則。某不惜口業、力救此弊。今稍有知非者。願公、只向疑情不破處參。行住坐臥、不得放捨。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。這一字子、便是箇破生死疑心底刀子也。這刀子把柄、只在当人手中。教別人下手不得。須是自家、下手始得。若捨得性命、方肯自下手。若捨性命不得、且只管在疑不破處將去。驀然自肯捨命一下便了。那時方信靜時便是鬧時底、鬧時便是靜時底、語時便是默時底、默時便是語時底、不著問人、亦自然不受邪師胡說亂道也。至禱至禱。(《大慧語録》卷二六「答陳少卿」171、923a)

これは、有名な大慧が默照禪批判を行っている個所である。默照禪者は、指導する者に悟りへの関心をもたせず、ただ安靜にして声を出すことも許さない。往々にして士大夫は、動処を嫌がり、ふいに邪師から静座させられて「力を省く」のを自覚すると、すぐに満足してしまつて、さらなる悟りを求めず、ただ黙っていることを最高の道だと考える。自分は、こういつた默照禪の弊害から救うために、四威儀に渉る「狗子無仏性」の話、つまり「無字」の工夫を主張するのだ。「無字」は、生死への疑心を破る刃物であり、それは当人の手中にあつて他人にはない。自分で突き詰めるしかなく、この「無字」の工夫に命がけになることができれば、やがては自分で解決できる。だが、たとえ命がけになれなくても、一応は疑心の破れないところでひたすらに突き詰めねばならない。まっしぐらに脇目も振らずに命がけになると、それで十分だ。その時こそ、静の時はそのまま動の時、動の時はそのまま静の時、話す時はそのまま黙っている時、黙っている時はそのまま話す時だと、このような二元的思考を超えた立場を真実であると信じていることができれば、人に問わなくても、ひとりでに邪師のデタラメな説を受け入れないのだ。

ここで大慧は、動処を避けて坐禪をすることで実現する境地のことを「省力」と定義し、默照禪に滞る者は、それをもつともだと思つて、さらに悟りを求めず、ただ黙然と坐つていることを最高の道だと勘違いすると批判している。

無論、それではいけない訳で、大慧はその救済策として、四威儀に渉る「無字」の工夫を主張するのである。ここでは、静座による「省力」の実現と、そこに滞る者への批判である。

だが一方で大慧は、坐禅にまつわる問題点について次のようにも述べている。

静坐をせんと要する時、但だ一炷の香を焼きて静坐せよ。坐する時、昏沈せしむることを得ざれ、亦た掉拳することを得ざれ。昏沈・掉拳は先聖の訶する所なり。静坐せし時、纔かに此の兩種の病現前するを覺せば、但只だ狗子無仏性の話を拏せ。兩種の病、力を用いて排遣することを著す、当下に怙怙地たり。日久しく月深く、纔かに省力なるを覺せば、便是ち得力の処なり。

要静坐時、但焼一炷香静坐。坐時、不得令昏沈、亦不得掉拳。昏沈掉拳先聖所訶。静坐時、纔覚此兩種病現前、但只拏狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣、当下怙怙地矣。日久月深、纔覺省力、便是得力処也。〔大慧語錄 卷二六「答富樞密」〕^{922b)}

「昏沈」(心の沈みこんだ状態)と「掉拳」(心の昂ぶった状態)とは、坐禅中に起こる禅病の一種である。坐禅に励んでいる時に、この二つの禅病が起こることがある。これらは祖師たちが注意していたものである。坐禅中、これらの禅病が起こるのを自覚すれば、ただ「狗子無仏性」の話を拏して工夫しなければならぬ。これらは、「用力」、力をこめて押しつけなくてもすぐに落ち着くものである。そして、月日の経つうちに「省力」なることに気づいた時、それがそのまま「得力」のところなのだ。

ここは坐禅中に起こる二種の禅病について説いてはいるが、それらは話頭の工夫によって克服できるものであり、それによって引き起こされる心的状態を「省力」と述べているのである。いわば、「昏沈」と「掉拳」という、両極

端に偏向した意識を話頭の工夫によって引き戻していくのである。

さらに大慧は、坐禪と「省力」については、次のように述べてもいる。

左右、静勝の工夫を做すこと、積みて年有り。識らず、眼を開き物に応ずる処に於いて、心地の安閑なるを得るや。若し未だ安閑なることを得ざれば、是れ静勝の工夫、未だ力を得ざるなり。若許に久しくして猶未だ力を得ざれば、当に箇の径截に得力の処を求めて、方始めて平昔、許多の工夫に辜負せざるなり。平昔、静勝の工夫を做すは、只だ箇の闢底を支遣せんことを要するが為なり。正に闢の時、却つて闢底に自家の方寸を聒擾せらるは、却つて平昔、曾て静勝の工夫を做さざるに似て一般なるのみ。這箇の道理、只だ太だ近しと為す。遠くは自家の眼睛の裏を出でず。眼を開けば便ち刺著し、眼を合する処、亦た缺少せず。口を開けば便ち道著し、口を合する処、亦た自ら現成す。心を起こし念を動じて承当せんと擬欲すれば、渠、早已に蹉過すること十万八千にし了われり。直に是れ爾、心を用うること無き処、這箇は最も是れ省力ならん。而今、此の道を学する者の多是くは力を用いて求めんと要す。之を求むれども転た失い、之に向かえども愈いよ背く。那ぞ得失解路の上に墮在して、闢処に失する者は多く、静処に失する者は少なしと謂うに堪えん。左右、静勝の処に在りて、住し了わるごと二十余年。試みに些子の得力底を將ち来たりて看則箇。若し椿椿地底を將つて、静中の得力の処と做さば、何故に却つて闢処に向いて失却せん。而今、省力にして静闢一如なることを得んと要せば、但只だ趙州の無字を透取せよ。忽然と透り得れば、方に静闢両つながら相い妨たげず。亦た力を用いて支撐するを著す、亦た支撐無き解を作さざれ。

左右做静勝工夫、積有年矣。不識、於開眼応物処、得心地安閑否。若未得安閑、是静勝工夫未得力也。若許久猶未得力、当求箇径截得力処、方始不辜負平昔許多工夫也。平昔做静勝工夫、只為要支遣箇闢底。正闢時、却被闢底聒擾自家方寸、却以

平昔不曾做靜勝工夫一般耳。這箇道理、只為太近。遠不出自家眼睛裏。開眼便刺著、合眼處亦不缺少。開口便道著、合口處亦自現成。擬欲起心動念承當、渠早已蹉過十萬八千了也。直は無爾用心處、這箇最是省力。而今学此道者、多是要用力求。求之軼失、向之愈背。那堪墮在得失解路上、謂闍處失者多、靜處失者少。左右在靜勝處、住了二十余年。試將些子得力底來看則箇。若將椿椿地底做靜中得力處、何故却向闍處失却。而今要得省力靜闍一如、但只透取趙州無字。忽然透得、方知靜闍兩不相妨。亦不著用力支撐、亦不作無支撐解矣。〔大慧語錄〕卷二七「答劉通判」〔T47:926c〕

これは劉子暈への手紙である。劉子暈は、長らく坐禪修行に励んでいたが、外境に対して心の落ち着きを得ることが出来ずにいた。それは別の個所で大慧が「忽然として人の指して靜黙処に向いて工夫を做さしむるを得て、乍たちまちに胸中無事なることを得れば、便ち認著して以て究竟安樂と為す。殊に知らず、石の草を压するに似たり。暫く消息絶すと覺すと雖も、根株の猶お在るを奈何せん。寧ぞ寂滅の期を証徹するや。真正の寂滅の現前せんことを得んと要すれば、必ず須らく熾然生滅の中に於いて驚地に一跳に跳出すべし（忽然得人指令向靜黙処做工夫、乍得胸中無事、便認著以為究竟安樂。殊不知、似石压草。雖暫覺絶消息、奈何根株猶在。寧有証徹寂滅之期。要得真正寂滅現前、必須於熾然生滅之中驚地一跳跳出）」〔大慧語錄〕卷二六「答富枢密」〔T47:921c-922a〕と述べている通り、坐禪によつて心が落ち着いたように感じたとしても、それは石で草を押さえつけるように一時的に煩惱を押さえ込んでいただけのことであつて、煩惱の根つこの部分を処理できてはいない。真に悟りきるには、必ず激烈な日常生活の生滅の中で真つ向からひと跳びに跳び越えねばならないのである。

靜處で坐禪を行うのは、騒がしい動處の状態を押し遣るため、いざ日常生活に戻ってみると元の木阿弥となるのでは坐禪修行の意味がない。この事は身近にあるのであつて、眼を開いても閉じて、口を開いても噤んでも、そこに現出する。しかし、心を動かして、作為的にそれを理解しようとする、却つて遠ざかつてしまう。ただ心をは

たらかせることのない折、それこそが最も手間ひまがかからない、つまり「省力」のところなのだ。今日の修行者は、とかく力をこめてそれを求めようとするが、それでは却ってそれに背くことになる。今、力を省いて動靜一如であろうとするならば、ただ趙州の「無字」を悟らねばならぬ。「無字」を悟ることで、動処にも静処にもこだわらなくなるのである。

五、「生処」と「熟処」

以上、大慧の「省力」と「得力」に関する主張についていくつかの用例を取り上げた。大慧のいう「省力」とは、手間を省く、具体的には善悪とかいった分別意識に加え、それらを除こうとして、あるいは悟りを求めようとして起る作爲的な心をも省くという幅の広い意味を持つ語である。

しかし、これだけでは大慧の修証観は分からない。大慧の修証観についての理解を深めるためには、「省力」を説くに当たって、合わせてよく使われる、「生処」と「熟処」という用語について検討を加えねばならない。

杲、毎つねに此の道を信ずる者の為に説く、漸く日用二六時中に省力の処を覚し得れば、便是すなわち仏を学ぶに力を得し処なり。自家の力を得る処、他人には知り得ず、亦た人の与に拈出して看せ得ず。盧行者、道明上座に謂いて曰わく、「汝、若し自己の本来の面目を返照せば、密意、尽く汝の辺に在る」と、是れなり。密意とは、便是ち日用得力の処なり。得力の処、便是ち省力の処なり。世間塵勞の事、一を拈じ一を放ちて、窮まり無く尽きること無し。四威儀の内、未だ嘗て相捨えず、無始時來、之と縁を結び得て深きが為の故なり。般若の智慧は、無始時來、之と縁を結び得て浅きが故なり。乍たまち知識の説著するを聞きて、一えに会し難きに似たるを覚し得たり。

若是し無始時來、塵勞との縁淺く、般若との縁深ければ、甚なんの会し難き処有らん。但だ深き処を浅からしめ、浅き処を深からしめ、生処を熟ならしめ、熟処を生ならしめよ。纔かに塵勞の事を思量するを覺す時、力を著けて排遣することを用いず、只だ思量の処に就きて、輕輕に話頭を撥転せよ。無限の力を省き、亦た無限の力を得る。請う公、只だ此くの如く崖め將ち去れ。心を存して悟を等まつこと莫ければ、忽地に自ら悟り去らん。

杲毎為信此道者說、漸覺得日用二六時中省力処、便是学仏得力処也。自家得力処、他人知不得、亦拈出与人看不得。盧行者謂道明上座曰、汝若返照自己本来面目、密意尽在汝辺、是也。密意者便是日用得力処也。得力処、便是省力処也。世間塵勞事、拈一放一、無窮無尽。四威儀内、未嘗相捨、為無始時來、与之結得縁深故也。般若智慧、無始時來、与之結得縁淺故也。乍聞知識說著、覺得一似難會。若是無始時來、塵勞縁淺、般若縁深者、有甚難會處。但深処放教淺、淺処放教深、生処放教熟、熟処放教生。纔覺思量塵勞事時、不用著力排遣。只就思量處、輕輕撥転話頭。省無限量、亦得無限量。請公只如此崖將去。莫存心等悟、忽地自悟去。(『大慧語録』卷二六「答趙待制」T47524a-b)

大慧は禪を学ぶ者に対して常にこう言っていたという、一日中、次第に「力を省く」ところを悟ることができれば、そのまま仏を学んで「力を得る」ところとなる。自らの「得力」のところは他人にはうかがい知れず、手に取って人に見せるわけにもいかない。六祖慧能(六三八〜七二三)が道明上座に「お前がもし本来の面目を返照するならば、深密の意趣はことごとくお前の手許にある」と言ったことがこれに当たる。

ここで慧能が言っている「深密の意趣」とは、日常においての「得力」のところである。そして、「得力」のところも、そのまま「省力」のところでもある。世間の煩惱にまみれた事案というものは、掴んだり離したり尽きることができない。行住坐臥のあらゆる場所、そういったものを捨てることができないのは、無始以来、煩惱と縁を深く結び、般若の智慧とは浅い縁しか結んでいないからである。もし煩惱との縁が浅く、般若の縁が深ければ、どうして理解で

きないことがあろうか。ただ、深いところは浅くし、浅いところを深くし、「生」の^{なま}ところを熟させ、「熟」のところを生にさせよ。煩惱にまみれた事柄を思量していることが分かれれば、力をこめて押しやったりしてはならぬ。ただ思量しているところについて、そつと話題を運用すれば、無限の力を省き、無限の力を得ることになる。このように突き詰めていかねばならぬ、心をとどめて悟りを待つことがなければ、たちまちに自然に悟ることになる、と。

一読して分かる通り、ここでのポイントは「省力」ということであり、また、それと対応する「得力」である。大慧は二六時中、「省力」であることを次第に感じるところが、そのまま「得力」なのだとし、そして「省力」するには、「生処」を「熟処」に、「熟処」を「生処」にさせねばならないとも述べている。では、ここに見える「熟処」と「生処」とは如何なるものをいうのか。

士大夫、多く有所得の心を以つて無所得の法を求む。何をか有所得の心と謂うや。聰明靈利、思量計較なる者は是れなり。何をか無所得の法と謂うや。思量の行ぜず、計較の到らず、聰明靈利の安著するに処無き者、是れなり。……永嘉又た云わく、「無明の実性即ち仏性、幻化の空身即ち法身。法身覚り了わらば一物も無し、本源自性は天真仏」と。若し是くの如く思量し、驀然と思量の及ばざる処に向いて見得れば、無一物底の法身、即是ち^{すなわ}当人の生死より出づる処なり。前に云う所の無所得の法、有所得の心を以つて求む可からず。便是ち^{すなわ}這箇の道理なり。士大夫、一生、思量計較の中に在りて活計を作す。……蓋し平時、只だ思量下度を以つて窟宅と為し、乍^{たちま}ち思量し得ざる底の話を説著するを聞かば、便ち茫然として巴鼻を^{もと}討むる処無し。殊に知らず、只だ這の巴鼻を^{もと}討むること無き処、便是ち自家の身命を放つ底の時節なり。……但だ博く群書を極め、九經十七史の内に於いて、入り得ること太だ深く、聰明なること太だ過ぎ、理路太だ多く、定力太だ少なければ、日用^ひ應縁処に牽挽かれ將ち去られ、故に脚跟下に於いて碎地折曝地に断すること能わざるのみ。若し時時に正念現前し、生死を怕るるの

心変わらざれば、則ち日月浸久するに、生処おのずかは自ら熟し、熟処は自ら生なり。且らく那箇か是れ熟処。聰明靈利、思量計較底、是れなり。那箇か是れ生処。菩提・涅槃・真如・仏性、思惟分別を絶し、搏量下度の到らず、爾の用心安排無き底、是れなり。驀然と時節到来すれば、或いは古人の入道因縁上に於いて、或いは経教を看る時に於いて、或いは日用、縁に応ずるに於いて、若しくは善、若しくは不善、若しくは身心散乱し、若しくは逆順の境界現前し、若しくは暫く心意識の寧靜を得る時、忽地に関椀子を蹴翻するは、是れ差事にあらず。

士大夫多以有所得心求無所得法。何謂有所得心。聰明靈利思量計較者是。何謂無所得法。思量不行、計較不到、聰明靈利無処安著者是。……永嘉又云、無明実性即仏性、幻化空身即法身。法身覺了無一物、本源自性天真仏。若如是思量、驀然向思量不及処見得、無一物底法身、即是当人出生死処。前所云無所得法、不可以有所得心求。便是這箇道理也。士大夫一生在思量計較中作活計。……蓋平時只以思量下度為窟宅、乍聞說著不得思量底話、便茫然無討巴鼻処。殊不知、只這無討巴鼻処、便是自家放身命底時節也。……但以博極群書、於九經十七史内、入得太深、聰明太過、理路太多、定力太少、被日用応縁処牽挽將去、故於脚跟下不能得啐地折曝地断耳。若時時正念現前、怕生死之心不變、則日月浸久、生処自熟、熟処自生矣。且那箇是熟処。聰明靈利、思量計較底是。那箇是生処。菩提涅槃真如仏性、絶思惟分別、搏量下度不到、無爾用心安排底是。驀然時節到来、或於古人入道因縁上、或因看経教時、或於日用応縁、若善若不善、若身心散乱、若逆順境界現前、若暫得心意識寧靜時、忽地踢翻關椀子、不是差事。〔大慧語録〕卷二二「示徐提刑」T47.907c-908b)

知識階級たる士大夫は、しばしば何かを求める功利心たる有所得の心で無所得の法を求めようとする。そもそも有所得心とは、聰明靈利、思量計較のこと、無所得法とはその反対で、思量分別なく聰明靈利さの置き所のないものを指す。『証道歌』に「無明の本性がそのまま仏性であり、幻まぼろしの變化へんずにすぎない空しい肉体が、そのまま法身となつてゐる。法身を悟れば、元來、何もない。本来の自己そのものが天然の眞の仏だ」とあるではないか。もしこのように

思量し、突然に思量の及ばないところで無一物底の法身を見ることができれば、そこがそのまま当人の生死から離れるところとなる。「無所得の法は有所得の心で求めてはならない」というのはこの道理を指すのだ。当時の知識人である士大夫は、一生、思量分別の中で暮らしている。日頃、思量やあて推量を住み処としているから、突然に思量のできない話を聞くと、すぐさま茫然として思量の手がかりを見失ってしまう。しかし、この手がかりのつかめないところこそが、自らの命を投げ出す時節だということを、士大夫たちは分かっているのだ。

士大夫は、広く群書を極め、九經十七史に深く入りすぎ、聡明すぎ、理窟が多すぎ、一方、それらに対して禅定力は少なすぎるがため、日常の営為の中で振り回されている。だから、自分の脚下でバキツとへし折ることができないのだ。もし、常に正念が目の前にあつて、生死を恐れる心が変わらなければ、月日の経つうちに「生」のところから「熟」し、「熟」したところはひとりで「生」となる。「熟」したところは、有所得心と同様に、聡明靈利、思量計較のことで、「生」のところとは、菩提・涅槃・真如・仏性、さらに思惟分別を無くし、あて推量や想像が到らず、心をはたらからせて計らないところをいうのである。

ここに見えるような、「生処」と「熟処」という言葉は、「省力」や「得力」と同様、大慧の語録に頻出する用語である。文中にある通り、これらは対立する概念で、「熟処」は聡明さや分別心のこと、つまり有所得心のことで、「生処」は、菩提や涅槃などで、無所得法に当たる。

「熟処」に生きている士大夫を「生処」に志向させることで、思量分別する余地を失わせる。しかし、「熟処」に染まった士大夫はそれを受け入れられず、茫然として思量の手がかりを失う。これはいわゆる看話禅でいうところの「大疑」の状態であると言える。

話頭の工夫によってつねに正念相続していれば、やがては「生処」が「熟処」となり、「熟処」は「生処」となっていく。そういう境界になれば、いずれは「関板子」をひっくり返すような経験をすることになる。「関板子」は、

戸の開閉のために取り付けた「とまら」と「とぼそ」の総称で、視点を一転させる心機の喩えのことである。「関板子を蹴翻する」というのは、つまり心機一転、大悟の経験のことである。

これを「省力」と「得力」の関係と合わせて考えてみれば、先に引用した「答趙待制」で、「若是し無始時来、塵劳との縁浅く、般若との縁深ければ、甚なの会し難き処有らん。但だ深き処を浅からしめ、浅き処を深からしめ、生処を熟ならしめ、熟処を生ならしめよ。纔かに塵劳の事を思量するを覚し得る時、力を著けて排遣することを用いず、只だ思量の処に就きて、輕輕に話頭を撥転せよ。無限の力を省き、亦た無限の力を得る」とある通り、「省力」の過程が「生処」と「熟処」の工夫であるということになる。

大慧は別の個所で、「妙喜、一生、只だ省力の処を以って人に指示す（妙喜、一生只以省力処指示人）」（『大慧語録』卷二三「示妙明居士」T4791c）と述べている通り、大慧にとって重要であったのはむしろ「省力」の方である。「省力」が実現すれば自然に「得力」は実現するのであって、あえて言挙げする必要がないからである。

つまり、大慧の説く「省力」と「得力」は、話頭の工夫によって実現する「省力」によって、自おのずから「得力」も実現するものであり、そして、その「省力」によって目指すものとは、心の本来の在り方に立ち返ること、それは、真の意味での「平常無事」の実現であった。

ただ、大慧にとつて、それは自然に実現するものではなかった。一念が破れるような、それまでの迷いの自己を徹底否定する体験を必要としたのである。そして、そうした体験をうながす工夫こそが「無字」を中心として工夫する看話禅なのである。

六、まとめ

以上、多岐にわたったが、「省力」と「得力」、さらに「生処」と「熟処」という語を通して大慧の修証の構造について検討を加えた。

「省力」は、「手間ひまを省く」という意味の語であった。それは禪録で用いられる場合でも基本的には同様であったが、一方で、あらゆる営為は仏作仏行であるから、作為をしなければ自らの本来性を受容することができるという意味にも深められた。また「得力」は、一般に「おかげを蒙る」と解され、元来、「外からの助力を得る」という意味であり、それは禪、特に唐代の禪においても同様であった。

しかし宋代に入ると、これらの用語の意味に変化が見える。「省力」については、宋代以後も基本的には作為や分別を否定して「手間なく」自らの本来性を受容するという意味を前提としたものであったが、しかし他方、仏眼清遠に見られるように、「退歩」と解されて、実践を強調するようにもなった。また「得力」についても、本来の意味である「外からの助力」の意味が薄まり、内容の深淺はあるものの、悟りの境地を指す意味合いに変質した。そして、大慧に至っては、この「省力」と「得力」を、「省力」のところがそのまま「得力」なのだと言った。大慧の説く「省力」とは、つまるところ話頭の工夫のことであって、「省力即得力」という定義は、修行と悟りとの緊密な関係を意味したのである。

さらに大慧は、「省力」を説くに当たって、「生処」と「熟処」という対立する概念をもつ用語をあわせて使用した。具体的には、「熟処」は聡明さや分別心のことで有所得心に当たり、「生処」は菩提や涅槃のことで無所得法に当たる。大慧の説に抛れば、まず「熟処」に生きている学人を「生処」に志向させることで、思量分別する余地を失わせる。

しかし、「熟処」に染まった学人はそれを簡単には受け入れられず、茫然として思量の手がかりを失うことになる。これが「大疑」である。

そして、行住坐臥の四威儀に渉る、さらなる話頭の工夫によって「省力」が極まっていき、やがては「生処」が「熟処」となり「熟処」は「生処」となっていく。「省力」を自覚するところは、そのまま「得力」の境地であって、やがては心機一転、大悟の経験を迎えることになるのである。ここに大慧の看話禅の特徴がある。

大慧の「省力」は、作為や分別を否定して自らの本来性に至る、という意味であって、唐代の禅者の主張と概ね変わらぬ。しかし、大慧の「省力」が、話頭の工夫と悟りによって実現するものであるのに対して、唐代の禅者たちは、自らの本来性をそのまま受容することを「省力」と述べた。

そもそも、馬祖下を中心とする唐代の禅者たちは、本来の自己を仏そのものと無媒介に等置し、それが既に日常生活の中に自明のものとしてはたらいっていると考え、ただ平常無事であることのみが悟りの姿であるとした。

しかし、このような無事思想は、宋代になる頃には平常の安易な絶対肯定であると理解されて批判が高まり、無事禅批判が巻き起こった。無事禅批判を繰り広げる禅者は、迷いから悟りに到って無事の境地を会得したとしても、安易に無事にとどまらず、徹底した否定を通過して真の無事に到るべきだと主張した。大慧が批判した黙照禅者たちもまた悟りを軽視する禅風を持っていた。そして、大慧が黙照禅批判を通して自らの看話禅を形成したことはすでに明らかである。⁽¹¹⁾

唐代禅の残した課題、この無事禅にどう対処するか、ということは、次代の宋代の禅者たちの大きな問題であったのであり、そして、大慧は看話禅を主張することによって、無事禅の克服を目指したのである。⁽¹²⁾

大慧が現れた時代にはすでに五家は分立し、その中でも湧仰宗や法眼宗はすでに姿を消した状態であった。しかも、五家という枠組みにとらわれず、諸方には様々な禅を唱える禅者が出現して、それぞれ自由に禅を説いた。禅は成熟

期を迎えていたのである。大慧はたとえ宗風は異なっていたとしても、本来、禪の目指すべき道は釈尊の体験であり、それは迷いから悟りへの転換であると信じていた。¹³⁾

大慧の目指すところは宗派という枠組みを超越した、時代的な課題の克服にあった。それは悟りの実現と、師である圓悟によつては実現することのなかった方法論の確立であり、そして、それこそが看話禪であつたのである。

〈註〉

(1) 小川隆「鉄酸館―問答から公案へ 公案から看話へ―」(『妙心寺派教学研究紀要』第八号・二〇一〇年) 参照。

(2) 「一口に中国の禪といっても、唐代の禪と宋代の禪との間には、意外なほどに大きな格差がある。だが、これまでそのことはあまり注意されず、唐代の禪者の言葉は、もっぱら宋代禪的な解釈・再編を通して――しかも、そうとは意識せぬままに――ながく伝承され参究されてきた」(小川隆『臨濟録』禪の語録のことばと思想 岩波書店・二〇〇八年、二〇頁)

(3) 三祖僧璨(？～六〇六)の『信心銘』には、「円なること太虚と同じ、欠けること無く余ること無し(円同太虚、無欠無余)」「虚明自ら照らして、心力を勞せず(虚明自照、不勞心力)」とあって、「道」は虚空の如くに円かで完全なものであり、その形

の無い「道」は、形が無いながらも自然とものを映し出すのであつて、こちらの心を働かせる必要はないのだ、という意味となる。真理たる「道」は完全で遍満しており、作為を否定すれば受容できる、という『信心銘』の思想は、後の唐代禪の主張につながるものである。

(4) 「省力」や「省心力」は用例は少ない語であるが、他に雲門文偃(八六四～九四九)の『広録』に二例、同門の玄沙師備(八三五～九〇八)の『広録』に二例見える。ここではそれぞれ一例ずつ挙げたい。

兄弟、一等に是れ草鞋を踏破して行脚し、師長父母を抛却して、直に須らく些子の眼睛を著けて始めて得し。若し未だ箇の入頭処有らざれば、本色の猪狗の手脚を咬むに遇著し、性命を惜しまず、泥に入り水に入り、相い為に咬嚼す可き有り。眉毛を眨上し、高く鉢囊を

掛け、十年二十年、出頭を辦取せんとするも、成辦せざるを愁うこと莫れ。直に是れ今生、未だ得ざれども、来生、亦た人身を失せず。此の門中に向いて亦た乃ち省力せん。(兄弟、一等是闢破草鞋行脚、抛却師長父母、直須著此子眼睛始得。若未有箇入頭処、遇著本色咬猪狗手脚、不惜性命、入泥入水、相為有可咬嚼。眨上眉毛、高挂鉢囊、十年二十年、辦取徹頭、莫愁不成辦。直是今生未得、来生、亦不失人身。向此門中亦乃省力)〔雲門広録〕
 卷上、『古尊宿語録』卷一五・218170a)

草鞋を踏み破るほどに行脚をし、師や父母を捨て去って、わずかばかりでも肝要のところを見る目をつけねばらぬ。もしいまだにそのような入口が無いならば、本物の衲僧のもつて、豚や狗の手足に咬みつくような苦勞を厭わず、性命を惜しまず、泥水にまみれる程の修行をして、やつと互いに咬みつきあうことができるようになる。眉をつり上げ、鉢囊を高くかけ、十年二十年と、出頭のところ(「自己の本分」)を見分けるようとして、結局できなくとも愁いてはならない。今生に得られなくとも、来世には再び人間の身を得て、この禪門において「省力」するであろう、と。ここの「省力」は、現世での苦

修の成果がきつと来世において実を結ぶに違いないという意味で、その方向での「手間を省く」という意味となろう。

また、雲門と同門の玄沙師備(八三五〜九〇八)の『広録』にも「省心力」の用例が見える。

与麼に好きを得、与麼に悪しきを得、与麼に長きを得、与麼に短きを得、与麼に生を得、与麼に熟するを得、与麼に方なるを得、与麼に円かなるを得て、一一顕明なり。且らく作麼生か是れ好悪長短方円底の道理。還た会すや。作麼生か分別す。与麼に語話するは、實に是れ心力を省く。但だ自ら詳察し看よ。若し会得せば、共に相い証明せん。(得与麼好、得与麼悪、得与麼長、得与麼短、得与麼生、得与麼熟、得与麼方、得与麼円。一一顕明。且作麼生是好悪長短方円底道理。還た会麼。作麼生分別。与麼語話、實是省心力。但自詳察看。若会得、共相証明)〔玄沙広録〕卷上・2126181b-c)

玄沙は差別相を列挙し、明白に現出している、これらの差別相をそのまま受容することを説く。つまりそれは「省心力」、まことに手間が省ける簡単なことだ、という意味である。

(5) 仏眼は別の箇所「退歩」について以下の通りに

(6)

述べている。ここで仏眼は、坐禪批判と公案の参究を述べていて、後の大慧につながる看話禪の萌芽を見ることが出来る。「兄弟、直に須らく退歩して体究すべし。如何が退歩なる。且らく是れ你をして長連床上に眼を閉じて坐せしめざれ。硬く身心を捺すこと、土木の如くに相い似たり。百千万劫も也た用処無し。若し退歩せんと要する時、你の会せざる底の語言、了ぜざる底の因縁有りて、便ち面前に頓在す。退歩して自ら看よ。什麼に因つてか会せざり去らん」(兄弟直須退歩体究如何退歩。且不是教你長連床上閉眼坐。硬捺身心、如土木相似。百千万劫也無用処。若要退歩時、你有不会底語言、不了底因縁、便頓在面前。退歩自看。因什麼不会去)〔古尊宿語録』卷三二「舒州龍門仏眼和尚普說語録」Z118-287c)

入矢義高氏による次のような指摘がある、「得力」とは人のおかけを蒙ること。『臨濟録』の行録に、滄山の質問として『臨濟は当時、大愚の力を得たのか、黄檗の力を得たのか』とあるのもその例。また、『碧巖録』四十三則の『全得他力』も『すつかり彼のおかけを蒙っている』という意。『得力』を『おのれの力を獲得する』とか、『自力をつかむ』とか解するのは誤りである。なお『伝灯録』巻八

(7)

と『隆興仏教編年通論』巻二十一では、『得力』を『得意』(仏法の根本義をつかむ)としている。〔入矢義高「龐居士の語録」禪の語録七・一九七三年・六八頁〕

『大慧書』の注釈書の中で最も詳細なものである、江戸時代の無著道忠(一六五三～一七四四)による『大慧書栲栳珠』では、これらの語について、以下のように解説している。

省とは省悟の義に非ず。乃ち労力を省き除くことなり。此れに二種有り。一には未熟の人に約す。謂わく、尋常知解聰明に依つて、胸中に言句を蓄積し、義理を安排す。其の力を勞することの多くして、此の道に於いて全く益無し。生死に祇対すること能わざるなり。真に工夫を做す時の如くんば、直に平生の知解、安排、經論言句を放下して、単單に回向返照して、手を心頭に著けて判じ去る。是くの如く進修する、此を省力と名づく。謂わく、知解安排の労力を省除するなり。二には已熟の人に約す。謂わく、工夫漸熟して、純と駁と相い雜わる。譬えば一時の内に妄念起ることと百回、拳覺提撕も亦た百回なる者の如き。今は妄念起ること九十回、則ち其の余の十回、

挙覚提撕を勞せずして、自然に純一なり。是れ十回の提撕の力を省くなり。妄念八十回、則ち二十回の提撕の力を省くことに等し。知りぬべし、譬えば柿の熟するが如き、少分の熟処加わるとき、則ち少分の生処減ず。已に半ば熟するときは、則ち生処半ば残るのみ。後の書に曰く、漸く省力を覺する時、便ち是れ得力の処なりと。猶お柿の青み無き処、即ち黄熟の処と言うがごとしのみ。(省者非省悟義。乃省除勞力也。此有二種。一約未熟人。謂尋常依知解聰明、胸中蓄積言句、安排義理、其勞力之多、而於此道、全無益矣。不能抵对生死也。如真做工夫時、直放下平生知解、安排、經論言句、單單回光返照、著手心頭判去。如是進修、此名省力。謂省除知解安排勞力也。二約已熟人。謂工夫漸熟、而純駁相雜。譬如一時内、妄念起百回、挙覚提撕亦百回者。今妄念起九十回、則其余十回、不勞挙覚提撕、自然純一也。是省十回提撕力也。妄念八十回、則省二十回提撕力等。可知、譬如柿熟、少分熟処加、則少分生処減。已半熟、則生処半殘耳。後書曰、漸覺省力時、便是得力処也。猶言柿無青処、即黄熟処耳)(『禪文化研究所』『大慧書栲栳樹』七九頁)

以上の無著の解釈をまとめれば以下の通りと

なる。まず無著は、「省力」を、「省悟」の意味ではなく、労力を省くことであると定義する。そして、その意味で解釈した場合に、省力を以下の二点に分類出来るとする。

①初学の者が、知解聰明に頼って胸中に言句を蓄積し、義理によって理解しようとする。これらの蓄積した經論の言句や、それらを使用しようとする態度を直ちに放下し、ひたすらに回光返照して、手を心頭につけるように進修すること。

②後学の者が、工夫がいよいよ漸熟するも、未だ微細な妄念が残っている。しかし、漸漸に話頭の提撕に専念すれば、百回の話頭の提撕が、やがて九十回、八十回、七十回と減少していく。この提撕の数が減少していくこと。

以上の無著の定義は、初学者と後学者とに分類したものであり、①で知識や分別を省くことを初学者の省力であると主張し、②で話頭の工夫の回数が増減することを後学者の省力であると定義している。②で無著が話頭の拈提の回数が減少することを省力と述べていることは、無著の独自性の強いものであると思えるが、話頭の拈提の回数が増減するのも、煩惱が次第に減

(8)

少していくからこそそのことであり、その意味では①②共に省くべき「力」を煩惱と解して良いと思える。

無著の定義は詳細で論理的ではあるが、大慧の説示は無著の定義程には明確に①と②を分別して考えていない。また、大慧の主張は対機的なものであり、①②が混同する場合も多い。その点は注意するべきであろう。

また、第一項はともかく、第二項については無著の境涯からのものであつて、大慧自身はこのようなことを述べてはいない。したがつて、本稿では参考にとどめたい。

同様の内容のことは、「答黃知県」でも述べている。「此れより前に写し去りし法語、曾て時時に觀看すや。第一に記取せよ、『心を起こして念を動じ、肚裏熱忙して、急に悟らんと要す』と。纔かに此の念を作して、則ち此の念に路頭を塞断せられ、永く悟りを得ること能わず。祖師云わく、『之に執して度を失すれば、必ず邪路に入り、之を放ちて自然ならば、体に去住無し』と。此れ乃ち祖師、心を吐き胆を吐きて人の為にする処なり。但だ日用、力を費やす(費力)処を做すことを要する莫れ。此れ箇の門中、力を費やすことを容さず。老漢、

(9)

常に人の為に此の話を説く、『得力の処、乃是ち省力の処、省力の処、乃是ち得力の処なり』と。若し一念希望の心を起こして悟入の処を求むれば、大いに人の自家堂屋の裏に在いて坐し、却つて他人に住処を覓めて問うに異なること無し。但だ生死の両字を把つて、鼻尖兒上に貼在して、忘れたることを要せざれ。時時に話頭を提撕せよ。提じ来たり提じ去らば、生処は自から熟し、熟処は自から生ならん(前此写去法語、曾て時時觀看否。第一記取、不得起心動念、肚裏熱忙、急要悟。纔作此念、則被此念塞断路頭、永不能得悟矣。祖師云、執之失度、必入邪路、放之自然、体無去住。此乃祖師吐心吐胆為人処也。但日用費力処莫要做。此箇門中、不容費力。老漢常為人説此話、得力処乃是省力処、省力処乃是得力処。若起一念希望心、求悟入処、大似人在自家堂屋裏坐、却問他人覓住処無異。但把生死兩字、貼在鼻尖兒上、不要忘了。時時提撕話頭。提来提去、生処自熟、熟処自生矣)。(『大慧語録』卷二九・[45.986c])。

石井修道「大慧宗果とその弟子たち(五)―著意と忘懐という語をめぐつて―」(『印度学仏教学研究』二二(二)・一九七三年) 参照。

(10)

無事禪批判については、土屋太祐氏の以下の諸論に詳しい。「真浄克文の無事禪批判」(『印度学仏教

学研究」五一―一、二〇〇一年）・「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」〔『東洋文化』第八三号「特集中国の禪」、東京大学東洋文化研究所・二〇〇三年）・「公案禪の成立に関する試論―北宋臨濟宗の思想史」〔『駒澤大学禪研究所年報』第一八号・二〇〇七年〕。

(11) 石井修道「大慧宗杲とその弟子たち」(六)・真歇清了との関係をめぐって」〔『印度學佛教學研究』二三(一)・一九七四年)、同上「中国唐宋代の禪宗史の研究状況と問題点」〔『駒澤大学仏教学部論集』二〇・一九八九年)など、石井修道氏の一連の大慧研究を参照。

(12) 「馬祖の禪は一言でいえば『即心是仏』、すなわちありのままの自己の心こそが仏だとするものである。その考えは、身心の平常の営みをそのまま仏作仏行とみなす『作用即性』説や、外なる聖性への追求を一切やめ、ありのままの状態に自足することを理想とする『平常無事』の説などとして表現される。ただし、こうしたありかたには、馬祖の弟子たちの間からも懷疑や批判が提出されるようになり、自己の現実態に対する即自的認と超越的克服という、その後の禪宗思想史を構成する二本の対立軸が登場する」(小川隆『語録の思想史』岩波書店・二〇一一年、「はじめに」五頁)。

(13) 大慧が述べる、禪の目指すべき釈尊の体験については以下の説法に詳しい。

又た云わく、「始覚を本に合す、之れを仏と謂う」と。言は、「如今の始覚を以つて本覚に合す」と。往往、邪師の輩、無言默然を以つて始覚と為し、威音王那畔を以つて本覚と為す。固より此の理に非ず。既に此の理に非ざれば、何者か是れ覚なる。若し全く是れ覚ならば、豈に更に迷うこと有らんや。若し迷うこと無しと謂わば、釈迦老子、明星現わる時に於いて忽然として便ち覚し、自家の本命元辰の、元来、這裏に在るを知り得るを争奈せん。所以に言わく、「始覚に因りて本覚に合す」と。禪和家の、忽然と鼻孔を摸著する如きは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は、人人分上に具足せざること無し。(又云、始覚合本之謂仏。言以如今始覚合於本覚。往往邪師輩、以無言默然為始覚、以威音王那畔為本覚。固非此理。既非此理、何者是覚。若全是覚、豈更有迷。若謂無迷、争奈釈迦老子於明星現時忽然便覚、自得自家本命元辰、元来在這裏。所以言、因始覚而合本覚。如禪和家忽然摸著鼻孔、便是這箇道理。然此事人人分上無不具足)〔『大慧語録』卷一八「孫通判請普説」(747-888a)〕

ここで大慧は、『大乘起信論』の始覚と本覚の説を借りて自らの禪を説く。不覚の状態から始覚を通ることでは本覚に至るといふ『大乘起信論』の主張は、端的に修行必要論である。大慧はここで、黙照禪を主張する邪師たちは、黙って坐っていることが始覚であり、それはそのまま本覚の境地であると主張していると批判する。つまり、黙照禪者は迷いがそのまま悟りと同じであって、迷うことがないというのである。

そもそも釈尊は明星を見て忽然と悟りを開いたのではないか、釈尊は、菩提樹の下での禪定によって迷える者から悟れる者になつたのである。つまり、それ以前は迷い、それ以後は悟りということになる。見方を変えれば、迷いが

なければ悟りはないとも言える。「一切衆生、悉有仏性」と『涅槃經』にもあるが、大慧もまた、「然も此の事は人人分上に具足せざること無し」と述べて、悟りは本来、万人に内在的なものであり、禅僧が忽然と鼻をつかむように真実の自己に気づくのはそのためなのだと言っている。『大乘起信論』の論理も同様で、たとえ迷いの不覚の状態であっても、その底流には本覚が流れているのであって、修行である始覚の実践を通じて本覚を自覚した時、ついにそのことを悟る。このように、ここでの大慧の修行必要論・悟りを重視するという主張は、釈尊に端的に回帰することを目指すものであったのである。

(花園大学 非常勤講師)

