

修道作仏は皆な是れ繼縛なり

—『究竟大悲経』の解脱観—

中 嶋 隆 藏

一 はじめに

隋末から唐初にかけて世間に姿を現わした少なからざる仏典の中に『究竟大悲経』の名が見出だされる。中国撰述の疑偽経典であることが確実視される此の書物は、撰述当初の首尾完具した状態では、第一品から第十六品まで、すべて十六品から成っていた。そのことは末尾第十六品の中に明記されるとおりである。だが宋代以降になると散逸してしまつたらしく、今では敦煌古遺書の堆積の中に、第五品から第十六品までのあわせて十二品を残すだけであり、第一品から第四品までの首部四品については見ることができない。⁽¹⁾残念なことである。

かく現在手にとつて見ることで見られるのは、本来の『究竟大悲経』の約三分の二ほどに過ぎず、不完全きままりなものだが、しかし諸品各所で展開される主張はきわめて興味深く、読む者の関心を刺戟する。隋末唐初の仏教思想を当時の思想状況に即して考察していこうとする場合、検討を欠かすことができない資料の一つであらう。⁽²⁾

佚存する十二品を概観してみると、本経出世の目的は、縛と解とはどのような境涯をさすのか、どのようにすれば

解脱は実現されるのか、といった実践的関心に即して、人の心のあり方を多方面から説明しようとするところにあるらしい。すなわち、心のあり方を理想態と現実態との二方向から観察しつつ、理想態と現実態とは実は不一不異なのだと言明して分別相對の立場から解放されるという主題を一貫して追い続けながら、考察の視角を少しずつ変えて十六品のそれぞれにおいて所論を展開していくのである。⁽³⁾ 解脱と繼續の同異を再三にわたって考察し、教説の有無や修道の虚実を繰返して問題にしながら、いずれにしる絶対の自由が心に成就されるかどうか迷悟解縛を分ける關鍵なのだと言明しているのである。仏の金言などではさらになく、氏素姓も定かならぬ疑偽經典であることが確かであるとしても、その所論には黙って見過ごせないところがあると言うのも、その為である。

さて迷縛とはどのような境涯を言い、悟解とはどのような境涯を言うのか、それぞれの境涯はどのようにして出現するのか、これらは、迷悟解縛を問題にする者の共通の疑問であろう。迷悟の相違を多少とも意識してはいても両者の同異を認識できないでいる者は、この問題を解決しようと摸索するであろう。眼前に幾筋にも岐れる道は、殊塗同帰、どこを歩いても目的地に辿り着けるように思われるであろう。岐れ道の前に行って悲歎にくれる人々はさほど多くはないのが現実である。たとえば内外大小のあらゆる典籍を精査深思して煩瑣詳密な教理研究の中に当面の課題を探究する人々がいるであろう。また文字を離れ世俗を逃れ幽邃孤独の地に難行苦行を重ねて問題の解決を図ろうとする人々もいるであろう。あるいは、日常平凡な生活を送りながら、そのあらゆる場面でおのずと体認顕現するのにかせるという人々もいるであろう。どの道を歩けば目的地に辿り着くことができるのか、そもそも目的地などあるのかどうか、当事者達にはもとより分からぬことである。『究竟大悲経』に説かれるところは、最後にあげた人々のあり方と深くかかわるように思われる。これを禪宗的在り方と言いつつよいのかどうかは速断しかねる。ただ普通、禪宗的在り方を表現するには大別して二つの方法が見受けられよう。生身の人間の一举手一投足、行住坐臥のあらゆる局面が悟境にはかならない以上、人間の動静黙語の瞬間を鮮明に描き出すことで悟境を表現する。これが一つであ

る。あるいは、天地山川や鳥獸草木などの自然を詠ずる詩偈の形式を借りて譬喩的暗示的に表出する。これがもう一つである。いずれの場合もその境界について独特で難解な仏教用語を駆使して理論的に説明しようとするものではない。いわゆる不立文字でイメージされる禅宗のあり方を表現するのに適しい方法と見受けられる。これに比べると、『究竟大悲経』の表現方法はきわめて異質である。あくまでも意味鮮明な語彙を積み重ねつつ理路整然と問題を考察し説明していこうとする。こうした態度は、教外別伝で予想される禅宗のあり方とは大きく隔たるように見受けられる。ならば、これを禅宗とのかかわりで考えるのは木に竹を接ぐが如き愚行を犯すことなのであろうか。

ここで世に所謂る禅宗のイメージが何時頃から形成され固定化していくのが問題となる。不立文字を言い教外別伝を唱え棒や喝や詩偈などを通じて悟境をうかがうといった所謂る禅宗的イメージは、その当初から色濃く存在していたわけではない、むしろ明晰なる言語の積み重ねをもとに整然と理論を展開し対者の納得を促すという態度が、唐初禅宗が興った頃に色濃く認められる傾向ではないのか、こう考える見解が示されている。⁽⁴⁾とすれば、生身の人間の行住坐臥のあらゆる場面が悟境にはかならないと了解しつつも、そのことを体得的、比喩的、暗示的に表明する方法ではなく、説明的、理論的に叙述していく本書の態度も、あなたがち禅宗的立場と関わりがないとも言いきれないことになろう。それどころか唐初の禅宗の興起の一翼を担ったことも想定されるのではないか。

二 修道作仏は病なり

四巻本『究竟大悲経』の巻二に収められている「対治服薬治病品第七」に次のような一文が見える。

慧命法身は真金のごとし。自恃なる剛彘と意慮なる浮鉢の中に在り。折伏せざる自りは現わる可きに由無し。

(大正八五、1370b)

第七品の首部に、法身とは天真の妙性であり、慧命とは重玄に要契することだとの説明がある。これを踏まえるな

らば、慧命法身とは、絶妙至極なる智恵の働きをそなえた覚悟の当体を指すとみてよいであろう。そこで、この覚悟の当体と一切衆生とはどのような関係にあるのか、これが問題なのだが、それは丁度、精錬によって鉱石の中から採り出された純金と純金が採り出される前の鉱石との関係に喩えられるであろう。一切衆生としての在り方を特徴づけている自恃や意慮などの我見が取り除かれるならば、一切衆生の身中に存在している覚悟の当体が、純一無雜の金姿を顕現してくるのである。先きに引用した一文の意味するところは、ほぼ以上のように理解してよいであろう。さればこそ第七品では、鉱石を精錬して純金を採取するための爐冶の方法に言及して、我見を滅ぼし尽くし是非善悪などあらゆる相対分別の念を毫末も起こさぬようにすること、外なる事物と混然一体となりながら而も外物に翻弄されないこと、これこそ唯一無二の方法だと縷説されるのである。

さて、鉱石を精錬しなければ純金を採り出すことができないとされる以上、そこには、鉱石の中に純金が含まれているのは確かだが、鉱石がそっくりそのまま純金というわけではなく、純金以外の物質も混在しているという考えが前提となっているであろう。これと同じように、一切衆生から自恃と意慮という我見を取り除くと慧命法身が現われ出るといふ考えの底には、一切衆生の身中に慧命法身が含まれているのは確かだが、一切衆生がそのまま慧命法身だというわけではなく、我見という不純物が混在しているという了解が前提されているであろう。ところで一切衆生がその名で呼ばれるのは、他でもない、自恃や意慮などの我見があるからのことである。にもかかわらず一切衆生の身内に含まれる慧命法身が顕現するためには、とにもかくにも我見がすっかり取り除かれることが必要だとすると、一切衆生たるもの、一切衆生であることをやめない限り、身中に在る慧命法身は顕現できないことになる。言葉を変えて言えば、その身中に慧命法身を含んでいることにおいて、一切衆生の存在は肯定されるべきであるが、同時にまた、一切衆生を特徴づける我見の存在が慧命法身の宛然たる顕現を碍げていることにおいて、一切衆生の存在は否定されるべきなのである。肯定的であるとともに否定的でもあるという矛盾した在り方にあるのが一切衆生という存在

であるが、こうした矛盾的存在である一切衆生が、十重二十重に己れをとり囲む障碍を何らかの手だてを講じてとり払い、身中の慧命法身を顕現するというのが、迷惑から悟解へと至る道程であるからには、そこに漸頓さまざまな移りゆきが予想され、修道作仏という事態が考えられるのも自然であろう。だが、ことは必ずしも単純ではない。そもそも「解」といい「悟」という以上、それは如何なるものからも解き放たれることを意味するであろう。逆に「縛」といい「迷」というのは、何らかのものに拘束されていることを意味しているであろう。そこで自恃と意慮とを慧命法身の顕現を妨げる障碍と心得て、これを排除して慧命法身の顕現を図るべく修道作仏に専心することと「解」「縛」とがどう関わってくるのが改めて問題とならざるを得ないのである。目的を成就するにあたって漸頓遅速の違いがあるとはいえ、往古来今、千賢万聖が辿ってきた道は、すべて皆な「縛」から「解」を目指す修道作仏の歩みであったとすれば、「縛」と「解」、「衆生」と「諸仏」、「凡」と「聖」などの区別を立てて実践修道して目的地に到達しようとするのは至極当然のことであり、何らの不思議もないであろう。だが果たして仏に作るべく道を修めることで仏に作るという目的が成就されるであろうか。諸仏の歩いた道は果たしてこの道なのであるか。道を修めることで仏と作るという誰の目にも明白と思われていたことが、その根本から問われてくるのではないか。縛と解とを区別し、縛から解へと至る方法を提示し、到達すべき目標としての仏を指定することは、とても「解」とはいえず、むしろ「縛」なのではないか。修道作仏は病を愈やすどころか病を一層重くするものではないか。次々と疑問が湧いてくる。さて衆生の衆生たる所以は、自恃や意慮などの我見があるからに他ならない、とは先きに見たところだが、このこととは別に、貪瞋癡の三毒があるからだと言い換えることもできるであろう。三毒の有無が衆生と仏とを分けるのである。迷惑の深淵に沈淪している衆生から三毒が消滅するとき、衆生は清涼の池に浴する諸仏に己れが姿を変えているのを見るであろう。だがしかし、衆生から三毒が消滅し去るといふのは、そもそもどういう事態を指して言うのであろうか。「除一切衆生修道作仏病品第八」では、三毒の生起と消滅ということについて次のように説いている。

心は是れ貪の根なり。意は是れ瞋の本なり。縁動分別は是れ其れ癡なり。

心滅び意亡び縁動俱に寂まる、毒根を抜くと名づく。

(大正八五、1371b)

「心」といい「意」といい「縁動分別」といい、いずれも「ころ」の作用を指すとみてよいだろう。それが如何なるものであれ、何らかの対象に向かって「ころ」が作用すること、これが「貪」「瞋」「癡」の三毒の根本なのである。従って、その対象が「邪」や「非」や「悪」などではなく、まさしく「正」や「是」や「善」であったとしても、とにかく対象を指定してそれへと「ころ」が作用を起こすことは、貪瞋癡の三毒に他ならないのである。かく是非を分かち正邪を立て善悪を問うことが、つまりは三毒に他ならないとすれば、この三毒を根底のところを取り払わぬままで、悪を捨てて善を択んだと嘯いてみても、三毒がまとわりついている事態は一向に好転しないであろう。それどころか悪を去って善へ向かうべく「ころ」を作用させればさせるほど、逆に三毒の害は増大し深刻になるばかりであろう。一般に言って修道作仏とは、凡と聖とを分別し、凡を去って聖に就くべく、正道を修め非道を避け、作仏の目的を達成しようとするのであるが、実は、このことが「心」「意」「縁動」であり貪瞋癡の「三毒」にはかからないとすれば、修道作仏の道を歩もうとする限り、永久に目的は成就されず、反って三毒我見の深淵に沈淪していくだけであろう。

貪瞋癡あるが故なり。仏を貪るは一毒なり、悪を憎むは二毒なり、悪と仏とは体は一にして名の異なるを識らざるは、名づけて三毒と為す。云何んが名づけて真行と為さんや。

(大正八五、1371c)

道を修めて仏と作ろうとすることが、とりもなおさず三毒であり病気であると気がつき、無用有害なる修道作仏の念など毫末も起こさなければ、三毒我見は一瞬の間に消滅し去り、不治に見えた病気も即座に快愈してしまうのである。衆生が実は諸仏であり、諸仏が衆生に他ならず、因と言い果と言い、出と言い入と言っても、実は同体異名であり、一即一切、一切即一であって、本来はいかなる相違も存在しないのだと気がつく時、それで一切は解決するので

ある。三途の苦に背を向けて仏果の楽に帰するべく、悪を断ち善に従うのは、逆に三途に転落して万端の苦を受ける結果を招くだけであるとすれば、迷縛から悟解への転換は、修道作仏を心に誓い実践することによってではなく、あらゆる心意縁動が止むことによつて実現されるのである。何一つ思わず何一つ行なわないうところに、諸仏の境涯が宛然と顕現してくるのである。迷縛から悟解への転換をもたらす行為を名付けて真実の行為と称するならば、真実の行為とは、まさしく何一つ思わず何一つ行なわないうことにならう。三塗の境涯を顕現させる誤まつた行為と諸仏の境涯を顕現させる正しい行為とを対比して、經典は次のように云う、

真の行は行なうこと無し。行なうこと無きも行なはざること無し。……道を修め期を要め、悪を断ち善に従い、三塗の苦に背き仏果の楽に帰す、此くの如きの徒は名づけて修道作仏の病と為す。(大正八五、1371c)

また、心意縁動によつて十重二十重の迷妄差別世界が作り出されるもの、もし、あらゆる心意縁動が消滅するならば、一転して凡も仏も姿を消し、性も相も融解してしまふ無差別平等の世界が姿なき姿を顕現し、凡仏両融・性相一如において慧命法身が宛然顕現する有様を、經典は次のように描写する。

四方の所有る丘墟塚垠、山陵堆埠は、皆な微塵と作る。一一の塵中に各おの化仏ありて、異口同音、偈を説きて言はく、塵と同一物に随いて転ず、事用に常に惑はず、神を寧らかにして是非を混ぼす、現に安樂国に居る、と。

(大正八五、1372a)

有情であれ無情であれ、ありとあらゆるものが、自他を隔てていた垣根をとり払われて微塵と化し、その無差別平等の微塵において諸仏の实在と説法とを体現すると説くのは、まさしく無情仏性、無情成仏、無情説法の思想を表明しているであらう。一一塵中すべてに仏が存在し説法することを縷説する『華嚴經』の思想や、無所得正觀なる觀心において無情成仏を主張した吉藏の三論学との関連も予想されるのであるが、ともかく、ありとあらゆる相対分別を完全に忘却し去ったときに仏の境涯がおのずと顕現するといふのであれば、微塵の一つ一つが仏そのものであり、そ

れら諸仏がひとしく、無分別において安楽国が現前する、と唱えていると描写されるのもまことに当然のことである。

三 解脱の理は、因無く果無し

さて、たとい凡夫の境涯から諸仏の境涯へ入ろうとて道を修めるのだとしても、そもそも凡と仏とを区別し凡を捨てて仏を求めようとの分別心を起こすことそれ自体が三毒に犯されており、病氣に他ならないのだと断じ、病から解き放たれるべく分別心の忘却を力説したのが「除一切衆生修道作仏病品第八」であるが、同じく修道作仏というふるまいを指して縛以外の何物でもなく、解脱とは全然無縁のものだと否定しているものに「一切諸法即相解脱品第十」がある。解脱と言っても様々の様態があり、解脱が成就すると言っても、その原因と結果とは、所謂常識的因果関係ではとらえられないものだと言ふ本品の所論は、本経の解脱觀を余すところなく窺わせてくれるものである。

第八品で、修道作仏の行は病いそのものであり無行こそが真実の行だと主張した本経の作者は、卷三巻頭の「一切賢聖心海作扭揜渾合品第九」において、四大五陰の虚空を無礙の力を持つ阿梨耶の龍が自在に遊行するという喩えを引きながら、一切衆生の上に認められる種々様々の形質、無量の善悪行は、ひとしく心性から出ているものであることを説き明かす。すなわち、心が一切のものであり一切が心であり、従ってまた、あらゆるもの間にはもともと如何なる差別もなく、仮りに差別が認められると言っても、それも結局は心の作用に過ぎず、いかほどの実体をもたないものだと繰返して説き明かすのであるが、これに続く「一切諸法即相解脱品第十」も、これらの所論を踏まえた論述になっていることは言うまでもない。

さて是も非も善も悪も忘却され、禍も福も吉も凶も消滅してしまい、ありとあらゆる事相が無分別において混融するところこそが、まさに真実そのものであり、「太極」であるとしても、いま現在三毒我見にがんじがらめになってい

る一切衆生にとつて、こうした事実を示されることは如何なる意味があるのであろうか。常に何かに對して心向けたいなければ落着くことのできないのが衆生というものであろう。心を向けるべき何らかの對象があればこそ、それへと向かつて努力し向上するといふことができるのではないか。もし心を善へと向けなければ悪を息めることができず、悪を息めることができなければ眞実に帰入することができず、従つて「太極」が顯現することも無いのではないか。一切が混融するところにおいては、そもそも教えるとか學ぶといふことがどうして成り立つのであろうか。なるほど貪瞋癡は三毒にちがいないであらう。だが、何らかの目標へと向かう心の作用、すなわち「貪り」がなければ、教えを説くことができるであらうか。現状を不可とし、不可なる現状から離脱せしめようと、望ましかるべき何らかの目標が立てられたとき、現状を捨てて目標に向かおうとする貪りの心が、衆生の中に起ればこそ、その心に訴えるものとしての教えというものが意味をもつてくるのではないか。たとい三毒の一つであれ貪りといふことを頭から否定してしまふのは、凡から仏への轉換、迷から悟への轉換の契機を己が手で排除することにならないのか。癡はともかくとしても、瞋についても同じことが言える。現状を不可として離脱するとは、まさしく瞋といふべく、これは目標へと向かう貪と裏表の関係にある。貪るとか瞋るといふ心の作用がないところ、現状に安住してしまい、向上などは寸毫も考えられないであらう。いかにも当然の疑問であらう。

既に第八品において解決済みの疑問である筈だが、視角を変え語句を新たに繰返して提出されてくるのは、因果応報の道理を確信し修道作仏を正道と心得る感情が根強く人心を支配していることを反映するものであろう。こうした人情に違背せず、人情に随順しながら、しかもなお迷縛を離れて眞実なる太極を顯現することはできないのであろうか。第十品は、こうした疑問をまずかけ、これに答える形で所論を展開していく。

貪なる者は情を以て体と為す。情なる者は貪を以て本と為す。情の起こること有るに由りて、即ち違順有り。違順既に興らば、虚妄に隨いて流る。是の故に情に順うを善と稱し、情に違うを惡と稱す。若し情既に息めば、

貪も亦た隨いて亡ぶ。情と貪と既に無ければ、善惡自から謝る。是を以って知るを得たり、善を貪り惡を棄つるは是れ繼續の業にして、本より解脱に非ず。と、(大正八五、1373b)

提起された疑問が異口同音である以上、用意される回答も千篇一律である。感情の起こるところ、違と順とが生まれ、違えば惡とされ順えば善となり、善を貪って惡を棄てるといのが、人情というもののしくみであるとすれば、要するに、人情の起こるところから一切の繼續が始まっているのであり、してみれば、善惡の次元で貪るとか棄てるとかを問題にする限り、いつまでも繼續から解放されることはない、貪りを前提としては解脱を成就することはできない、というわけである。だがしかし目指す目標を求めずにはおかぬのが人情というものであり、この人情に即して仮りにであれ教えが示されなければならぬとすれば、それは、眞の行とは無行の行であると説かれた「除一切衆生修道作仏病品第八」と方向を同じくするものでなければならぬであろう。

此の情貪の中に掘りて其の与奪を立て、四種解脱を顯わす。何者を四と為すや。一は無願解脱なり。二は無作解脱なり、三は無想解脱なり。四は無学解脱なり。(大正八五、1373b)

繼續を去って解脱を求めようとの貪りの心を抱く人に対して、その貪りの心に順いながら、なお一切混融を本質とする解脱を説こうとすれば、それは必然的に、解脱を願うことのない解脱、解脱を成就しようとはせぬ解脱、解脱を想うことのない解脱、解脱を学ぶことのない解脱という形で提示する他はない。「願い」「作し」「想い」「学ぶ」対象として解脱が立てられる限り、それは眞の解脱ではない。だが他の在り方とはまるで異なった解脱などという境涯はもともと無いのだとして、絶対無分別における一切混融を指摘するだけでは、何かを求めてやまぬ一切衆生を繼續から解脱へと導くことはできないであろう。求めてやまぬ心に対しては、本来無いものを有ると言わなければならぬのである。こうして、願うこと無く作すこと無く想ふこと無く学ぶこと無き解脱こそ、眞の解脱なりとして、四種の解脱が提示されるわけである。

一切衆生の感情に即応して解脱ということの説こうとすれば、是非混喪、一切混融を直下に明示するのではなく、四種の解脱という形で説かれなければならないとの考えの大筋は以上の説明で尽くされている筈である。だがその細かな説明となると、やや不十分の憾がないわけでもない。そこで以下、四種の解脱の一一について、やや立入ってその所論を窺うことにしよう。

まず四種の解脱の第一、無願解脱であるが、解脱への願いを抱くことが輪廻転生を招来し、解脱への願いを抱かぬことが解脱を成就すると述べるものである。願いをもつとは心に求めることであり、願いを満たそうと心に求めるのだが、そもそも願いを満たそうとすることが妄想から生まれれており、妄想がもとになって満足を望むことが願いであって、この満足しようとの願いが繼縛となって衆生の再生を招来するのである。妄想の生起から繼縛の発生、そして再生の招来へと至る過程は、妄が妄を集めて更に妄を継ぎ、次々と継受していつて停止するところが無い過程であり、すべては妄想繼縛の連鎖の中にある。これを解脱ではないと言ふのは当然であろう。眞の解脱は、一切の願いの無いところ何らの累も無く、何らの累も無いところ寸毫の妄も無く、累も妄も融解し満不満や称不称のまるで無いところに始めて宛然と顯現するのだ、と言ふ他はない。解脱の要件はまず無願ということである。

願望の有無という観点から解脱を説くのが無願解脱なら、行為の有無の観点から解脱を説くのが無作解脱である。無作とは一切のことがらを作さぬこと、まさにそのことである。何かを為せば何らかの利益や功德が生まれ、それらの利益や功德によって束縛される事態が不可避であるならば、こうした事態が生まれず解脱が実現されるには、利益や功德を生み出すそもその元となった一切の行為を無くさなければならぬ。無作であり無為であれば利益や功德は生まれず、利益や功德によって束縛されることもない。束縛のまるでないところは解脱そのものであろう。無作解脱と名づけられる所以である。

願望を抱かず、作為をせず、更に想起することの無い状態、これが解脱を成就する要件である。些かなりとも想念

が動くとき、外境がそれに伴って現われ、外なる縁によつて想念が牽引されるとき、繼續の事態が生まれ、輪廻転生を結果する。となれば無想無念によつて外境への想念の牽引が起らぬようにし、繼續の事態が生まれぬようにすれば、そこに自ずから解脱が顕現してくるのである。

さて四種の解脱のうち残る一つは無学解脱である。学ぶとは是非得失の心や分別好悪の意、さらには貢高自恃の見を根底にしており、学ぶことは心慮を労役し我見を増長し繼續を生み出すことである。とすれば学ぶことを無くす以外に繼續を除くことはできない。無学解脱が説かれる所以である。

無願と言ひ、無作と言ひ、無想と言ひ、無学と言ひ、要するに真行は無行だと説いた第八品の立場を、衆生の心のそれぞれが願や作や想や学に偏っているのに応じて、仮りに四種に開いて再確認しただけのことであり、もともと四種の繼續など実体の無いものであるからには、四種解脱と言つたところで、そんなものはどこにもありはしない。あくまでも、本来無きものを有りとする衆生の繼續に即して仮りに教へと示されたのが四種の解脱なのである。本品における対告衆である天真菩薩に開示される仏の言葉は、これを明言して余すところがない。

一切衆生、心性は是れ一なるに、而も四解脱を説けるは、良に群生の繼續の興ること四有るに過ぎざるに由る。是を以つて且く繼續に抛りて四解脱を説くも、理として之を言え、四繼續に没すれば一すらなお無きがごとし、何んぞ四有る容けんや。但だ四を以つて繼を取むれば、取むること無尽の故に、且く四名を挙げて其の義屬を標さんとす、然る所以の者は、体混び相没せば解も亦た解無し、安んぞ脱有るを得んや。此を以つて之を類すれば、悪を捨てて善に従い道を修めて仏と作らんとするは、皆な是れ繼續なり。善も作仏も猶お是れ繼續なり、況んや復た誕に諸非を縦にするは、寧んぞ繼續に非ずや。故に知る、繼續とは是れ封なり。善に封らわれ惡に封らわれば、封結びて生を招くを以つて、故に解脱に非ず、と。(大正八五、1373c)

さて善であれ惡であれ、とにかく何んらかのものを立ててそれに封らわることが繼續であり、いかなるものにも

封らわれないことが解脱であるとなると、こうした解脱を成就するには、何を原因とすればよいのか、そしてまた、成就された解脱とはどのような結果なのか、ことさらに問題にするまでもなく、既に明瞭であるとも言えようが、とにかく、第十品に述べるところを一瞥しておこう。一体、何が解脱を成就する原因であり、一体どのような事態が解脱の結果なのか、と問うのに答える形で仏は次のように述べる。まず因については、

心有りて善を修むるを、天人の因と名づく。心には非業行悪行を存するは、是れ三塗の因なり。善悪雙つながら
 泯び、体の大寂に融くるを、名づけて仏因と為す。亦た解脱の因と名づく。設りに名づけてこれを仏因と名づ
 くるも、如実に仏因なれば名目す可からず。何を以つての故に。仏因なる者は因の因る可き無し。因有るの因は因
 果相待す。相待の因は名づけて纏縛の因と為す。解脱の因に非ず。
 と示し、次いで果について、

解脱の果とは、金剛心謝大明種智、以つて解脱の果と為す。理として之れを言へば、解脱の理は、因無く果無け
 れば、果無きの果を、解脱の果と名づく。(大正八五、1374a)

と示す。一切の原因を作らず絶対無分別なる大寂に融解すること、強いて解脱の因を求めらば、こうとしか言い
 ようがないであらうし、あらゆる原因が無きところにかなる結果も生まれることはない、因果の連鎖がまったく断
 ち切られたところ、結果無き果としての絶対無分別、すなわち「大寂」が顕現する。これを強いて解脱の果と呼ん
 だるもの、それはもとより仮りに名づけた場合のことで、まるで何も無きものに名づけようなどないと言うべき
 なのである。かくして、經典作者は仏の示教に接した無量の大衆が、解脱とは、不起を因とし無得を果とするもの
 であり、実際に同じく法性に等しいと冥会した、と本品を結ぶのである。

四 むすびにかえて

品題を欠いた第五品の中に次の一文がある。

順いて逆らうこと無きを、名づけて体解と為す。体解して縛さるる無くんば、自性に隨いて流る。自性に隨いて流るるが故に、一切身相、貪欲悲癡は皆な解脱の用なり。

(大正八五、1369ab)

縛からすつかり解放されたとき、衆生はその在るがままにおいて解脱を体現しているということを説くものであろう。また「願一切衆生身内有仏父母品第六」には、一切衆生の身内には仏父母が居り、この仏父母から応仏や縁仏や報仏が生まれる、と言われる。また「対治服薬治病品第七」には、一切衆生の身内には慧命法身仏性真金があることを言う。更に、上に論及してきた第八、第九、第十の三品を飛ばして、「即相無相万物不遷事用究竟品第十一」に目を転じると、そこには、一切衆生の身体こそが無辺の経巻であること、一切衆生の心性天真こそが無辺の法蔵であることが説かれており、続く「願一切衆生身与法一如無二品第十二」には、衆生と法とは一如にして無二であり、煩惱と性とは天真にして殊ならず、従って、煩惱を断じて道を修めんとすることは、仏を殺そうとするものであり、苦しみ以外の何物でもない、と強調しているのである。

以下「対一切衆生并邪正品第十三」では、世に行なわれるあらゆる教えに対して、善悪、真偽、邪正、内外、表裏など、一切の分別を加えぬことが醒悟である、と強調され、「弁一切衆生聞経起信皆是宿基品第十四」では、一切混融の教えに対する信毀両様の態度がまさに宿縁によることを指摘し、「校量功德品第十五」では、本經の教えを奉持することの功德を宣明し、「流通品第十六」では、本經の流通について説いている。巻四に収められた第十三、十四、十五、十六の四品は、全十六品の中では流通的位置を占めており、經典の中核の役割を担っていないことを考慮に入れると、要するに、本經の核心は、現存する第五品から第十二品までの八品であるとしてよいであろう。同語反復

の感があり些さか気が咎めるが、敢えて繰返すならば、本經の主題は以下のようなものであろう。すなわち、一切衆生の身内には仏性が存在しており、一切衆生を離れては仏性の顯現はありえない。一切衆生の身に仏性の顯現を妨げているものは、まさしく相対分別の妄心であり、これが消滅して無分別の混融が体現されるとき仏性が宛然と顯現する。無分別の混融であるからには因も無く果も無く、修道も無く作仏も無く、縛も無く解脱も無い。これこそが無行の行であり、眞の修道であり作仏であり解脱である、というのである。こうした主張が各品それぞれの中で視角を変え言葉を換えて繰返えされているのである。

ところで『究竟大悲經』から他に目を転じてみると、たとえば、六朝半頃に世に現われ六朝末から隋唐にかけてかなりの広がりがあったと見られる『淨度三昧經』の中に、次のような徒輩の言動が注意されている。「道は是れ我が心中、戒と法とも亦た是れ我が心中、仏も亦た人、師も亦た人、我も亦た人、人は相いに似たり。何の異なること有らんや。」(巻下、スタイン二三〇一)これらの言葉を嘯く徒輩を罪人と断定した上で、『淨度三昧經』の作者は仏をして、救済には我見の除去が前提となる。我見を除かぬ徒輩は、いかに仏でも救済することはできない。だからこそ、人は自から救済するのであって、仏が救済するわけではない、と言われるのだと断言させている。もし、ここに罪人と断定されている人々のあり方が、『淨度三昧經』の作者の断定とは異なっていて、我見によるのでは決してなく、眞に無執着、無分別の立場からするものであるのなら、道と我が心の異なるを言い、法や戒と我が心との同じきを言い、仏と師と我との異なるを説く彼等の主張は注目に値するであろう。『維摩經』の六朝時代における流行をふまえ、般若空觀の知識人社会における受容に留意するなら、あるいは、こうした思想を抱きこうした言動をとる人々が出てきていたとしても何ら不思議ではないであろう。しかしまた、『淨度三昧經』の作者が罪人と認定するように、我見にもとづく単なる妄言であり妄動に過ぎないのかも知れない。何しろ彼らみずから残した文字が現在のところ見当らない以上、黑白を決めることができないのである。とは言え、こうした事情を背景にして考えると、隋唐の際に

至って、『究竟大悲経』が上に見てきたような所論を展開していることも、さほど無理なく了解できるのではないか。ここで再び目を転ずることにしよう。初期禅宗の実態を窺うには検討を欠かせない重要資料の一つだとされる『二入四行論』（柳田聖山氏校定『達摩の語録』禅の語録Ⅰ）を繙いてみよう。遅くとも七世紀前半、すなわち唐初には世に姿を現わしていたと見受けられるのだが、その中に次のような文章のあることが注意される。

虚妄に解を作して衆生を教化し口に薬方を談ずるも一病をも除かず、寂寂として従来本より相を見る無し。何ぞ善悪と邪正と有らんや。生も亦た不生、滅も亦た不滅、動は則ち不動、定は則ち非定なり。影は形に由りて起り、響は声を逐いて来たる。影を弄し形を勞するは、形は是れ影なるを知らざればなり。声を揚げて響を止めんとするは、声の是れ響の根なるを知らざればなり、煩惱を除いて涅槃を求むる者は、形を去りて影を覓むるに喩え、衆生を離れて仏を求むる者は、声を黙して響を尋ぬるに喩う。故に知る、迷と悟とは一途にして、愚と智とは別に非ず。名無き処に強いて為に名を立てり。其の名に因りて即ち是非生ず。理無き処に強いて為に理を作す。其の理に因りて即ち諍論興こる。……（柳田聖山氏校定『達摩の語録』53頁）

煩惱と涅槃、衆生と仏との関係は、形に対する影、声に対する響きの関係にあり、形を除いて影を考え、声を除いて響きを考えることができないように、煩惱を除いて涅槃を求めたり、衆生を離れて仏を求めるとはできない、と説くのは、まさしく『究竟大悲経』を一貫する主題であり、とりわけ第十二品に明言されるところである。

また『二入四行論』には次のような一文も見える。この文は、悪を棄てて善に従い、修道作仏を心懸るのは、繼縛であり三毒であり我見である、と繰返し主張する『究竟大悲経』の基本的主張にびたりと一致するものであろう。

心に若し貴ぶ所有らば、必らず賤しむ所有り。心に若し是とする所有らば、必らず非とする所有り。心若し一箇の物を善しとせば、一切の物は即ち不善なり。心若し一箇の物に親しめば、一切の物は怨家と作る。心は色に住せず、非色に住せず、住に住せず、亦た不住に住せず、心に若し住する有らば、即ち繩索を免れず。心に若し所

作の処有らば、即ち是れ繋縛なり。心若し法を重んずれば、法は你を留め得ん。心若し一箇の法を尊べば、心に必らず卑しむ所有り。若し経論の意を取らば、会ず解するを貴はず。但使し所解の処有らば、即ち心に属する所有り。心に属する所有らば、即ち是れ繋縛なり。……(柳田聖山氏校定『達摩の語録』95頁)

『二入四行論』の中に『究竟大悲経』の主張と共通する文章を見つけるのはきわめて容易であり、思想的立場において近親関係にあることが予想される。ただ、先きに掲げた伝統思想の影が色濃い用語、たとえば太極、太一、混融などは『二入四行論』には見られず、必らずしも学派を同じくする人々ではないことが知られるが、いずれにしても、唐初の禅思想の広がりや深まりとを考えるにあたって、この『究竟大悲経』が重要であることを確認することができらう。修道作仏を病であると断じ、一切混融こそ真の解脱だと、理路整然と文字を連ねて説き明かす『究竟大悲経』の立場は、まさしく唐初禅宗の面目躍如たるものがあると言うべきであらう。

(注)

(1) 本経に関する研究の現状については拙稿「自身を究竟するは仏身を究竟するなり——『究竟大悲経』失題第五品について——」(東京大学東洋文化研究所『東洋文化』第六十六号)に記すとおりである。また、テキストをめぐる諸問題についても前掲拙稿の中で私見を提示し、また巻二巻首部分と巻三巻首部分の欠落を北京図書館所蔵敦煌文書で補っておいた。

(2) 前掲拙稿のほかに「天真仏の思想とその周辺——『究竟大悲経』を中心に——」(文史哲研究会『集刊東洋学』第五十四号)を発表している。参照されたい。

(3) 「即相無相万物不遷事用究竟品第十一」に、「世尊如上

所説、説次第十品。立義不同、言教各異。衆聖道一、教門応一。云何設名題目、而有衆多。」と問い、「衆聖異談、旨当唯一、所謂依心。教門衆多、所謂依身。若離身心、則無言教。故知、言教塵沙、理旨無殊、教門無量、婦処無別。」との答えが見え、この間の事情が窺われるであらう。

(4) たとえば柳田聖山氏は『達摩の語録』(筑摩書房 禅の語録I)の「はじめに」で「はじめ長江の中流あたりを中心としてひそかに遊行していた禅僧たちが、長安や洛陽などの……地方に進出するようになると、上流貴族たちの関心と広い一般知識人の要求に応ずるために、自分たちの新しい仏教運動の主旨をまとめた教義の書が必要となったのだ。かれらの運動はどこまでも具体的な坐禅の実践を主

とするものであったが、そうした実践の裏付けとして三論や天台・華嚴など、大乘仏教の哲学が摂取せられたことは言うまでもない。……初期禪宗の文献には、かなりの量の大小乗の經典や、伝統的な仏教学の成果がとり入れられている……」と言われている。

(5) 拙稿「吉藏の草木成仏思想」(金谷治編『中国における人間性の探究』)。なお拙稿をふまえて唐初道教の草木成仏思想に言及したものに麦谷邦夫氏の「南北朝隋唐初道教教義学管窺」(辛冠潔氏等編『日本学者論中国哲学史』)がある。

(6) 本経には究極の境涯を指す言葉として、太極、太一、大寂、本際、天真、混融、真極、真一、真処、混沌、重玄、実相、などが使用されている。太府山中紫微宮という場所や靈真という登場人物など道教風の言葉も見えており、儒仏道三教が絡り合う思想状況の中で仏家の手に成る偽典というものの実態が鮮明に窺われる。